

STUDIO TEOLOGICO
ABBAZIA TERRITORIALE di MONTE OLIVETO MAGGIORE
Siena

Corso sulla Chiesa



**La Chiesa
mistero di comunione trinitaria**

Anno accademico 2018-2019

1. Introduzione generale

1. Struttura del corso - metodo - bibliografia

2. La Chiesa nella storia della salvezza

1. Strutture e forme dell'ecclesiologia veterotestamentaria
2. L'ecclesiologia neotestamentaria
Sinottici e Atti degli Apostoli: regno di Dio e Chiesa. Formazione e missione
Linee di ecclesiologia paolina e giovannea

3. Evoluzione storico-dogmatica dell'ecclesiologia

1. L'ecclesiologia nell'età patristica - la svolta costantiniana - l'epoca medievale
2. L'epoca della Riforma e il Concilio di Trento. La nozione di Chiesa secondo Bellarmino
3. L'ecclesiologia dal sec. XVII al Vaticano I: illuminismo-romanticismo-ultramontanismo
Il rinnovamento dell'ecclesiologia. La scuola di Tubinga - J.A. Mölher - J.H. Newman
4. L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I (1869-1870): La Costituzione *Pastor Aeternus*
5. L'ecclesiologia tra il Concilio Vaticano I e il Concilio Vaticano II (1870-1965):
La corrente ecclesiologica del corpo mistico (Enciclica *Mystici Corporis*, 1943)
La corrente ecclesiologica del popolo di Dio
La corrente ecclesiologica della Chiesa-sacramento
6. L'ecclesiologia *trinitaria* del Concilio Vaticano II (1962-1965)

4. La costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Vaticano II

Introduzione al Concilio Vaticano II e alla Costituzione *Lumen Gentium*

1. *De Trinitate Ecclesia*: l'origine trinitaria della chiesa
Il mistero della Chiesa comunione e sacramento universale di salvezza
Analogia tra la Chiesa e il mistero del Verbo incarnato
2. *Sanctorum communio*: la forma trinitaria della chiesa
La Chiesa popolo di Dio - Carismi - Popolo sacerdotale, profetico, regale
La Chiesa comunità ministeriale - La struttura gerarchica e il magistero
3. *Ecclesia viatorum*: la destinazione trinitaria della chiesa
La Chiesa in missione - L'indole escatologica della chiesa pellegrinante

5. Alcuni temi di ecclesiologia sistematica

1. Le proprietà essenziali della chiesa: una, santa, cattolica, apostolica
2. La Chiesa sacramento universale di salvezza.
3. La Chiesa e le altre religioni
4. La Chiesa locale

6. Lettura di alcuni testi

- Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (1964)
- CdF, Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa quale comunione *Communio notio* (1992)
- CdF, Dichiarazione sull'unicità e universalità salvifica di Cristo e della Chiesa *Dominus Jesus* (2000)
- CdF, Nota sull'espressione «Chiese sorelle» (2000)
- CdF, Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione (2007)
- CdF, Risposta a questioni riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina della Chiesa (2007)

Bibliografia fondamentale

- AA.VV., *Chiesa e papato nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari 1990
- AA.VV., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991
- AA.VV., *Nuovo Dizionario di Teologia*, E.P., Roma 1979
- AA.VV., *Dizionario di Pastorale*, Queriniana, Brescia 1979
- AA.VV., *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977
- AA.VV., *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989
- AA.VV., *Lessico di Teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990
- AA.VV., *Mysterium Salutis, L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981
- AA.VV., *Sacramentum Mundi*, Enciclopedia Teologica, Morcelliana, Brescia 1975
- AA.VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990
- AA.VV., *Storia della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1976
- AA.VV., *Corso di teologia Fondamentale. Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 1980
- AA.VV. (edd), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010
- ASS. TEOLOGICA ITALIANA, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007
- ALBERIGO G., *La riforma protestante*, Queriniana, Brescia 1988
- ALBERIGO G. (edd.), *Storia del Concilio Vaticano II, I-IV*, Il Mulino, Bologna 1995-1999
- ALBERIGO G.-JOSSUA J.P., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985
- ANTON A., *El misterio de la iglesia. Evolucion historica de las ideas ecclesiologicas*, BAC, Madrid 1987
- AUER J., *La Chiesa universale sacramento di salvezza*, Cittadella, Assisi 1988
- BALTHASAR H. U. Von, *Abbatere i bastioni*, Borla, Roma 1966
- BALTHASAR H. U. Von, *Cordula, ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1978
- BALTHASAR H. U. Von, *Origene, il mondo, Cristo e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972
- BALTHASAR H. U. Von, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1969
- BALTHASAR H. U. Von, *Gloria. Un'estetica teologica*, Jaca Book, Milano 1971
- BEKES G. J., *Eucarestia e Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1985
- BIFFI I., *Verità cristiane nella nebbia della fede*, Jaca Book, Milano 2005
- BIFFI G., *La sposa chiacchierata*, Jaca Book, Milano 1998
- BOFF L., *Chiesa, carisma e potere, saggio di ecclesiologia militante*, Borla, Roma 1984
- BOFF L., *La teologia, la Chiesa, i poveri*, Einaudi, Torino 1992
- BROWN R., *Le chiese degli apostoli*, Piemme, Casale Monferrato 1992
- CANOBBIO G - DALLA VECCHIA F. - MONTINI G., *La parrocchia come Chiesa locale*, Morcelliana, Brescia 1993
- CATTANEO A., *La varietà dei carismi nella Chiesa. Una e cattolica*, San Paolo, Milano 2007
- CATTANEO A., *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*, LEV, Città del Vaticano 2003
- COLZANI G., *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese:1945-2007*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010
- CERFAUX L., *La teologia della Chiesa secondo S. Paolo*, Ave, Roma 1968
- CERETI G., *Per un ecclesiologia ecumenica*, EDB, Bologna 1996
- CHANTRAINE G., *Lo Spirito Santo, Maria e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 1993
- CHOMJAKOV A. S., *La Chiesa è una*, Il Cerchio, Rimini 1989
- COLZANI G., *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese:1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010
- COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Documento di Ravenna* (13 ottobre 2007)
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica (1973)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 48-62
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *Temi scelti di ecclesiologia. In occasione del XX anniversario della Chiusura del Concilio Vaticano II (1984)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 279-332
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *Il cristianesimo e le religioni (1997)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 543-596
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (CTI), *Memoria e Riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato (2000)*, in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, 598-650
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018

CONGAR Y., *La parola e il soffio*, Borla, Roma 1985
 CONGAR Y., *La tradizione e la vita della Chiesa*, E.P., Roma 1983
 CONGAR Y., *Un popolo messianico*, Queriniana, Brescia 1976
 CONGAR Y., *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972
 CONGAR Y., *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1967
 CONGAR Y., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1967
 CONGAR Y., *L'Eglise de st. Augustin a l'époque moderne*, ed. du Cerf, Paris 1970
 CULLMANN O., *L'unità attraverso la diversità*, Queriniana, Brescia 1987
 DANIELOU J., *La Chiesa degli apostoli*, Edizioni Archeosofica, Roma 1991
 DE GIORGI F., *Il brutto anatroccolo. Il laicato cattolico italiano*, Paoline, Milano 2008
 DENZINGER H. – SCHONMETZER A., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1976
 DIANICH S., *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Genova 1987
 DIANICH S., *Chiesa in missione; per una ecclesiologia dinamica*, E.P., Roma 1985
 DIANICH S., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1987
 DIANICH S., *La Chiesa e le chiese. Teologia e architettura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008
 DIANICH S., *Per una teologia del papato*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010
 DIANICH S., *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, EDB, Bologna 2016
 DIANICH S.-NOCETI S., *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002
 DUQUOC C., *Chiese provvisorie. Saggio di ecclesiologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 1985
 DUPONT J., *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 1984
 DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997
 DULLES A., *Modelli di chiesa*, Edizioni Messaggero, Padova 2005
 ELLACURIA I., *Conversione della Chiesa al regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1992
 ESTRADA A.J., *Da Chiesa Mistero a Popolo di Dio*, CE, Assisi 1991
 FERNANDEZ V.M., *Uscire per annunciare. Come papa Francesco ci spinge alla missione*, EMI, Bologna 2016
 FORTE B., *La Chiesa icona della Trinità*, Queriniana, Brescia 1984
 FORTE B., *La Chiesa nell'Eucarestia*, M. D'Auria, Napoli 1975
 FORTE B., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Edizioni San Paolo, Roma 1995
 FIEDROWICZ M., *Teologia dei Padri della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Queriniana, Brescia 2010
 GHEDDO P., *Missione senza se e senza ma. L'annuncio alle genti dal Concilio a Papa Francesco*, EMI, Bologna 2013
 GHERARDINI B., *La Cattolica. Lineamenti d'ecclesiologia agostiniana*, Lindau, Torino 2011
 GUARDINI R., *La realtà della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1967 (quinta ristampa 2004)
 GUTIERREZ G., *Teologia della Liberazione*, Queriniana, Brescia 1972
 GUTIERREZ G.-MULLER G.L., *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, EMI-Ed. Messaggero, Padova 2013
 GIUSSANI L., *Perchè la Chiesa. La pretesa permane*, Jaca Book, Milano 1990
 GROSSI V.-Di BERNARDINO A., *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Borla, Roma 1984
 JOURNET Ch., *Théologie de l'Eglise*, Desclée, Paris 1987
 JOURNET Ch., *L'Eglise du Verbe incarné*, Desclée II vol., Paris 1951-1955
 KASPER W., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989
 KASPER W., *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2011
 KASPER W., *Chiesa cattolica. Essenza-Realtà-Missione*, Queriniana, Brescia 2012
 KEHL M., *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995
 KÜNG H., *Conservare la speranza*, Rizzoli, Milano 1990
 KÜNG H., *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1979
 KÜNG H., *L'infallibilità*, Mondadori, Milano 1977
 KÜNG H., *Cristianesimo e religioni universali*, Milano, Mondadori 1986
 KÜNG H., *Credo. La fede, la chiesa, l'uomo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 1994
 KÜNG H., *Salviamo la chiesa*, Rizzoli, Milano 2011
 KÜNG H., *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 2011
 LACOSTE J-Y. (ed.), *Storia della teologia*, Queriniana, Brescia 2011
 LAFONT G., *Immaginare la Chiesa cattolica*, Ed. S. Paolo, Milano 1998
 LATOURELLE R. (a cura di), *Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo 1962-1987*, CE, Assisi 1987

LATOURELLE R., *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, CE, Assisi 2001

LOHFINK G., *Gesù come voleva la sua comunità?*, E.P., Roma 1987

LOHFINK G., *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999

LORTZ J., *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, Edizioni San Paolo, 2voll., Cinisello Balsamo 2006

LUBAC H. de, *Cattolismo, gli aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1978

LUBAC H. de, *Corpus Mysticum - L'Eucarestia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1979

LUBAC H. de, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979

LUBAC H. de, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979

LUBAC H. de, *Le Chiese particolari nella Chiesa universale*, Jaca Book, Milano 2017

MALNATI E., *I ministeri nella Chiesa*, Paoline, Milano 2008

MALNATI E., *La Chiesa del Concilio Vaticano II*, Cantagalli, Siena 2014

MARITAIN J., *La Chiesa del Cristo*, Morcelliana, Brescia 1971

MARTELET G., *Teologia del Sacerdozio*, Queriniana, Brescia 1986

MEINI M., *Lo Spirito Santo nell'ecclesiologia di Yves Congar*, Cantagalli, Siena 1988

MELLONI A., *Chiesa madre, chiesa matrigna*, G. Einaudi editore, Torino 2004

MELLONI A.-RUGGIERI G. (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci editore, Roma 2009

MICCOLI G., *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rizzoli, Milano 2007

MILITELLO C., *La Chiesa «il Corpo Crismato». Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2003

MÖHLER J.A., *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Jaca Book, Milano 1984

MÖHLER J.A., *L'unità nella chiesa Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969

MOLTMANN J., *La chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976

MOLTMANN J., *Trinità e regno di Dio*, Queriniana, Brescia 1983

MONDIN G.B., *Le nuove ecclesiologie*, E.P., Roma 1980

MONDIN G.B., *La Chiesa primizia del Regno*, EDB, Bologna 1986

MÜHLEN H., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968

NAUD A., *Il Magistero incerto*, Queriniana, Brescia 1990

NEUNER P., *Teologia ecumenica. La ricerca dell'unità tra le chiese cristiane*, Queriniana, Brescia 2000

NEUNER P., *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016

NEWMAN J. H., *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Morcelliana, Brescia 1991

NEWMAN J. H., *Gli Ariani del IV secolo*, Jaca Book, Milano 1981

O'MALLEY J.W., *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2010

PANIZZOLO S., *Coscienza di Chiesa nella teologia e nella prassi*, EDB, Bologna 1989

PELLAND G., *Mistero di Cristo e Mistero della Chiesa*, Edizioni PUG, Roma 1986-87

PESCH O.H., *Il Concilio Vaticano Secondo*, Queriniana, Brescia 2005

PETRA' B., *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna 2007

PHILIPS G., *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1975

PIE'-NINOT S., *Introduzione alla ecclesiologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995

PIE'-NINOT S., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008

RAHNER K., *Chiesa e sacramenti*, Morcelliana, Brescia 1965

RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, E.P., Roma 1977

RAHNER K., *Nuovi saggi*, E.P., Roma 1972

RAHNER K., *Saggi sulla Chiesa*, E.P., Roma 1966

RAHNER K., *Sollecitudine per la Chiesa*, E.P., Roma 1982

RAHNER K., *La gerarchia nella Chiesa. Commento al capitolo III di Lumen Gentium*, Morcelliana, Brescia 2008

RAHNER K.,-FRIES H., *Unione delle chiese, possibilità reale*, Morcelliana, Brescia 1986

RAHNER H., *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, E.P., Roma 1971

RATZINGER J., *Chiesa, ecumenismo e politica*, E.P., Roma 1987

RATZINGER J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971

RATZINGER J., *La Chiesa, una comunità sempre in cammino*, E.P., Roma 1991

RATZINGER J., *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, E.P., Roma 1981

RATZINGER J., *Popolo e casa di Dio in S. Agostino*, Jaca Book, Milano 2005

RATZINGER J., *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, S. Paolo Roma 2000

RATZINGER J., *Teologia della liturgia. Opera omnia II*, LEV, Città del Vaticano 2010

ROSMINI A., *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 1966

ROUTHIER G., *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007

SABUGAL S., *Io credo. La fede della chiesa*, ED, Roma 1990

SARTORI L., *La Lumen Gentium. Traccia di studio*, Edizioni Messaggero di Padova, Padova 2011

SCHEFFCZYK L., *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998

SCHLIER H., *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1981

SCHMAUS M., *La fede della Chiesa*, vol. IV: La Chiesa, Marietti, Torino 1973

SCHNACKENBURG R., *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1978

SCHNACKENBURG R., *Signoria e Regno di Dio*, EDB, Bologna 1971

SCOLA A., *Avvenimento e tradizione. Questioni di ecclesiologia*, Ed. Un. Jaca Book, Milano 1987

SCOLA A., *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana Brescia 2005

SESBOUE' B., *Fuori della chiesa nessuna salvezza. Storia di una formula e problemi d'interpretazione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2009

SESBOUE' B., *L'avvenire della fede. La teologia del XX secolo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009

SESBOUE' B.-WOLINSKI J. (a cura di), *Storia dei Dogmi. I segni della salvezza*, vol. III Piemme, Casale Monferrato 1998

SESBOUE' B., *Invito a credere. Credere nei sacramenti e riscoprirne la bellezza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011

SEMERARO M., *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, EDB, Bologna 1996

SEMMERLOTH O., *La Chiesa sacramento di salvezza*, M. D'Auria, Napoli 1965

SINISCALCO P., *Le antiche chiese orientali. Storia e letteratura*, Città Nuova, Roma 2005

SPADARO A.- GALLI C.M. (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016

SPITERIS Y., *Ecclesiologia ortodossa*, EDB, Bologna 2003

STANCATI S.T., *Ecclesiologia biblica e dogmatica*, EDI, Napoli 2008

STUDER B., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Borla, Roma 1986

SULLIVAN F.A., *Noi crediamo la Chiesa. Lineamenti di ecclesiologia sistematica*, Piemme, Casale Monferrato 1990

SULLIVAN F.A., *Il magistero nella Chiesa cattolica*, CE, Assisi 1986

SULLIVAN F.A., *Capire e interpretare il Magistero. Una fedeltà creativa*, EDB, Bologna 1997

THEOBALD C., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2 voll., EDB, Bologna 2009

TILLARD J.-M., *Chiesa di chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989

TILLARD J.-M., *Il Vescovo di Roma*, Queriniana, Brescia 1985

WERBICK J., *La Chiesa. Un progetto ecclesologico per lo studio e per la prassi*, Queriniana, Brescia 1998

VERGOTTINI M. (a cura di), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa editrice, Milano 2005

VITALI D., *Lumen Gentium. Storia, commento, recezione*, Universale Studium, Roma 2012

VITALI D., *Verso la sinodalità*, Edizioni Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (BI) 2014

WIEDENHOFER S., *La chiesa. Lineamenti fondamentali di ecclesiologia*, S.Paolo, Cinisello Balsamo 1994

ZIZIOULAS I., *Comunione e alterità*, Lipa edizioni, Roma 2016

Documenti e interventi postconciliari del Magistero sulla Chiesa

PAOLO VI, Lettera Enciclica «*Ecclesiam suam*» (6 agosto 1964)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Dichiarazione riguardante alcuni errori circa la dottrina cattolica sulla Chiesa*» – «*Mysterium Ecclesiae*», del 24 giugno 1973. Tocca i temi della unicità della Chiesa di Cristo; dell'infallibilità di tutta la chiesa e del magistero della Chiesa; l'associazione della Chiesa al sacerdozio di Cristo.

PAOLO VI, Esortazione Apostolica «*Evangelii nuntiandi*» (8 dicembre 1975)

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica «*Slavorum Apostoli*» (2 giugno 1985)

GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica «*Christifideles laici*» (30 dicembre 1988)

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica «*Redemptoris missio*» (7 dicembre 1990)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Lettera su alcuni aspetti della Chiesa intesa quale comunione*» – «*Communio notio*», del 28 maggio 1992. Tratta dei temi della comunione ecclesiale; del rapporto tra chiesa universale e chiese particolari; del radicarsi della *communio ecclesiarum* nell'eucaristia e nell'episcopato; della unità e diversità nella comunione ecclesiale e della sua realtà nel dialogo ecumenico.

GIOVANNI PAOLO II, Lettera Enciclica «*Ut unum sint*» (25 maggio 1995)

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, «*Istruzione "In constitutione apostolica" sui Sinodi Diocesani*» (19 marzo 1997)

GIOVANNI PAOLO II, Lettera motu proprio «*Apostolos Suos*» sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze dei Vescovi (21 maggio 1998)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Considerazioni «*Il Primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*» (31 ottobre 1998)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Nota sull'espressione «Chiese sorelle»*», (30 giugno 2000)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Dichiarazione «Dominus Iesus» circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa*», (6 agosto 2000)

CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Direttorio «*Apostolorum successores*» (22 febbraio 2004)

BENEDETTO XVI, «*Discorso ai membri della Curia e della Prelatura Romana per la presentazione degli auguri natalizi*» (22 dicembre 2005)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla chiesa*» e «*Commento*» (29 giugno 2007)

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*» (03 dicembre 2007)

FRANCESCO, Esortazione Apostolica «*Evangelii Gaudium*» sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, (24 novembre 2013)

FRANCESCO, Costituzione Apostolica «*Episcopalis communio*» sul Sinodo dei Vescovi, (15 settembre 2018)

Per cominciare a riflettere e studiare ...

«Non può avere Dio per Padre, chi non ha la Chiesa per madre»

(S.Cipriano, *De Ecclesiae unitate*, 26)

«No, non separarti dalla Chiesa! Nessuna potenza ha la sua forza. La tua speranza, è la Chiesa. La tua salvezza, è la Chiesa. Il tuo rifugio, è la Chiesa. Essa è più alta del cielo e più grande della terra. Essa non invecchia mai: la sua giovinezza è eterna»

(S.Giovanni Crisostomo, *De capto Eutropio*, 6)

«Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum»

(S. Agostino, *Tractatum in Johannem*, 32,8)

«Gli Apostoli vedevano Cristo e credevano nella Chiesa che non vedevano; noi vediamo la Chiesa e dobbiamo credere in Cristo che non vediamo. Aderendo saldamente a ciò che vediamo, giungeremo a vedere colui che ora non vediamo»

(S. Agostino, *Sermo* 328,3)

«Nella totalità del suo essere essa (la Chiesa) ha per fine di rivelarci Cristo, di condurci a lui, di comunicarci la sua grazia; non esiste insomma che per metterci in rapporto con Lui. Essa sola lo può fare, e non potrà mai cessare di farlo. Non verrà mai il momento, tanto nella vita degli individui quanto nella storia dei popoli, in cui il suo compito debba o semplicemente possa finire. Se il mondo perdesse la Chiesa, perderebbe la Redenzione»

(De Lubac H., *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, pag.136)

«Amiamo la Chiesa come si ama la propria mamma, sapendo anche comprendere i suoi difetti? Tutte le mamme hanno difetti, tutti abbiamo difetti, ma quando si parla dei difetti della mamma noi li copriamo, l'amiamo così. E la Chiesa ha pure i suoi difetti: la amiamo così come la mamma, la aiutiamo ad essere più bella, più autentica, più secondo il Signore?»

(Papa Francesco, Udienza di mercoledì 11 settembre 2013)

«La Chiesa è così, è una mamma misericordiosa, che capisce, che cerca sempre di aiutare, di incoraggiare anche di fronte ai suoi figli che hanno sbagliato e che sbagliano, non chiude mai le porte della Casa; non giudica, ma offre il perdono di Dio, offre il suo amore che invita a riprendere il cammino anche a quei suoi figli che sono caduti in un baratro profondo, la Chiesa non ha paura di entrare nella loro notte per dare speranza; la Chiesa non ha paura di entrare nella nostra notte quando siamo nel buio dell'anima e della coscienza, per darci speranza! Perché la Chiesa è madre!»

(Papa Francesco, Udienza di mercoledì 18 settembre 2013)

«Non mi ribellerò mai alla Chiesa perché ho bisogno più volte alla settimana del perdono dei miei peccati, e non saprei da chi altri andare a cercarlo quando avessi lasciato la Chiesa»

«Errori nella Chiesa ce ne sono tanti. Ma la Chiesa è la Madre. Se uno ha la madre brutta, chi se ne frega! A una mamma non si chiede mica di essere perfetta per volerle bene»

(Don Lorenzo Milani, *Lettere*, Oscar Mondadori, Milano 1988)

«Don Lorenzo ci insegna anche a voler bene alla Chiesa, come le volle bene lui, con la schiettezza e la verità che possono creare anche tensioni, ma mai fratture, abbandoni. Amiamo la Chiesa, cari confratelli, e facciamola amare, mostrandola come madre premurosa di tutti, soprattutto dei più poveri e fragili, sia nella vita sociale sia in quella personale e religiosa. La Chiesa che don Milani ha mostrato al mondo ha questo volto materno e premuroso, proteso a dare a tutti la possibilità di incontrare Dio e quindi dare consistenza alla propria persona in tutta la sua dignità»

(Papa Francesco, *Discorso nella visita a Barbiana*, 20 giugno 2017)

1. Introduzione generale - struttura del corso – metodo - bibliografia

L'ecclesiologia come trattato e disciplina teologica compare in un'opera di **Giacomo da Viterbo**, il *De Regimine christiano* (1301-1302): è l'inizio di una vera e propria manualistica per l'ecclesiologia. Nel periodo patristico essa si risolveva nella stessa partecipazione alla vita della Chiesa. Le *summae* del medioevo inseriscono invece l'ecclesiologia nella più ampia teologia della Bibbia. Si ha una grande diffusione nell'epoca della Riforma e il trattato *De Ecclesia* era comunque incentrato soprattutto su quelle che erano le prerogative del Pontefice e della Curia, come ad esempio nell'opera di **Giovanni da Ragusa** *Tractatus de Ecclesia* (1431) e **Giovanni di Torquemada** *Summa de Ecclesia* (1489). Il culmine della trattazione in senso manualistico si ha con il Concilio Vaticano I, in cui, nella organizzazione dei trattati, si usa il metodo scolastico, lo stesso in uso nelle facoltà teologiche fin dalla prima scolastica. In gran parte l'idea che sottende a questi testi è l'idea di "Chiesa - istituzione", "società perfetta", "autonoma"; il metodo è di carattere apologetico. Questa linea si muoveva su tre direzioni:

1. *Via historica*: dimostrazione storica che la Chiesa romana cattolica è l'unica e vera Chiesa, perché ha a capo il Papa, successore di Pietro; la dimostrazione avveniva tramite documenti storici.

2. *Via notarum*: la Chiesa romana è la vera Chiesa perché ha conservato intatte le 4 *note*: unità, santità, cattolicità, apostolicità.

3. *Via empirica*: la Chiesa ha subito travagli e persecuzioni, nonostante tutto è rimasta fedele a se stessa: è perciò aiutata e sostenuta da Dio.

Si sottolinea soprattutto la struttura gerarchica della Chiesa, piramidale che è durata fino al Vaticano II¹.

Tra il Vaticano I e il Vaticano II prende forma il trattato *De Ecclesia*, il terzo nel piano della teologia apologetica. La teologia manualistica si divideva in *Teologia fondamentale o Apologetica* e *Teologia speciale o Dogmatica*. L'Apologetica aveva come oggetto il fatto della Rivelazione e utilizzava un metodo storico-salvifico. La Dogmatica aveva come oggetto il contenuto o i contenuti della Rivelazione, sviluppati con metodo teologico-argomentativo. L'intenzione dell'Apologetica era quella di fondare la teologia su basi inattaccabili e accettate da tutti. **Giovanni Perrone**, nelle sue *Praelectiones theologicae* fissava i punti di partenza incontestabili. La teologia è impostata in chiave polemica contro il mondo e soprattutto contro i protestanti. I trattati dell'Apologetica erano in questo ordine:

I) *De religione*. Il punto di partenza era la dimensione costitutivamente religiosa di ogni uomo. Sviluppava il discorso sulle religioni storiche, naturali (moto ascendente, dall'uomo a Dio) e rivelate (moto discendente, da Dio all'uomo). Al termine della dimostrazione, deve risultare chiaro che il cristianesimo è la religione delle religioni.

II) *De religione christiana seu de Christo legato divino*. Cristo è il perfetto Rivelatore della più perfetta delle religioni rivelate, cioè il cristianesimo rispetto a ebraismo ed islamismo. La superiorità del Rivelatore era garantita dalle sue parole, i suoi miracoli e la sua Resurrezione.

III) *De Ecclesia*. In questo trattato si spiegava che il Rivelatore ha anche stabilito uno strumento adeguato per la trasmissione della Rivelazione attraverso le generazioni: la Chiesa. L'ecclesiologia è contratta in questa dimostrazione storica, tesa a rendere la Chiesa non rifiutabile. Il principio è la necessità morale del magistero *vivo e infallibile*. *Vivo* perché la religione naturale è "morta", ha svolto il suo compito. *Infallibile* perché è uno strumento tecnicamente testato: si tratta del Magistero, non del popolo. Il cuore del trattato è la dimostrazione storica: Cristo istituì la Chiesa come *società perfetta* (cfr. Roberto Bellarmino). Società *propriamente detta* ("come la Repubblica

¹ Cfr. CONGAR Y, *L'Eglise de st. Augustin a l'époque moderne*, ed. du Cerf, Paris 1970
BALTHASAR H. U. Von, *Abbatere i bastioni*, Borla, Roma, 1966

di Venezia”); *gerarchica; monarchica*. Di conseguenza solo la Chiesa di Roma è la Chiesa fondata da Cristo.

IV) *De constitutione Ecclesiae*. La Chiesa, col Papa al vertice, e sotto di lui i vescovi. Si conclude con l’affermazione «**extra Ecclesia nulla salus**», interpretato in chiave apologetica.

V) *De locis theologicis* enumera i *luoghi* in cui è contenuta la Rivelazione: cioè la S. Scrittura e la Tradizione.

Conclusa questa dimostrazione discendente, che può essere ripercorsa con logica stringente, abbiamo la cerniera tra la teologia apologetica e la dogmatica: il trattato *De fide*. Nei trattati dogmatici si presentano tutti gli elementi della fede cristiana. Il metodo teologico cattolico, contrapposto alla metodologia protestante del *sola Scriptura*, si fonda su dieci *loci theologici*, utili per costruire una *demonstratio catholica*. Il concilio di Trento ne individua dieci.

I due luoghi teologici *costitutivi*
(*depositum fidei*) sono:
1) Sacra Scrittura; 2) Tradizione;
Seguono tre luoghi *interpretativi*:
3) Chiesa cattolica;
4) Concili;
5) Chiesa romana;

I luoghi teologici propri includono anche:
6) Padri;
7) Teologi scolastici;
Infine, ci sono tre *loci theologici alieni*:
8) Filosofia;
9) Storia;
10) Ragione umana

A partire dal Concilio Vaticano I, i *loci* si riducono ai primi due, perché gli altri sono tutti riassorbiti nell’*infallibilità papale*. Si noti che la Chiesa romana (punto 5) si interpretava non tanto come popolo soggetto di trasmissione, ma come Magistero competente: Papa, Concilio, Vescovo nella sua Chiesa particolare. I punti 3, 4 e 5 si riducono al Magistero che trasmette una Rivelazione depositata, ormai fissata, unicamente da credere (concezione *quantitativa* della Rivelazione). Nella Chiesa si distinguono bene due livelli: la Chiesa docente e la Chiesa discente.

Linee guida per il nostro corso a partire dal rinnovamento conciliare

La cultura profana, nell’analisi del fatto *Chiesa*, non va oltre l’aspetto umano, visibile di una società mondiale, bene inquadrata, di uomini uniti dalle credenze, dal culto, da interessi filantropici, più spesso guidati da propositi di proselitismo e di prestigio.

La fede, al contrario, pur nell’aspetto della visibilità, vi scorge una **realtà-mistero**, nascosto in Dio, rivelato ed operante nella storia - “*Egli ci ha fatto conoscere il mistero della Sua volontà, secondo quanto Lui aveva prestabilito*” (Ef 1, 9) - di un popolo ancora peccatore in attesa della propria redenzione “*che Dio si è acquistato per la lode della sua gloria*” (Ef 1, 14). Sotto questo aspetto la Chiesa entra nella storia della salvezza, costituendosi come terzo momento. È tipico infatti della teologia dell’evangelista Luca sottolineare tre momenti nella storia salvifica: l’Antico Testamento, il **tempo del Padre**: “*La legge ed i Profeti fino a Giovanni; da allora in poi viene annunciato il Regno di Dio*” (Lc 16,16). Il Regno di Dio però nel Nuovo Testamento ha due fasi: una nel tempo, l’altra fuori e dopo il tempo. La prima è la fase storica che va dalla nascita del Cristo al giudizio universale; la seconda è la fase escatologica che inizia con il giudizio universale.

Nella prima di queste due fasi l’evangelista Luca scorge, a sua volta, due periodi: il primo è quello della vita normale di Cristo, che si può definire come secondo tempo della storia salvifica, il **tempo del Figlio**, il quale con la sua predicazione, la sua azione su Satana, i suoi miracoli, la formazione della comunità, rende presente il Regno di Dio “*Se scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è giunto fra voi il Regno di Dio*” (Mt 12,28). “*Il Regno di Dio è in mezzo a voi*” (Lc 17,21). Il secondo periodo della fase storica si colloca tra la Pentecoste e la Parusia finale del Cristo: **tempo dello Spirito** e quindi propriamente **tempo della Chiesa**.

Tre sono gli eventi che ne segneranno gli inizi:

1. **il sacrificio di Gesù**, che fonda la comunità della Nuova Alleanza: “*Bevetene tutti perché questo è il mio sangue dell’Alleanza*” (Mt 26,28) “*della Nuova Alleanza del mio sangue*” (Lc 22,20; 1Cor

11,25). Il sangue di Cristo sigillerà l'alleanza con il nuovo popolo, annunciata dai profeti (Ger 31,31 ss.; Ez 36,25-28), così come il sangue delle vittime aveva sigillato l'alleanza con l'antico popolo (Es 24,4-8);

2. **la sua resurrezione**, dopo la quale Egli riunirà in Galilea il gregge dei suoi (Mc 16,7; Mt 27,7);

3. **la rovina di Gerusalemme dell'anno 70**, della quale Gesù aveva detto: "Gerusalemme, Gerusalemme, la vostra casa vi sarà lasciata deserta" (Mt 23,37). Essa è, al tempo stesso, segno della sostituzione della Chiesa al popolo giudaico e annunzio del giudizio finale.

A questa realtà sopra accennata, i primi cristiani di lingua greca hanno dato il nome biblico di Εκκλησια. Nel greco profano Εκκλησια, da cui il vocabolo *chiesa*, designa l'assemblea del δειμος, del popolo come forza politica (At 19,32-39). Nei Settanta, invece, la parola designa **una assemblea convocata per un atto religioso, spesso culturale** (Dt 23; 1Re 8; Sal 22,26): corrisponde all'ebraico *qàhà'*, usato per designare le varie assemblee del popolo eletto prima dell'esilio e l'assemblea liturgica al tempo dei Re e dopo l'esilio. Ma se Εκκλησια traduce sempre *qàhàl*, quest'ultima parola è resa talvolta con altri vocaboli, specialmente συναγωγη, che per lo più traduce il termine *edàh*, assemblea. Chiesa e sinagoga sono due termini pressoché sinonimi (Gc 2,2). Si opporranno solo quando i cristiani, per distinguersi appunto dagli Ebrei, useranno il termine Chiesa.

La scelta di Εκκλησια da parte dei Settanta è stata suggerita soprattutto dalla etimologia: questo termine venendo da εκκαλεω (chiamo da, convoco), indicava di per sé che Israele, il popolo di Dio, era il raduno degli uomini convocati dall'iniziativa divina e si collegava ad un'espressione sacerdotale in cui era espressa l'idea di chiamata: *Kletè haghìa*, traduzione letterale di *miqrah godeš*, "convocazione sacra" (Es 12,6; Lev 23,3; Nm 29,1). È naturale che Gesù, fondando il nuovo popolo di Dio, in continuazione del primo, l'abbia designato con un nome biblico della assemblea religiosa, nome reso con Εκκλησια: "*Fundabo ecclesiam meam*" (Mt 16,18). Così pure la prima generazione cristiana, cosciente di essere il nuovo popolo di Dio (1Pt 2,10), prefigurato dalla "*Chiesa del deserto*" (At 7,38), ha adottato un termine che venendo dalle Scritture, era idoneo a designarla come "*Israele di Dio*" (Gal 6,16).

Il termine εκκλησια, inoltre, presentava il vantaggio di includere il tema dell'appello che Dio rivolge gratuitamente in Gesù Cristo prima ai Giudei, poi ai pagani, per formare la "*convocazione santa*" degli ultimi tempi (cfr 1Cor 1,2), i "*chiamati ad esser santi*" (Rom 1,7; cfr Ef 1,3ss.; 2Tim 1; 9).

Seguendo questa linea, il Concilio Ecumenico Vaticano II nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (LG), presenta la Chiesa, come convocazione dei figli dispersi (Gv 11,52), degli uomini beneficiari della salvezza in Gesù Cristo (At 2,47). Con queste parole descrive il disegno divino, che concepito "*fin da prima della creazione del mondo*" (Ef 1,4), prepara la realtà della comunità dei suoi figli: «*i credenti in Cristo (il Padre) li ha voluti chiamare nella santa Chiesa, la quale, già prefigurata sin dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica Alleanza, e stabilita "negli ultimi tempi", è stata manifestata nell'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli*» (LG 2 b).

2. La Chiesa nella storia della salvezza

1a. Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria

Nella dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, al n 4 riguardante la religione giudaica si dice: «*La Chiesa di Cristo riconosce che gli inizi della sua fede si trovano nei patriarchi, in Mosè e nei profeti. Riconosce che tutti i fedeli cristiani sono inclusi nella vocazione di questo patriarca e che la salvezza della Chiesa è misticamente prefigurata nell'esodo del popolo eletto dalla terra di schiavitù. Per questo la Chiesa non può dimenticare che ha ricevuto la rivelazione dell'AT per mezzo del popolo con il quale Dio si è degnato di stringere l'antica alleanza*». Per questo noi partiamo dall'AT. Quindi nell'Israele dell'Antico Testamento è **misteriosamente prefigurata** la Chiesa del Nuovo (LG 9 parla di «*preparazione e figura*»); inoltre la Chiesa esprime l'identità dell'unico popolo di Dio: noi siamo «*innestati*» nella vocazione e missione di Israele. Nell'AT siamo in questione noi stessi.

Per esprimere il concetto di Chiesa l'AT possiede diversi nomi e concetti tutti ripresi nel NT. Ognuno di essi rappresenta una dei molteplici aspetti della medesima realtà ecclesiale che soltanto tutti insieme possono dirci cosa è la **Chiesa**.

Il popolo di Dio

In adempimento alla promessa dell'AT (Am 9,11ss) nel NT Dio si preoccupa “*di trarre dai pagani un popolo riservato al suo Nome*” (At 15,14ss), in cui “*egli sarà il loro Dio ed essi saranno il suo popolo*” (2Cor 6,16). Nei passi del NT dove si parla di “*popolo di Dio*” si tratta sempre di citazioni tratte dall'AT e dette dell'antico Israele; inoltre il vocabolo greco λαός = popolo (ebr. 'am) è divenuto termine tecnico per connotare Israele che come popolo di Jhwh si distingue dai pagani. Il vocabolo ebraico 'am include l'idea di parentela, di legame tribale, quindi di comunione di vita e di destino; il connazionale, in quanto membro di una grande famiglia, è fratello. Nelle religioni dei nomadi, essenziali per capire Israele, la **divinità è come imparentata** con il gruppo che la venera, è il padre dell'uomo. Nella storia di Israele Jhwh è colui che ha fatto un patto (*berit*) con un gruppo umano, egli è poi il redentore (*go'el*) d'Israele perché deve dimostrarsi come il suo più prossimo parente responsabile.

Per la sua origine nomade nel concetto di Dio è implicito anche il concetto di «*popolo peregrinante di Dio*». Il Dio d'Israele è il Dio dell'esodo (Ernst Bloch) e il suo popolo è tale in quanto raggiunge la sua unità perché segue lo stesso Dio. Inoltre, il popolo di Dio, in quanto truppa di Jhwh, è l'*esercito* da condurre alla guerra e Dio in quanto suo capo è un Dio guerriero. Tale aspetto agonale si trova in tutti gli stadi e gli strati dell'AT tanto che il Wellhausen ha potuto dire che “*il campo di battaglia era anche il più antico santuario di Israele*”. L'intera storia di Israele viene presentata come una *guerra santa*. Tale aspetto è un valido fondamento per la concezione cristiana della *militia christiana* della Chiesa militante.

La federazione delle tribù

Israele, il popolo di Dio è e rimane il popolo delle **dodici tribù**. Paolo in At 26,6s dice che “*si trova davanti al tribunale a motivo della speranza fatta da Dio ai nostri padri, e di cui le dodici tribù sperano di vedere il compimento*”. La Chiesa del NT, come Israele di Dio è il nuovo popolo delle dodici tribù, fondata e rappresentata dai dodici apostoli. Israele alla fine dei tempi può presentarsi nuovamente, in senso pieno, come il popolo delle dodici tribù. Fondamento di questa caratteristica è l'origine nomade del popolo: i nomadi per se stessi non possono formare uno stato. L'organizzazione statale di Israele è qualcosa di sedentario e accidentale. I nomadi inoltre possono muoversi soltanto in piccoli gruppi. Allo stesso modo nel NT la Chiesa si concretizza nelle diverse comunità familiari. Le famiglie poi sono unite tra loro e formano delle stirpi che a loro volta possono raggrupparsi in tribù. Diverse tribù poi a seconda dei motivi aspirano a riunirsi in

confederazione. Il numero dodici delle tribù d'Israele ci lascia desumere solo che le tribù elencate di volta in volta dovevano rappresentare la **totalità** d'Israele.

La parentela tra queste tribù è considerata in base ad un sistema genealogico: tutte quante hanno il loro padre come in Giacobbe-Israele: Israele è la casa, cioè la famiglia di Giacobbe. La diversità consiste nella maternità secondo le donne di Giacobbe: Lia, Rachele, le schiave Zilfa e Bilha. A partire da M. Noth la confederazione delle dodici tribù è detta *anfizionia* con cui si intende «*l'unione antichissima di più genti o tribù in una lega sacra, con un santuario comune come punto di riferimento*». Ognuna di queste tribù aveva un santuario, ma quello comune per le tribù di Israele era costituito dall'arca dell'alleanza. Il santuario comune implica anche una fede comune: la fede nel Dio dei padri e del padre, cioè la fede in Jhwh, il Dio d'Israele. Di questa fede comune fanno parte pure comuni abitudini culturali e principi giuridici. E' dunque una *comunità di fede, di culto e di diritto*. Di fronte ai pericoli diventava comunità di azione, guerriera. Israele etimologicamente significa «*Dio combatte*».

Il resto santo

Quanto detto ci ha fatto intravedere che Israele era e sarà sempre un'**entità ideale**; Israele, in quanto popolo di Dio e anzitutto e in ultima analisi, un postulato teologico. Il popolo viene rappresentato da un numero qualsiasi di cittadini, dai singoli individui. Il singolo, quando si parla di alleanza, non è mai se stesso bensì sempre *pars pro toto*. Questo significa che il concetto di popolo d'Israele, visto nell'ottica dell'alleanza, è astratto dalla categoria del tempo, è atemporale. Il popolo di JHWH è un'entità spirituale, aperta. Con ciò tocchiamo quello stato di cose che l'ecclesiologia biblica ha definito con il termine **resto**. Il *resto* conserva sempre in sé la vita e la promessa della comunità. Col *resto* si recupera quella realtà spirituale che solo mediante una continua concentrazione e riduzione può essere garantita: la salvezza non avviene solo *nella* disgrazia ma anche *mediante* essa. Così al tempo di Isaia gli scampati all'invasione assira sono il *resto che sussiste ancora*. Un secolo dopo, i sopravvissuti alla distruzione di Gerusalemme formano come scampati il *resto d'Israele*. Lo stesso vale per il *resto* come entità futura: i salvati definitivamente dal giudizio e attraverso il giudizio abitano attorno al Messia sul Sion della fine dei tempi.

Costitutivo per la tematica del *resto* è l'aspetto della scelta e della divisione, del giudizio come crisi. Da Abramo prese inizio un processo di riduzione ed eliminazione che si sviluppa lungo tutta la storia dei patriarchi, cosicché la casa di Giacobbe può essere detta un *resto* e una *schiera di salvati*. Il nucleo essenziale dell'idea di *resto* si ha là dove si parla dell'elezione di Israele; in quanto viene eletto Israele è posto come *resto d'Israele*. In seguito il *resto* è costituito dagli *scampati e salvati* in virtù dell'amore benevolo di Dio, dai *poveri* umili lasciati sussistere. I credenti sono coloro che ritornando si rivolgono a Jhwh e vi aderiscono. Per questa decisione, secondo Paolo, l'Israele secondo lo spirito si distingue dall'Israele secondo la carne. Il *resto* sarà ciò che l'intero Israele avrebbe dovuto essere. Ed è quindi il vero Israele! Mentre la totalità del popolo cerca una sicurezza umana, solo il *resto* confida solo in Jhwh e gli tributa la gloria che gli compete. Il *resto* vive *sola fide* e *sola gratia*. Il *resto* poi non è l'ultima cosa, esso deve diventare una *semenza santa*. Esso è pertanto la cellula del nuovo, il popolo dei santi dell'Altissimo, la Chiesa divenente.

La diaspora

Il *resto* si compone dei salvati. Ma salvati a quale fine? Dal crollo del regno del Nord e di quello del Sud e dalla deportazione Israele è più o meno nella *dispersione*, è nella **diaspora** (come dicono i LXX). Per diaspora si intendono gli ebrei che vivono fuori dalla Palestina ed implica l'idea di una minoranza religiosa che vive nell'ambito di un'altra comunità religiosa. La diaspora resta perciò una delle forme di apparizione del popolo di Dio. Ciò vale anche per il NT: LG 13 dice che «*in tutte le nazioni della terra è radicato un solo popolo di Dio, i suoi membri, in quanto stranieri della diaspora costituiscono le dodici tribù nella dispersione*».

L'essere straniero di Israele corrisponde alla sua essenza più profonda, esso è il popolo peregrinante di Dio anche quando abita la terra promessa (che è il paese di Jhwh): l'essere-straniero è avvertito come la situazione umana e quindi ecclesiologica fondamentale. Tale è poi anche la situazione del cristiano che vive in questo mondo come un tempo Israele viveva in Egitto, cioè come *pellegrino e straniero*. Inoltre la dispersione è la conseguenza e l'attuazione del *bando*, del giudizio di Dio. La diaspora d'Israele nel deserto è la triste conseguenza del peccato visto come rottura dell'alleanza. Comunque questo giudizio non è la parola definitiva: l'attività giudicatrice di Dio è orientata anche qui alla salvezza; il popolo purificato dall'esilio sarà raccolto definitivamente e per sempre. L'Israele della fine, raccolto dal resto disperso, come popolo delle dodici tribù ricostituito, sarà uguale all'Israele delle origini. Ciò rimane anche nel NT: Gesù è morto per ricondurre a unità i dispersi figli di Dio, ma solo al suo ritorno la riunione degli eletti diverrà realtà visibile.

Tuttavia già su questa terra opera l'*istituto della sinagoga* che deve il suo sorgere alla situazione di esilio e diaspora. La sinagoga è il luogo di riunione dei dispersi e punto centrale delle comunità locali. Così la comunità da questo momento viene costituita dall'ascolto della parola dell'AT di Dio, in quanto parola della storia, della promessa e della legge. In questo modo la comunità domestica del NT riceve una nuova giustificazione veterotestamentaria.

La comunità culturale

Su questo punto concordano l'ecclesiologia dell'AT e del NT: nonostante le comunità locali non va mai perduta l'idea della grande comunità d'Israele. Il popolo di Dio è una realtà sussistente e da realizzare già nel presente. Così lo scritto sacerdotale pensa Israele come la grande **comunità culturale** che abbraccia tutte le dodici tribù. Si tratta di una comunità religiosa e non nazionale. Il prototipo della comunità è il popolo delle dodici tribù che, accampato nel Sinai, si organizza attorno alla tenda della rivelazione e di là parte per altre mete. L'assemblea del Sinai si presenta così, come l'esemplare immagine primitiva della comunità culturale.

Quattro elementi costitutivi rendono Israele una *comunità culturale*: 1) la comunità deve la sua esistenza alla chiamata di Jhwh (perciò è la Chiesa del Signore); 2) la comunità si schiera attorno a Jhwh (il popolo di Dio si accampa intorno alla tenda della rivelazione o dell'incontro); 3) Jhwh si manifesta in mezzo alla comunità e per la comunità e li manifesta la sua volontà; 4) la comunità è comunità culturale perché si raccoglie per l'attività culturale.

Questo vale anche per la Chiesa neotestamentaria nella sua funzione di comunità universale e locale: Dio che l'ha radunata diviene presente in essa per comunicarsi personalmente nella parola rivelatrice e nel sacramento santificatore.

La città santa

Da Jhwh traggono origine anche il **tempio, Sion e Gerusalemme**: questi concetti vengono usati come sinonimi, luogo della presenza di Dio e delle sua rivelazione. Nel progetto ideale del nuovo popolo delle dodici tribù il **santuario di Sion** appare come l'unico centro portante e può essere considerato come il punto terminale dell'intera storia israelitica. Dalla fine dell'esilio Israele e Gerusalemme coincidono. Sion e Gerusalemme vengono usati come sinonimi o paralleli di Israele, Giacobbe, popolo di Jhwh e comunità di pii. Nel Deuteronomio gli stessi esiliati vengono detti *Sion*: già nell'AT, quando si parla della città di Dio, non si ha in vista un dato puramente storico-geografico; **Gerusalemme non è un luogo ma un'idea**. La città non è più un concetto geografico o giuridico, ma un simbolo del popolo di Dio, in cui viene personificata la comunità intera in tutto il mondo e in ogni tempo.

Tuttavia Gerusalemme è importante anche come realtà spazio-temporale e come idea teologica: Sion è il *centro e il punto di raccolta dei dispersi*. Per il giudaismo la **città santa** è insieme la **città madre** di tutti gli Israeliti. Sion-Gerusalemme è soprattutto il punto finale che costituisce la realizzazione della grande assemblea della fine dei tempi: *“In quel giorno si suonerà*

la grande tromba e verranno coloro che erano perduti nel paese di Assur... e adoreranno Jhwh a Gerusalemme". Qui è espressa l'attesa di una nuova e migliore Gerusalemme creata solo dall'azione salvifica e redentrice di Dio. Quest'attesa costituisce il punto di aggancio per la concezione della **Gerusalemme celeste**: quanto più disperata si presenta la situazione del presente tanto più elevata diviene l'attesa.

L'idea della città trascendente di Dio è fondata nella teologia veterobiblica di Sion. Nell'AT, tenendo conto dell'ecclesiologia veterotestamentaria devono rilevarsi diversi motivi mitici connessi al tema di Sion-Gerusalemme: 1) Sion è il monte eccelso; 2) a tale idea sono connesse le concezioni del paradiso; 3) in quanto monte di Dio e giardino del paradiso, Sion-Gerusalemme è il centro dei popoli; 4) Sion-Gerusalemme è invincibile e imprendibile.

Questa città è luogo di sicurezza e rifugio, salvezza e patria e come tale assicura due necessità fondamentali dell'uomo: la salvezza e la comunione così come il bambino attende ciò dalla madre. L'AT paragona Gerusalemme ad un madre; allo stesso modo il NT parla di **madre Chiesa**: la Gerusalemme di lassù è la nostra madre. Nel NT Gerusalemme è e rimane immagine e simbolo della Chiesa come popolo di Dio. Insieme, come nuova Gerusalemme, la Chiesa non è altro che la Gerusalemme di cui si parla nelle profezie dell'AT, cioè una realtà apocalittico-escatologica.

Il regno di Davide

La città di Dio è al tempo stesso la città di Davide; Davide conquistandola l'ha resa sua proprietà personale e patrimonio regale della sua dinastia. Il santuario di Sion è divenuto col tempo il palladio della confederazione delle tribù, il tempio del regno, Nella misura in cui l'elezione di Gerusalemme e di Davide vengono viste congiuntamente, il re davidico (quindi il Messia) diventa il re di Sion, e la sede di Dio diventa il trono del re. Con il regno, Israele, e quindi la Chiesa veterotestamentaria, si presenta nella nuova forma organizzativa del **regno** e quindi della **nazione** e dello **stato**. Per gli orientali infatti gli stati sono regni.

L'unione delle tribù nella formazione di uno stato ebbe conseguenze ecclesiologiche importanti ancora oggi quali: 1) l'originaria autonomia e libertà delle tribù andò gradualmente scomparendo: nacque uno stato dinastico con un esercito stabile; 2) tale dissoluzione comporta una trasformazione dell'intera struttura sociale della nazione: sorgeva uno strato superiore di possidenti e più tardi di impiegati reali mentre gran parte del popolo cadeva in povertà; 3) vi era pure un processo di secolarizzazione: con il divenire di Israele uno stato come gli altri alla fede subentrava sempre più il calcolo politico-militare; 4) poiché si diede più importanza all'unità geografica che a quella di sangue si sviluppò una popolazione mista e ciò poneva in discussione la posizione privilegiata di Israele come popolo di Dio.

In realtà anche lo stato nel complesso della storia di Israele è una forma di apparizione transitoria del popolo dell'alleanza. L'epoca davidico-salomonica ha potuto essere trattata come un'*epoca ideale per Israele*. Nel regno davidico si sono realizzate le promesse fatte ai padri; per questo si spera nel rinnovamento del regno davidico.

Le due case d'Israele

Dopo la morte di Davide il regno si divise in regno del Sud e in quello del nord, si ebbero le *due case d'Israele*. Sorsero i due stati autonomi di Giuda e di Israele. Anche da questa divisione derivano aspetti particolari per la situazione concreta della Chiesa cristiana. Lo scisma da un lato è visto come la conseguenza della defezione umana (in particolare di quella del re: punizione per il peccato di idolatria di Salomone e per l'intransigenza di suo figlio Roboamo), dall'altro come punizione voluta da Jhwh e quindi da accettarsi senza resistenza. Israele tuttavia non ha mai posseduto l'unità compatta di un monolite; per la sua natura è una **confederazione di diverse tribù**. L'unità del regno con Saul, Davide e Salomone si poté avere solo in modo transitorio. La discendenza di Abramo e Giacobbe, secondo il codice sacerdotale, doveva diventare dei popoli, anzi una **comunità di popoli**.

A questo pluralismo etnico-tribale corrisponde un pluralismo teologico di tradizioni: ogni tribù ha le sue tradizioni e quindi una specifica teologia e spiritualità. Si tratta perciò di una unità nella molteplicità e di una molteplicità nell'unità: nonostante il dualismo politico e le diverse tradizioni, ci si sente sostanzialmente *uniti come fratelli* nella fede nell'unico Dio. Al di sopra di tutte le lacerazioni politiche del tempo dei re, rimane viva l'idea religiosa dell'unione delle dodici tribù, di cui si attende la ricomposizione. Questa ricomposizione equivale ad una nuova creazione per cui è un'azione salvifico-escatologica di Jhwh, che sarà preceduta dal giudizio. Solo dopo tale giudizio avverrà la riunione di Israele e Giuda.

Nel NT questo principio di unificazione è in fondo un'entità escatologica: l'**Agnello** sacrificato e glorificato, che è insieme il *leone di Giuda*, la *radice di Davide*, attorno al quale si raccoglieranno per sempre le dodici tribù di Israele.

Il regno di Dio

L'idea di regno di Dio è profondamente radicata nell'AT; tuttavia esso non può essere identificato immediatamente con il popolo di Dio. Il concetto ebraico e greco di regno di Dio più che il regno di per sé indicano la regalità di Dio. Tuttavia poiché Jhwh è re d'Israele in modo speciale, a ragione Israele può essere detto il reame di Jhwh. Gerusalemme è quindi la sede del trono regale di Jhwh; il re davidico come rappresentante di Jhwh partecipa della regalità di Dio. Questa regalità universale e onnicomprensiva di Dio, che si estende in modo particolare su Israele, è in primo luogo un fatto presente che si fonda sulla virtù salvifica redentrice di Jhwh che è visto come creatore e redentore. Israele è stato redente nell'episodio del mar dei giunchi e così egli come popolo accetta volontariamente il dominio di Dio sottomettendosi alla sua volontà. La regalità di Jhwh è una presenzialità vissuta nel culto (cfr. salmi di intronizzazione). Si attende però sempre la manifestazione definitiva della gloria e della sovranità di Dio. Anche in questo caso A e NT sono vicini: anche nel NT il regno di Dio è un fatto simultaneamente già presente in incognito e ancora assente, e come tale è concepito ancora come fatto che **viene**.

1b. Forme della ecclesiologia veterotestamentaria

Popolo di Dio

Come abbiamo visto, il punto di partenza per un'indagine di tipo biblico ci è offerto dal testo di LG 2 che parla di *prefigurazione* della Chiesa fin dalle origini nella creazione di Adamo e poi di *preparazione* della Chiesa nella storia di Israele. In certe strutture dell'Israele dell'A.T. già si può scorgere un'immagine della Chiesa. In *Nostra Aetate* n. 4 si ha la relazione di inclusione del nuovo popolo di Dio con l'antico popolo frutto della vocazione di Abramo.

L'essere **popolo di Dio** implica una **doppia formalità**: il **dono** e l'**impegno**, quindi un *indicativo* ed un *imperativo*, una dialettica di *memoria (il già)* e di *attesa (il non ancora)*. Questa duplice formalità costituita dai doni e dall'impegno la si trova in Rm 9,4-5. Per penetrare teologicamente nel concetto di popolo di Dio il punto di partenza può essere solo quello della

elezione. **L'elezione**, è un dono libero da parte di Dio che si dà nella sua trascendenza. Ne vediamo i tratti principali. L'elezione gratuita da parte di Dio esprime il dono fondamentale di Dio. Questo tema è presente un po' dappertutto nella Bibbia, in maniera sia implicita sia esplicita: gratuità e amore in senso globale e dinamico, ma anche fedeltà alle varie alleanze e promesse fatte ai padri da Dio. L'iniziativa è sempre da parte di Dio, il quale ha scelto Israele per affidarle una missione salvifica per tutti gli altri popoli della terra.

Fonte Deuteronomistica (Dt): è la più tardiva e qui si trova il concetto di elezione già in modo sviluppato. I testi sono molti, in particolare:

- 4,35-38²: Mosè dice che Dio ha scelto il suo popolo, perché lo ama e ha voluto mantenere la promessa fatta ai padri. Nel discorso di Mosè, elezione e liberazione vengono presentati insieme, ma, oltre a parlare del dono, Mosè richiama l'attenzione sulla necessità dell'impegno a seguire la legge di Dio. Gli elementi sono due: 1) la gratuità dell'elezione da parte di Dio che ama e 2) la fedeltà di Dio ai padri. (cfr. anche Dt 4,20; 26,7 e 5,2-3).

- 7,6-10³: è presente anche qui la doppia modalità della elezione come dono per una missione da svolgere; sono enumerati i due motivi per i quali la fede di Israele ritiene di aver ricevuto il dono della elezione: 1) **amore gratuito di Dio trascendente**; 2) **la fedeltà di Dio all'alleanza**. L'iniziativa è da parte di Dio, che senza tenere conto dei meriti e qualità naturali di Israele lo ha scelto perché sia il suo popolo in ordine ad una missione salvifica. Sebbene Israele più volte è tentato di appoggiarsi ad altri idoli, Dio non cessa, anche attraverso i suoi profeti, di ricordare il suo amore e che l'elezione è un dono immeritato di Israele. In virtù di questa elezione Israele entra in un rapporto di appartenenza a Dio espresso col concetto di consacrazione o santità del popolo.

Il concetto teologico di elezione non è mai arrivata nei profeti ad una formulazione teologica, si tratta piuttosto di immagini e figure adoperate dai profeti per spiegare il rapporto di Dio col suo popolo (Am 3,2.; Os 2,4-25; 11,1-4; Mi 6,2-6; Is 5,1-7; Ez 16,1-63).

Amos: L'infedeltà del popolo fa riflettere i profeti: *"Soltanto voi ho eletto fra tutte le stirpi della terra, perciò vi farò scontare le vostre iniquità"* (3,2). Insiste sull'elezione che Israele interpreta temerariamente, elezione dalla quale scaturisce un rapporto di reciprocità. Il dono di elezione diventa, quindi, esigenza di condotta morale. L'elezione implica un carattere bilaterale di appartenenza mutua ed esclusiva. Per la elezione di Dio Israele è suo popolo, suo possesso personale; Jahwé è invece per Israele il suo unico Dio: in questo versetto è radicato il fondamento ultimo del monoteismo israelitico. Anche in Amos appare la doppia modalità, anche se più implicitamente, dell'elezione come un dono più che una garanzia di protezione incondizionata, e della condotta morale degna del popolo.

² Dt 4,33-38: *"Ci fu mai un popolo che abbia udito la voce di un Dio parlare dal fuoco, come l'hai udita tu, (il dono da parte di Dio), o che rimanesse vivo? O ha mai tentato un dio di andare a scegliersi una nazione in mezzo a un'altra con prove, segni prodigi e battaglie, con mano potente e braccio teso e grandi terrori, come fece per voi il Signore vostro Dio in Egitto, sotto i vostri occhi? Tu sei diventato spettatore di queste cose, perchè tu sappia che il Signore è Dio e che non ve n'è altri fuori di lui (impegno della fede monoteistica). Dal cielo ti ha fatto udire la sua voce per educarti; sulla terra ti ha mostrato il suo grande fuoco e tu hai udito le sue parole di mezzo al fuoco. Perchè ha amato i tuoi padri, ha scelto la loro posterità e ti ha fatto uscire dall'Egitto con la sua stessa presenza e con grande potenza, per scacciare dinanzi a te nazioni più grandi e più potenti di te, per farti entrare nel loro paese e dartene il possesso, come appunto è oggi"*.

³ Dt 7,6-10: *"Tu infatti sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto (elezione) per essere il suo popolo (missione) privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra. Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perchè siete più numerosi di tutti gli altri popoli - siete infatti il più piccolo di tutti i popoli -, ma perchè il Signore vi ama e perchè ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re di Egitto. Riconoscete dunque che il Signore vostro Dio è Dio (accettazione della fede monoteistica), il Dio fedele, che mantiene la sua alleanza e benevolenza per mille generazioni, con coloro che l'amano e osservano i suoi comandamenti, ma ripaga nella loro persona coloro che lo odiano, facendoli perire; non concede una dilazione a chi lo odia, ma nella sua stessa persona lo ripaga"*.

Osea: Nel descrivere i rapporti fra Dio e il suo popolo ricorre all'immagine della “*sposa prediletta*”, che però diventa infedele (2,4-25), e in un secondo momento utilizza l'immagine del giovanetto prediletto e amato che tuttavia si allontanava sempre più (11,1-4).

Michea: Mentre Jahwè lotta col suo popolo, in cui si alternano la memoria dei privilegi e la minaccia, Michea colloca il dono dell'elezione in cui Dio si compromise per condurre il popolo dalla schiavitù alla terra promessa. Fa', perciò, un elenco dei benefici di Jhwh al popolo e delle esigenze che Dio richiede al suo popolo eletto (6,2-6).

Isaia: Siamo nel proto-Isaia, che rappresenta Israele nella “*vigna eletta*”. Il Signore della vigna aspettò i frutti, ma essa fece uva selvatica e la punizione non si fece aspettare: “*renderò la vigna un deserto, non sarà potata né coltivata, e vi cresceranno rovi e pruni*”. Si tratta dell'allegoria del tema dell'elezione a cui non corrispondono i frutti attesi: “*Ebbene, la vigna del Signore degli eserciti è la casa di Israele; gli abitanti di Giuda la sua piantagione preferita. Egli si aspettava giustizia ed ecco spargimento di sangue, attendeva rettitudine ed ecco grida di oppressi*” (5,1-7). Il pensiero centrale di questo canto è il mistero della elezione non corrisposta da parte di Israele. Questo tema sarà ripreso e riaffermato in Ger 2 e 5.

Ezechiele: Anche in questi appare il tema della vigna. Tuttavia ci riferiamo al cap. 16 dove l'elezione è vista come **dono gratuito**, dove Jhwh sceglie Israele come sua sposa (gratuità del dono) e lo fa con gratuità, ma la sposa, come risposta cade nell'infedeltà. Israele è simbolicamente rappresentato dalla fanciulla abbandonata, che Dio passandole vicino sposa, ma lei risulta infedele. Dio, però, non risponde allo stesso modo e rimane fedele nonostante la *bella vita* della sposa. Nel suo linguaggio simbolico l'allegoria di Ezechiele è eloquente nel sottolineare la gratuità dell'elezione di Israele e degli altri benefici ricevuti.

La teologia considera l'elezione in quanto azione di Dio trascendente, che gratuitamente si sceglie il suo popolo dagli altri popoli della terra; nei suoi effetti che sono: a- *Israele è anzitutto creazione di Dio*⁴, b- *diventa proprietà di Dio*, che Jhwh si è acquistato col suo intervento di salvazione, c- in virtù di questa scelta e separazione dagli altri popoli Israele è il “*popolo santo*”, che Jhwh considera come cosa sua. Questa doppia formalità vede: da una parte l'azione di Dio, che è gratuita e trascendente, dall'altra gli effetti in Israele, che deve realizzare una vita degna di questa elezione: vita santa, consacrata a Dio.

- Dio si è **acquistato** Israele e lo ha **riscattato**: “*Piombano sopra di loro la paura e il terrore; per la potenza del suo braccio restano immobili come pietra, finché sia passato il tuo popolo, Signore, finché sia passato questo tuo popolo che ti sei acquistato*” (Es 15,16); “*Per questo di' agli Israeliti: Io sono il Signore! Vi sottrarrò ai gravami degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi libererò con braccio teso e con grandi castighi*” (Es 6,6).

- Dio ha **segregato** il suo popolo: “*Vi darò un paese in proprietà dove scorre latte e miele. Io, il vostro Dio, vi ho separati dagli altri popoli della terra (...) sarete santi per me, perché io, il Signore, sono Santo...*” (Lv 20,24-26). E' un'idea di santità ontologica staccata dal profano.

- Dio ha **consacrato** Israele: “*Tu infatti sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto per essere il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra. Riconoscete dunque che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele, che mantiene la sua alleanza e benevolenza per mille generazioni, con coloro che l'amano e osservano i suoi comandamenti*” (Dt 7,6.9); “*Tu sei infatti un popolo consacrato al Signore tuo Dio e il Signore ti ha scelto, perchè tu fossi il suo popolo privilegiato, fra tutti i popoli che sono sulla terra*” (Dt 14,2). Inoltre, Israele in virtù dell'elezione divina rimane popolo consacrato a Jhwh e, quindi, obbligato a professare la fede monoteistica e condurre una vita secondo l'etica.

L'alleanza

Questo è il secondo termine che Paolo menziona nel brano di Rm 9,4-5. L'esperienza di fede di Israele in Jahwè creatore e garante della sua esistenza ricorse a profonde espressioni di

⁴ Per questo tema è adoperata la stessa terminologia della creazione: Dio *ha plasmato* Israele (specie il Deutero-Isaia).

significato teologico per esprimere la sua autocoscienza di popolo scelto. Il concetto teologico che più profondamente traduce il rapporto bilaterale tra Jahwé e Israele per l'elezione di Dio è proprio quello di alleanza (*berit*).

Il termine *berit* è molto frequente nella teologia dell' AT sul popolo di Dio per esprimere quella vincolazione ed appartenenza mutua tra Dio e il suo popolo che nella coscienza religiosa di Israele è espressa nella formula di alleanza: “*Jahwè è il Dio dell'alleanza di Israele, ed Israele è il popolo dell'alleanza di Jahwè*”. Il messaggio profetico dell'AT e soprattutto lo stile dei salmi hanno arricchito ancor di più il significato teologico del concetto di alleanza contribuendo a liberarlo da un contesto troppo formale e critico e aprendolo alle prospettive più intime e personali, che sono più frequenti nel genere profetico e che trovano espressione nelle categorie relative di **padre-figlio**, **signore-servo** (quest'ultimo con il significato piuttosto familiare), **sposo-sposa**, **pastore-gregge**. Tali categorie si incontrano in particolare nella tradizione profetica o nei libri più recenti dell' AT. Questa **dimensione personalistica** dell'alleanza è frutto di una ulteriore riflessione ed esperienza di fede.

In secondo luogo emerge il tema della **trascendenza di Dio**. Jahwé si riserva sempre, nei vari racconti, l'iniziativa di proporre l'entrata in questa relazione di alleanza, di esigere la fedeltà alla legge o postulati religioso-morali, e il minacciare con duri castighi nel caso dell'infedeltà di Israele agli impegni presi. Nei vari racconti si trova anche il carattere di **gratuità**. E' per l'amore e la benevolenza di Dio che questi propone a Israele di entrare nell'alleanza. Il concetto biblico di alleanza tra Dio e il suo popolo implica anche, come contenuto implicito, la **dimensione di bilateralità** (che non è un livellamento dei due partner dell'alleanza) che il racconto biblico ha adottato prendendola da contesti extra-biblici dove la bilateralità era però perfetta. Nel caso di Dio invece deve restare incolume la sua trascendenza.

Abbiamo **diverse forme di alleanza**. Tra tutti questi elementi infatti c'è stato un certo sviluppo nel concetto di alleanza, specie se si paragonano le fonti deuteronomistica con quella sacerdotale. In quanto *Servo e Figlio*, *Sposa e consorte* di Jahwé, Israele sta in rapporto di partner con il suo Dio. Per esprimere concettualmente questa relazione si parla in genere di alleanza nella teologia dell'AT. Il vocabolo **berit** come indicano le recenti indagini filologiche non connota per sé un legame reciproco ma piuttosto una dichiarazione impegnativa unita all'autovincolamento contrattuale che ne risulta; questo vale soprattutto nei rapporti extra-biblici. In secondo luogo il termine indica anche che un partner dell'alleanza non vi appartiene necessariamente. *Berit* designa appunto l'impegno che uno si assume, e ciò vale anche per il suo utilizzo teologico. In senso ancora più stretto la fonte sacerdotale (cf. Genesi) parla di alleanza come l'impegno che si assume solo Dio, il quale con promessa incondizionata si lega spontaneamente ad Abramo, Noè... L'AT greco ha reso meglio il testo della fonte sacerdotale traducendo *berit* col termine di *testamento* e non adoperando il termine *contratto*.

Diversamente fa la fonte deuteronomistica: questa richiamandosi al concetto nomadico di popolo di Dio implicante il vincolo di parentela l' ha ulteriormente tematizzato rendendolo un **theologoumenon** di importanza fondamentale. Ciò ha comportato un duplice mutamento di significato: 1) anzitutto l'alleanza non è più considerata come la vera costituzione di una condizione di vita, ma riceve il senso di un impegno duraturo tra Dio e Israele; 2) l'alleanza non ha più come oggettivo una comunione di vita in virtù di una discendenza biologica, ma mira ad un rapporto come comunione spirituale operante anche a livello giuridico; così ci si muove entro categorie più personali. In questo modo si giunse a caricare il termine *berit* oltre che del significato di stipulare un contratto, anche di quello di un **rapporto spirituale**. E' questo il senso incluso nella formula di alleanza: “*io sarò il tuo Dio e tu sarai il mio popolo*”.

Passando alle varie formule di alleanza notiamo che la ricchezza di contenuto teologico di questo concetto trova espressione nella varietà che se ne dà; tale varietà indica anche molti modi di praticare l'alleanza lungo l'AT. L'AT ci ha tramandato formule semplici⁵ come quella di Gn 21

⁵ cfr. 2Re 10,15; Ez 17,18.

relativa allo scambio di doni di Abramo o del gesto di dare la mano (cf. i principi di Giuda). Tuttavia più si afferma il significato religioso implicito nel tema dell'alleanza, più questa trova espressione in certe *formule rituali*⁶ che accompagnano la stratificazione dell'alleanza: fra queste emerge il *giuramento*, che comunicava validità e che accettava l'impegno contratto (alleanza di Dio con Abramo di Gn 21 o del patriarca Isacco in Gn 26); posteriore è l'*oblazione di sacrifici* con l'invocazione di Dio come teste per garantire l'irrevocabilità dell'alleanza (vedi Giacobbe in Gn 31); c'è poi anche la *celebrazione di un convitto sacro* in cui la presenza di Dio era particolarmente garantita da Jahwé e sentita dal suo popolo.

Ma il *brano prototipo* delle alleanze resta quello dell' *alleanza sinaitica* in Es 24,1-11; si tratta di un brano esemplare per l'AT. In questo racconto ci sono elementi sia della fonte jahvista che di quella elohista. Di fonte jahvista è la celebrazione del convito in presenza di Dio, di fonte elohista è l'atto di spargimento del sangue della vittima in presenza del popolo per vincolarlo con Dio. Il rito dell'immolazione delle vittime dividendole in due metà in segno dell'irrevocabilità dell'alleanza ci viene incontro anche in altri contesti come in Gn 15 (promesse ad Abramo). Nel racconto dell'alleanza sinaitica entrano altri elementi: per sottolineare di più la presenza di Dio in mezzo al suo popolo Jahwé è rappresentato in numerosi simboli quali l'altare simbolo di Dio, la legge, le dodici pietre che rappresentano tutto il popolo d'Israele, l'arca che è legata al tema del tempio.

Analizzando brevemente gli elementi trovati constatiamo il seguente significato teologico. In questo contesto l'alleanza tra Dio e Israele acquista il senso di un rapporto più spirituale e personale (fonte deuteronomistica) come fondamento di un impegno irrevocabile che va molto al di là di una vincolazione per motivi di discendenza biologica e di un contratto meramente giuridico come era l'alleanza nella letteratura extra-biblica. Da ciò segue che il concetto teologico di alleanza nell' AT *non si circoscrive al mero atto di entrare in alleanza con Dio ma implica un rapporto permanente, irrevocabile tra Dio e il suo popolo*, con tutte le esigenze sulle parti contraenti (accettazione della legge come esplicita condizione nel racconto sinaitico). Quindi il dono dell'alleanza che Dio offre trova espressione esemplare nell'alleanza sinaitica. La trascendenza del concetto di alleanza nella teologia dell' AT va inseparabilmente collegata all'origine di Israele come popolo di Dio e perciò alla realtà della nazione e religione israelitica.

Gli elementi più caratteristici del *concetto teologico di alleanza* che emergono sono:

1) *l'iniziativa di Dio* nell'offrire l'alleanza (cfr. Es 24, 3-8; 34,10-35); a Jahwé compete anche il determinare le condizioni per la ratificazione dell'alleanza e l'esigere il suo fedele compimento; La trascendenza di Dio, sottolineata in tutti i racconti implica gratuità del dono e che la bilateralità non va intesa in senso giuridico;

2) fatta salva la trascendenza troviamo la *presenza di Dio* come socio o parte stipulante (cfr. Es 24,4); questa presenza è indicata in tutta la sua trascendenza e trova espressione in vari simboli (altare, arca, tavole della legge, tempio) che accompagnano la stratificazione dell'alleanza.

3) Presupposto del dono dell'alleanza è l'*elezione di Dio* (cfr. Dt 4,31; 5,2-3); la fede di Israele fa risalire questa elezione alle promesse fatte ai suoi patriarchi (Abramo, Noé);

4) acquista un rilievo anche l'impegno di Israele nell'accettare e mettere in pratica il dono dell'alleanza; tale accettazione è la risposta all'indicativo di Dio; nel concetto di alleanza va considerata anche la *relazione di bilateralità* fra Dio e il suo popolo: è una bilateralità che Israele ha inteso male più volte, sia nel senso di una livellazione reale delle parti stipulanti, sia provocando temerariamente Dio che si è impegnato con la sua parola davanti agli altri popoli della terra di proteggere Israele ad ogni costo; si è visto poi che sono i profeti ad ammaestrare Israele nei momenti più critici della sua esistenza di fronte all'adempimento dell'alleanza.

L'alleanza ha anche alcune implicazioni espresse nei termini di una riflessione teologica incipiente e che nel senso semitico ben descrivono lo stato dell'alleanza relativamente al periodo in cui sono tematizzate. Nella teologia veterotestamentaria del popolo di Dio l'alleanza è un elemento

⁶ cfr. 1Sam 20,8; Gn 21,23-24.

fondamentale nella costituzione e esistenza storica del popolo. Questa alleanza ha creato **vincoli intimi di vita e appartenenza mutua tra Jahwè e il suo popolo**: la teologia dell' AT esprime questi vincoli con una grande ricchezza di termini che hanno grande valore tra i semiti e che cercano di esprimere nelle varie situazioni concrete della vita di Israele la vincolazione intima fra Dio e il popolo. Gli autori che presentano la teologia biblica dell'alleanza mettono in rilievo questi termini: 1) *conoscenza mutua*; 2) *amore mutuo*; 3) *fedeltà reciproca*. Si tratta di vincoli creati in virtù dell'alleanza.

1) **Conoscenza** traduce la radice ebraica *jad*. Dio offre l'alleanza in virtù dell'elezione, la tradizione più originaria dell' AT esprime questa offerta con la radice *jad*; **Dio conosce Israele** (ciò appare soprattutto nel messaggio profetico). Questa conoscenza (elezione dice la fonte deuteronomistica) indica che lo sguardo di Dio si è fissato su Israele tra tutti i popoli della terra. I profeti esprimono l'azione salvifica di Dio col termine conoscere: conoscere Israele come socio dell'alleanza (Am 3,2); tale conoscenza implica a sua volta che Israele conosca Dio⁷. Quando si parla di conoscenza (e ciò vale anche per gli altri due termini) occorre staccarsi dalle categorie occidentali corrispettive e comprenderne invece il senso profondo presso i semiti, per i quali la conoscenza è un atto che impegna tutto l'uomo e perciò si fa espressione della comunione umana più profonda di vita e di amore.

2) **Amore** corrisponde al termine ebraico *hesed*. La *relazione bilaterale* di comunione di vita e di mutua appartenenza fra Dio e Israele trova espressione nell'impegno reciproco di amarsi. Questo dell'amore è un aspetto già implicato nel termine "conoscenza". Il vincolo di amore, essendo reciproco, presuppone anche l'iniziativa di Dio che per primo ha manifestato il suo amore eleggendo Israele e stringendo con essa l'alleanza. Su Israele pesa quindi il precetto di amare Jahwè suo Dio "con tutte le sue forze". Si tratta di un impegno radicale ed efficace di tutta la persona di Israele di dedicarsi a Dio⁸.

3) **Fedeltà** è in ebraico *emet*: anche questo termine esprime la reciproca appartenenza tra Dio e il suo popolo costituita dall'alleanza. Nella radice *emet*, oltre il significato di fedeltà e lealtà, appare anche la fiducia di Israele fondata sulla fermezza di Jahwè. Il vincolo di fedeltà è inteso in senso globale, dinamico, che supera l'interpretazione meramente giuridica di osservanza delle clausole contrattuali. Anche in questo caso la priorità nella fedeltà è data a Dio, il quale mostra la sua fedeltà al popolo e da questo esige una risposta di fedeltà e lealtà. **Osea** è il profeta che maggiormente sottolinea la dimensione personale del rapporto tra Dio e il suo popolo⁹.

Tempio di Dio

In Paolo si trova (Rm 9,4-5) il riferimento alla presenza di Dio nel suo popolo. Questo tema è intrinsecamente unito a quello della elezione e dell'alleanza ed è costitutivo del concetto teologico di popolo di Dio. LG anche presenta la nozione del tempio come immagine per indicare la natura e la missione della chiesa. Nella misura in cui Dio conosce, ama ed è fedele ad Israele egli è presente in Israele. Il simbolo principale della presenza di Dio è senza dubbio **il Tempio**. Lo sviluppo della teologia di Israele in "*popolo di Dio*" potrebbe anche chiamarsi **dialettica del tempio**, anzi potrebbe dirsi del tempio ciò che fu detto di Cristo da Simeone: "*Egli è un segno di contraddizione*" (Lc

⁷ cfr. Am 3,2: "Soltanto voi ho eletto tra tutte le stirpi della terra; perciò io vi farò scontare tutte le vostre iniquità"; Is 1,2-3: "Alla fine dei giorni il monte del tempio del Signore sarà eletto sulla cima dei monti e sarà più alto dei colli: ad esso affluiranno tutte le genti. Verranno molti popoli e diranno: 'Venite, saliamo sul monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe, perché ci indichi le sue vie e possiamo camminare per i suoi sentieri'; Ger 4,22: "Stolto è il mio popolo: non mi conoscono, sono figli insipienti, senza intelligenza; sono esperti nel fare il male, ma non sanno compiere il bene."; anche Ger 9,23; Os 4,12; 6,6.

⁸ Riferimenti biblici: Dt 6,5: "Ascolta Israele: Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze"; 7,7-12; 10,12-13: "Ora Israele che cosa ti chiede il Signore tuo Dio, se non che tu tema il Signore tuo Dio, che tu cammini per tutte le sue vie, che tu l'ami e servi il Signore tuo Dio con tutto il cuore e con tutta l'anima, che tu osservi i comandi del Signore e le sue leggi, che oggi ti do per il tuo bene?".

⁹Os 2,21-22: "Ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, ti fidanzerò con me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore".

2,34). Il tempio è la presenza di Dio in mezzo al suo popolo e in cui Dio e popolo, frequentemente in antitesi, si uniscono e si oppongono, finché si arriva alla sintesi che è in Cristo, tempio della realtà e del Dio vivente. Nella riflessione teologica di Israele su questa presenza di Dio si distinguono varie fasi.

Prima fase: la presenza di Dio è collegata al *tempio - tenda* (Lev 26,11-12¹⁰; Es 33,7-9; 40,34-35 = la nube guida gli Israeliti). L'AT dà testimonianza di questa fase quando il popolo si trovava nello stato di popolo nomade, pellegrinante. Qui il Signore si muove, pellegrina col suo popolo in cammino verso la terra promessa, popolo che ormai è vincolato dal simbolo della presenza di Dio raffigurato nella tenda (*shekinà*). Per Israele la tenda assume sempre più un simbolo valido in cui entravano solo i personaggi carismatici; nei racconti dell'Esodo infatti solo Mosè entrava a conversare con Dio, mentre Israele si radunava attorno alla tenda, detta del "convegno", o della riunione. Altro simbolo è la *colonna di nube* che scende e si ferma sulla porta della tenda, che per Israele indicava la teofania del Signore. La colonna di nube appare vincolata con la tenda, nel senso che copre la gloria del Signore, cosicché il popolo non può vederlo. La nube, allora, nasconde Dio dagli sguardi diretti del popolo, in modo tale che la sua gloria riempie la dimora (Es 40).

Seconda fase: è quella del *tempio - casa*. Israele, passando ad essere un popolo ben strutturato con una organizzazione culturale e politica, divenendo cioè popolo sedentario, costruisce a Dio una "casa", come la chiama Salomone. Tale concetto si sviluppa con il vincolo al tempio concreto e costituisce il centro di unità religiosa e culturale di Israele. Il tempio è il luogo santo, è il tempio di Jahwé e, una volta costruito con grande sontuosità, viene dedicato al Signore, in modo tale che la riflessione teologica di Israele come popolo di Dio e quella sul tempio seguono linee convergenti. I fatti confermano che la sorte del tempio simboleggia quella del popolo di Israele. Il tempio significa la presenza del Signore, è il punto di convergenza o divergenza dei due partner dell'alleanza: Dio ed il popolo. La comunione di sorte del tempio e di Israele nella storia viene proclamata dal Signore a Salomone¹¹ con la teofania che segue dopo la costruzione del tempio.

Dietro a tutti i dati storici (costruzione, distruzione, profanazione del tempio) c'è un contenuto teologico, e cioè la dialettica del tempio fra l'interpretazione corretta della presenza di Dio nel popolo e di una interpretazione troppo empirica. Tale dialettica conosce momenti alti e bassi ed è determinata dalla tensione dei due poli, cioè Dio e il popolo. Questo binomio raggiunge un punto di equilibrio quando il rapporto fra i due è penetrato dalla fedeltà mutua dell'alleanza. L'atteggiamento di Israele è quello di identificarsi con la casa di Jahwé: il tempio appare agli occhi del popolo come la *dimora* di Jahwè. Attraverso il tempio-casa gli israeliti vedono che Dio è presente. Il santuario materiale si costituisce in segno dell'incolumità per Israele quando esso è fedele all'alleanza con Dio, diversamente ci sono da parte dei profeti ci sono le minacce di profanazione o distruzione del tempio. Così Geremia minaccia il popolo dicendo che "*Dio ritirerà la sua protezione abbandonando il tempio*".

C'è dunque una contrapposizione fra l'interpretazione materialistica e quella spiritualistica-teologica, atteggiamento rispettivo di allontanamento o avvicinamento di Israele al Dio dell'alleanza. Le forze della tensione bipolare hanno portato Israele nella sua storia a volte a vivere fedelmente gli impegni dell'alleanza, altre volte, invece, ad allontanarsi da quei postulati religiosi, politici, sociali. Questa dialettica si sviluppa nel NT verso una identificazione della presenza di Dio nel mistero fatto carne.

¹⁰ 1Re 5,15-22: "Stabilirò la mia dimora in mezzo a voi e io non vi respingerò. Camminerò in mezzo a voi, sarò vostro Dio e voi sarete il mio popolo"; anche Es 33,7-9: "Mosè a ogni tappa prendeva la tenda e la piantava fuori dell'accampamento, ad una certa distanza dall'accampamento, e l'aveva chiamata tenda del convegno; appunto a questa tenda del convegno, posta fuori dell'accampamento, si recava chiunque volesse consultare il Signore"

¹¹ Cfr. anche 1Re 8,62 e 9,37.

Terza fase: tempio - nuovo. Durante l'esilio, nella prospettiva escatologica, il popolo va desacralizzandosi, allontanandosi praticamente e idealmente da Dio. E' il momento dei profeti che si scagliano contro la temeraria identificazione del Signore col tempio-pietra, e la punizione dell'esilio è la prova più eloquente di falsità nell'interpretazione della presenza del Signore, temerariamente identificata col tempio-pietra, mentre il cuore degli israeliti si era allontanato dal Signore. La temerarietà dell'interpretazione materialistica ha evidenziato l'aspetto feticistico e magico del tempio e del popolo, ridotti alla mera realtà empirica. I profeti si sforzano di correggere le deviazioni e lo fanno ciascuno nel suo stile, tramite un doppio ricorso:

- **sguardo verso il passato**, risalendo fino alla creazione e all'elezione di Israele, che la fede di Israele considerò sempre con una certa nostalgia, come l'epoca di esemplarità di Israele peregrinante; per i profeti questo periodo è anche il punto di riferimento costante che Israele, pur trovandosi in esilio, deve imitare sia pure in situazioni storiche diverse; è esemplarità in una vita di dipendenza e dedizione a Dio presente nella tenda del convegno e che si rende presente anche nella sorte del suo popolo.

- **sguardo verso il futuro**, consiste nell'indirizzare lo sguardo dalla realtà empirica di Israele in esilio verso Israele dei tempi messianici, con la ratificazione di una "nuova" alleanza, eterna e irrevocabile.

Fra tutti i profeti, è stato **Ezechiele** che più ha insistito su questo tempio "nuovo" dei tempi messianici e che lo ha descritto nei dettagli (cc. 40-48). Descriviamo alcuni tratti essenziali di questa profezia:

a) come il tempio-tenda e il tempio-casa sono visti dalla fonte Dt come volontà di Dio, così la nuova alleanza dei tempi messianici, il nuovo tempio è visto da Ez come *voluto* da Dio;

b) il santuario di Jahwé, come *luogo e segno della presenza del Signore*, sarà un elemento essenziale del popolo di Dio della nuova alleanza; il tempio viene ad essere il segno della nuova alleanza irrevocabile tra Dio e il suo popolo; questa alleanza viene considerata nelle categorie esodali di elezione, liberazione e consacrazione, formanti una unità teologica; la promessa della presenza e protezione di Dio, che ha stabilito la sua dimora in mezzo al suo popolo, è vincolata dunque al nuovo tempio, segno di questa *alleanza eterna*, mediante la quale il Signore sarà il loro Dio e Israele il suo popolo;

c) anche nel concetto del tempio nuovo di Ez si trova la doppia formalità: il nuovo tempio nella visione profetica è *segno e strumento*, è dono (*indicativo*) di Dio che include una consacrazione e la conseguente risposta (*imperativo*) del popolo nuovo; il nuovo tempio-casa descritto da Ez è la sintesi ideale della realtà del tempio-tenda esodale e del tempio-pietra di Israele pre e post-esilico;

d) è il *segno di una nuova alleanza eterna*: la presenza di Dio nel tempio è irrevocabile perché fondata sull'alleanza nuova (che per noi è il sacrificio di Cristo in croce); nel tempio-casa di Israele aveva abitato la gloria di Dio, ma Israele era stato infedele¹²; Ez dice che il Signore non si ritirerà più dal nuovo tempio. Il profeta è sensibile alla trascendenza e alla santità di YHWH, che estende al tempio e contempla nella sua visione profetica un tempio circondato da un muro di protezione, vari portici per garantire la consacrazione a Dio, manifestando in senso semitico così il concetto di "*santità*" nell'AT e anche la separazione dalle case degli uomini e dal contatto con gli impuri. La soluzione alla dialettica del tempio la si ha passando alle realtà della nuova alleanza. La teologia veterotestamentaria del tempio si è sviluppata verso una concezione più escatologica. E' questa l'unica via per superare la dialettica del tempio, che non è altro che la dialettica fra segno e realtà significata. Con la distruzione del tempio-pietra ed il perseverare di Israele come popolo cacciato dalla sua terra e ridotto a *resto*, si apre il cammino, con l'aiuto della voce profetica, per una

¹² Ez 44,7-8: "Avete introdotto figli stranieri, non circumcisi di cuore e di carne, perchè stessero nel mio santuario e profanassero il mio tempio, mentre mi offrivate il mio cibo, il grasso e il sangue, rompendo così la mia alleanza con tutti i vostri abomini. Non vi siete presi voi la cura delle mie cose sante ma avete affidato loro, al vostro posto, la custodia del mio santuario"

concezione più spiritualizzante del popolo di Dio come della presenza del Signore in mezzo al suo popolo. Il rapporto fra segno e realtà significata acquista nel NT un contenuto nuovo dal momento del **prologo di Giovanni**: il Verbo si fece carne e abitò fra noi (categoria dell'esodo: si fece tenda = εσκηνωσεν che significa “*si attendò fra noi*”). Qui è manifestata la sua gloria, la sua presenza. Gv 1,14 vede Cristo incarnato come l'epifania del Padre. Dalla prospettiva dell'esodo e della pasqua appare ora sotto un nuovo profilo, nella realtà della gloria del Padre, che è il suo Figlio unigenito incarnato fra gli uomini nel tempio- tenda della sua umanità. La teologia del tempio dell'AT si rivela nel NT. Giovanni annuncia compiuto il senso tipologico e profetico nel **mistero del Verbo incarnato**. In Gv il tempio-casa viene ad essere una prefigurazione del **tempio-uomo**, che è la **dimora di Dio Padre in Cristo** e costituisce la realtà significata (*res significata*). Nel NT il segno del tempio ci è dato nel mistero del Verbo fatto carne e occupa oltre che il prologo anche la tradizione sinottica che ha messo in rilievo il fatto di cacciare via i profanatori del tempio. I sinottici hanno inserito questo evento dopo l'ingresso trionfale di Gesù in collegamento col rifiuto della messianicità di Gesù da parte della maggioranza del popolo con la seguente condanna a morte.

Nel **prologo di Giovanni** troviamo la chiave di lettura per interpretare l'intervento di Gesù nel tempio: per Gv il corpo risuscitato di Cristo viene considerato come un segno più profondo della divinità, tempio del Padre. La purificazione del tempio è in uno stretto rapporto con la morte e risurrezione di Cristo. Gv 2,18-22: è il brano intorno alla ricostruzione del tempio in tre giorni da parte di Gesù; quindi Gv spiega: “...*si riferiva al tempio che era il suo corpo*”; egli presenta il corpo del Cristo risuscitato come il centro del vero culto¹³ del NT, luogo della presenza di Dio e della sua δοξα e come un tempio spirituale da dove sgorgano correnti di acqua viva (Gv7,37).

Tra i **sinottici**, Mt adottò il simbolo di Cristo come pietra angolare del tempio e rifiutato dal popolo ebraico quando nel cap. 21 parla dei vignaioli (= *popolo di Israele*), che ammazzarono il figlio erede del padrone della vigna-popolo d'Israele. Ma la distruzione del figlio del padrone fu effimera giacché con la sua risurrezione “*la pietra che i costruttori hanno scartato è diventata testata di angolo*” (Mt 21,42). In Mt c'è pure un'eco della profezia di Gv in connessione con la ricostruzione del tempio-corpo glorioso di Cristo: ci riferiamo a quando i giudei corrono da Pilato riportando le parole di Gesù sulla sua resurrezione di lì a tre giorni. Mt vede nella risurrezione di Cristo il nuovo tempio che ha raggiunto la sua pienezza di significato teologico: così si compie definitivamente il segno. Nel **tempio-corpo glorificato di Cristo** è presente in modo più perfetto la δοξα del Padre e il **tempio-Cristo** diventa così la teofania della gloria del Padre, concetto centrale della teologia giovannea (Gv 1,14; 2,11; 17,22-24).

Tempio del Dio vivo. La εκκλησια

Nella teologia del NT il mistero della morte e risurrezione significa anche l'erezione del **nuovo tempio**, è il momento di inaugurare il nuovo culto dei redenti, incorporati nella nuova era messianica di salvezza. La teologia NT del tempio fa un passo in avanti applicando la categoria di tempio ai credenti stessi: per Paolo, il nuovo popolo è inseparabilmente unito a Cristo glorificato e capo del corpo, la εκκλησια (come comunità dei credenti) è il tempio santo del Dio vivente, tutti i credenti che formano un solo corpo con Cristo. In 2 Cor 6,16-18¹⁴ Paolo riprende le categorie dell'esodo e dei grandi profeti, il tempio-tenda, e tutti i cristiani in virtù dell'azione riconciliatrice di Cristo costituiscono un unico corpo con Cristo come capo, cioè il tempio santo del Dio vivo, una casa spirituale costruita sulla pietra angolare. Quando Paolo parla della chiesa in senso più

¹³ Culto di cui parla nell'incontro con la samaritana: “*in spirito e verità*” (Gv 4,21-22).

¹⁴ 2Cor 6,16-18: “*Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo (cfr. Lv, Ez). Perciò uscite di mezzo a loro e riparatevi, dice il Signore, non toccate nulla d'impuro (cfr. Is, Ger). E io vi accoglierò, e sarò per voi come un padre, e voi mi sarete come figli e figlie, dice il Signore onnipotente*”.

universale agli Efesini (Ef 2,19-22¹⁵) si riferisce alla comunità dei credenti in Cristo, tempio santo del Dio vivente. In 1Pt 2,4-10 la nozione di popolo di Dio è centrale per i primi due capitoli: questo nuovo popolo è considerato come casa spirituale edificata su Cristo, pietra angolare, ma eletta da Dio per fare la sua dimora fra gli uomini; l'autore attribuisce al nuovo popolo di Dio molte citazioni proprie dell'AT: tempio, tenda, nuovo popolo di Dio. La relazione **tempio-Cristo** ci viene presentato in questa prospettiva cristologia anche in Ap 21,22-27. Il tempio-Cristo è visto edificato con forma di una grande città sul monte, esso si identifica con l'agnello ed è penetrato dalla gloria di Cristo. Nell'Apocalisse si trova dunque la forma suprema della escatologizzazione della teologia del tempio: il tempio-casa, l'ἐκκλησία peregrinante è passata alla sua esistenza celeste, e non ha più bisogno del segno del tempio, in quanto ha la visione di Cristo, dell'agnello.

Conclusione

Si è potuto notare uno sviluppo parallelo dei concetti di **tempio** e di **popolo di Dio**. La teologia del tempio si è sviluppata nell'AT e nel NT con la dialettica del segno-realtà significata, ma nel NT c'è una novità, con una progressiva accentuazione della realtà significata, verso un superamento del tempio-pietra a favore del tempio spirituale. Una volta superata la soglia del NT, si fa ricorso ai concetti di costruzione, edificio, tempio, casa di Dio, ma sempre in una prospettiva nuova (cristo-ecclesiocentrica) che cerca di svincolarsi dal tempio materiale per adottare un contenuto più spirituale per esprimere il mistero di Cristo. Il tempio del NT non è più una costruzione materiale, ma è un **edificio spirituale** dove i cristiani sono le pietre vive e Cristo la pietra angolare, è tempio santo del Signore. E' casa di Dio fondata nello Spirito, è il tempio nuovo che sorge per opera di Cristo, in particolare per il suo **mistero pasquale**, che sulla croce ha offerto la sua umanità al Padre, e in essa tutti gli uomini, i quali, in virtù di questa morte redentrice, hanno accesso al Padre, sono uomini offerti a Dio nel corpo glorificato di Cristo, nel quale costituiscono il corpo ecclesiale. Resta così dichiarato il contenuto teologico del mistero della chiesa dell' AT che ha il suo compimento nella chiesa del NT: al concetto di tempio ricorre anche la *Lumen Gentium* ai nn. 6 e 17.

¹⁵ Ef 2,19-22: “Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo del Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito”.

2. L'ecclesiologia neotestamentaria

Rapporto tra l'Εκκλησία dell'Antico e Nuovo Testamento

Cerchiamo di rispondere alle tre domande formulate da Paolo VI durante il Concilio Vaticano II: «**da dove viene, cos'è e dove va la chiesa**». Per rispondere alla domanda quale sia il concetto teologico della realtà misterica della chiesa nella sua natura, nel suo essere, nella sua missione, rivelato nell'AT e quale sia stata la realtà della chiesa prefigurata nel popolo di Israele, bisogna riflettere sul tema dei rapporti fra il vecchio ed il nuovo popolo di Dio. E' utile, allora, dare uno sguardo alle categorie usate dall' AT e NT per cogliere l'unità della rivelazione.

1. La prima categoria importante è il binomio promessa - adempimento, espresso in LG come prefigurazione e realtà compiuta. C'è un unico disegno di salvezza e, perciò, il vecchio Israele è una prefigurazione del nuovo popolo di Cristo. Le realtà promesse nell'AT si compie nel NT. Questa unità è il filo ontico e gnoseologico tra le diverse tappe di realizzazione della storia della salvezza. Da questo binomio si vede che nella natura, nella forma di esistenza, e nella missione di Israele viene contenuta in qualche modo la natura, la forma di esistenza e la missione della chiesa di Cristo (cfr. LG 9). Il rapporto, dunque, è di prefigurazione e realtà da Israele alla chiesa di Cristo. Queste categorie sottolineano in particolare gli elementi di continuità che perdurano nella rivelazione di Dio.

2. La riflessione di fede distingue chiaramente fra la realtà empirica e quella spirituale di Israele, fra l'Israele empirico e quello spirituale. Per Israele empirico si intende il popolo con la sua storia concreta, per Israele spirituale si intende quell'Israele soggetto, nel corso della storia della salvezza, ad un continuo processo di spiritualizzazione e escatologizzazione del concetto di popolo. Il messaggio dell'AT distingue fra gli elementi meramente empirici, e quindi transitori, ed un sostrato permanente che perdura nella transitorietà delle varie trasformazioni della sua realtà empirica e storica. Dio può anche progettare un popolo nuovo distruggendo forme vecchie e creandone nuove, ma rimane sempre un sostrato permanente, che è il concetto teologico di popolo di Dio. In una parola, **Israele ideale è una realtà intrastorica**, ma ha sempre un substrato che resta.

3. Nella rivelazione notiamo la distinzione fra la dimensione del presente e la sua realizzazione nel futuro. Qui va tenuto conto della differenza che esiste nel mondo semitico della concezione del tempo fra presente e futuro: la **concezione semitica** del tempo era lineare e non ciclica, come la filosofia greca. In virtù dei doni (indicativo) dell'alleanza con Dio, il popolo d'Israele ha coscienza di essere **già** il popolo eletto, proprietà molto cara a Dio, di essere la pupilla dell'occhio di Jahwé, socio dell'alleanza e luogo della presenza salvifica di Dio (*shekhinà*) in questo mondo. L'attualità di questa realtà (il *già*), fa sentire con maggior intensità il **non ancora**, proiettato nel futuro escatologico, e progetta una nuova reintegrazione delle 12 tribù con la riunificazione dei dispersi e anche dei due Regni divisi, che avverrà per l'intervento di un discendente della casa davidica, affermando definitivamente il Regno di Jahwé. Questi momenti costituiscono una promessa nell'AT, ma cominciano a realizzarsi con il Cristo.

4. Da qui nasce la dialettica o tensione fra il **già' e non ancora** (memoria e attesa) presente nel popolo dell'AT, ma anche nella chiesa di Cristo e che non ammette soluzioni monistiche. Israele è stato sempre consapevole lungo la storia della presenzialità dei suoi doni in ordine alla salvezza come popolo di Dio, a tal punto da sopravvalutare la sua elezione, cadendo così in un particolarismo; tale consapevolezza è testimoniata da Paolo in Rm 9, 4-5 che parla di:

- *adozione filiale*, dono dal quale derivano tutti gli altri privilegi;
- *gloria di Dio* (*kabod*, δοξα), realtà di Dio che abita in mezzo al suo popolo;
- *alleanza* (le diverse alleanze);
- *dono della legge*, come espressione della volontà di Dio per ratificare l'alleanza;
- *culto di Dio*, che è monoteistico;
- *promesse messianiche*, e soprattutto l'appartenenza del Messia alla stirpe di Davide.

Si tratta dunque, di doni già presenti, benché ancora in modo imperfetto, ma che garantiscono l'adempimento futuro.

5. La pienezza in Cristo: si tratta degli elementi di *continuità e discontinuità*. La venuta di Cristo costituisce il vincolo di unione delle due fasi della storia di salvezza, riconciliando l'umanità col Padre, i giudei e i gentili fra loro (Ef 2,14-15), togliendo il muro che li divideva e superando la legge mosaica con la legge evangelica. Quest'alleanza viene superata e completata da Cristo in forza del suo sacrificio sulla croce e della risurrezione: è qui che viene eliminata ogni inimicizia e divisione.

In virtù della continuità essenziale della storia della salvezza e della realtà dell'unico popolo di Dio gli scritti del NT vedono concentrate in Cristo la natura e la missione del popolo eletto. Lc nei primi capitoli presenta i grandi profeti della vecchia alleanza culminando (dopo aver parlato di Zaccaria, Elisabetta, Simeone e il Battista) con Gesù¹⁶, che assume una *personalità collettiva*; Gesù è il Santo di Dio, personifica il Servo di Jahwé (Deuteronomio capitoli 42-44), e il Figlio dell'Uomo (cf. Dn 7) in senso di personalità. Paolo nella lettera ai Galati¹⁷ accentua questa continuità in virtù della legge propria della *historia Salutis*, che per riduzione quantitativa e concentrazione di significato qualitativo, giunge al suo culmine nel mistero di Cristo (*riduzione per concentrazione*). Nel Cristo si riduce tutto il vecchio popolo e vi si concentrano tutti gli uomini. Questa continuità fondamentale dell' AT e del NT è indicata nel presupposto che "*Dio non si contraddice nelle sue opere*" (Rm 9), e non revoca la sua volontà salvifica universale. Agostino dice: «*Novum testamentum in Vetere latet; Vetus testamentum in Novo patet*», cioè l'AT è implicato nel NT in cui si rivela e il NT è nascosto nell' AT; quindi il NT è l'interpretazione dell'AT.

6. Elementi transitori e permanenti. Ci troviamo dinanzi all'urgenza di mantenere una posizione di equilibrio che, senza compromettere questa continuità, garantisca la novità della realtà salvifica della Nuova Alleanza. Occorre non idealizzare la continuità ravvisata, cosicché la Chiesa del NT sia solo una mera continuazione del popolo. Si tratta di non rimanere soltanto all' AT, ma di passare la soglia, garantendo la novità della storia della salvezza. In verità, alcuni importanti aspetti della realtà della *ἐκκλησία* non hanno superato la soglia del NT¹⁸ e, così, occorre insistere nella distinzione degli elementi e forme di esistenza che troviamo nello sviluppo storico del popolo d'Israele. Sarebbe sbagliato parlare semplicemente di una evoluzione ascendente e progressiva dell'*ἐκκλησία* veterotestamentaria.

Nella contingenza delle forme si può tuttavia scoprire una sorprendente continuità, un sostrato permanente e una realtà essenziale: Israele come regno di David, o come *pusillus grex*, o come piccolo *resto*, o come realtà culturale sono tutti modi che indicano allo stesso tempo delle prefigurazioni della Chiesa. Difatti diciamo che nella pluralità di forme di Israele solo tutti quanti gli aspetti possono comporre tale realtà; così solo l'insieme di tutte le componenti rendono la chiesa quello che vuole essere se vuole rendere ragione della sua essenza, natura e missione. Anche nel NT ci sono perciò delle costanti stabili, ma non esiste una forma della chiesa che sia perfettamente la sua essenza valida per ogni epoca storica, anche nella accidentalità delle sue componenti.

C'è il pericolo che si assolutizzi uno degli aspetti, per esempio identificando la chiesa col regno escatologico, oppure la chiesa vederla come organizzazione sociale, concreta, oppure come comunità culturale: queste non sono altro che delle forme imperfette, che non possono rendere conto della vera essenza della chiesa.

La ἐκκλησία nella terminologia usata nell'Antico e Nuovo Testamento

Nella terminologia si rispecchia l'autocoscienza sia di Israele sia della nuova chiesa di Cristo; in essa troviamo una conferma di quella continuità ed unità fondamentale lungo la storia della salvezza di un unico popolo di Dio, terminologia che segna la specificità di questo popolo dagli altri popoli della terra. E' un dato correlativo ed esplicativo delle immagini e delle categorie

¹⁶ Lc 16,16 "La Legge e i Profeti fino a Giovanni; da allora in poi viene annunziato il regno di Dio e ognuno si sforza per entrarvi".

¹⁷ Gal 3,16 "Ora è appunto ad Abramo e alla sua discendenza che furono fatte le promesse. Non dice la Scrittura: "e ai tuoi discendenti", come se si trattasse di molti, ma e alla tua discendenza, come a uno solo, cioè Cristo".

¹⁸ Come la sottolineatura della discendenza biologica.

bibliche. Questo vale per il doppio termine 'am - λαος e quello specifico *Qahal* ed Εκκλησια. LG 9d dice: "Come già Israele secondo la carne in cammino nel deserto veniva chiamato chiesa di Dio (*Qahal Yahvé*), così pure il nuovo Israele che avanza nel tempo presente alla ricerca della città futura e stabile, si chiama chiesa di Cristo: Cristo infatti l'ha acquistata col suo sangue, l'ha riempita del suo Spirito e rifornita di mezzi appropriati per la sua unità visibile e sociale".

Consideriamo il termine generico di **popolo**.

1. **'am - λαος**: 'am significa *discendenza*, e quindi *popolo*, ma poi è servito ad indicare unicamente il popolo di Israele, eletto da Dio, distinguendolo dalle altre genti, indicate con **gojim**. Così l'espressione greca λαος, corrispondente di 'am che indica il popolo in generale, è diventata esclusiva per Israele, riservando il termine εθνη agli altri popoli in corrispondenza di *gojim*. Questi dati linguistici sono indiscutibili.

Circa il contenuto ecclesiologico entrano in gioco aspetti empirici: nell' 'am, nel processo di teologizzazione del concetto di popolo di Dio, subentrano la vincolazione di sangue (parentela), discendenza biologica, ma anche la solidarietà spirituale fondata nell'appartenenza a un popolo che Dio si è scelto come strumento della sua. In una parola, possiamo dire che da una semplice nazione, dall'unità storico-biologica-culturale di un popolo (Israele = *gojim*), si è fatta una comunione basata su vincoli di doni divini (Israele = 'am). La comunione di discendenza biologica si arricchisce di un centro, che è Dio come Padre unico di tutti, perciò il popolo è e si designa come "*popolo di Dio*" (= *Qahal Jahwé*): gli uomini non diventano veri fratelli se non diventano figli di Dio, l' *am Elohim* è adoperato per esprimere una realtà teologica inclusa nel genitivo "*di Dio*".

Il termine λαος (= 'am), a prescindere da alcuni passi, nella traduzione greca è adoperato per designare il popolo di Israele nel suo significato teologico di popolo di Dio; per mettere in risalto la **realtà politica** il greco adoperava quasi esclusivamente il vocabolo δειμος e la forma plurale εθνη. Il significato di λαος si concentra nella realtà teologica di Israele, in quanto costituisce una comunione di membri vincolati con vincoli di ordine religioso, fondati in un intervento di Dio mediante il quale lui stesso resta vincolato in questa unità di sangue e di elezione divina. Questo significato corrisponde a quello del termine ebraico 'am λαος nel greco profano designava anche una unità teologica, cioè i discendenti dal padre; poi è divenuto un concetto collettivo per designare solo la famiglia da parte di padre. Da questa analisi dei termini am - λαος si può concludere quanto segue: il riservare del tutto il termine 'am e quasi del tutto il termine λαος per designare il popolo di Israele rispetto agli altri popoli della terra, sottolinea la realtà teologica del popolo eletto nella sua relazione con Dio.

Israele non è semplicemente un popolo tra tanti, ma è il popolo eletto-congregato dalle dodici tribù nomadi per diventare una unità di popolo e di nazione. Egli diviene il popolo di Dio secondo la formula dell'alleanza "*camminerò in mezzo a voi, sarò vostro Dio e voi sarete il mio popolo*" che è il filo conduttore del concetto teologico di Israele lungo la rivelazione dell' AT. Il NT preferisce tradurre in modo letterale con Εκκλησια του Θεου l'espressione *Qahal Jahwé*.

2. *Qahal* – *Ekklesia*

Nell' ambito greco, il termine *ἐκκλησία* evocava una realtà familiare agli uditori, cioè l'assemblea o riunione dei convocati dall'araldo sia a livello di tutto il popolo (*δemos*), sia a livello di una città in possesso di una certa autonomia politica - *πολις* - (più frequente).

Si trattava di un evento prevalentemente di **indole profana**, anche se nel mondo greco un evento profano, di attività politica, non era privo di certi richiami religiosi. Infatti, la *πολις* era una entità con un certo senso religioso, in quanto era vincolata con la vita dei cittadini e, in virtù di questo influsso, l'assemblea dei *cives* acquistava un carattere sacro e le sue decisioni erano considerate a posteriori sancite dalla divinità. Anche il tempio aveva una centralità nella vita della *polis*. In terzo luogo, la *ἐκκλησία* profana significava anche l'atto di radunarsi, l'assemblea in un senso più attuale e quindi dinamico; invece il vocabolo faceva appena riferimenti a possibili implicazioni di vincoli sociali esistenti.

Una derivazione diretta del termine *ἐκκλησία* dal greco profano sembra assai improbabile. Sembra, invece, più probabile la derivazione di *ἐκκλησία* dall'AT, è cioè come traduzione del *Qahal Jahwé*, espressa nel NT con *ἐκκλησία του Θεου*, e poi si è rivestita del senso cristiano da cui *ἐκκλησία του Χριστου* (di cui si hanno appena tre testi paolini). La derivazione della tradizione cristiana è da cercarsi nel mondo ebraico e nella traduzione dei LXX, che fecero propri tanti dati significativi già esistenti nell'uso di vari termini più o meno equivalenti per la realtà di Dio.

Consideriamo ora il termine *Qahal-Jahwé*. La **fonte sacerdotale** (P) degli scritti post-esilici designa di solito la comunità israelitica col termine *'eda*. La differenza fra *'eda* e *Qahal* appare quando bisogna tradurre i due vocaboli in greco. Mentre *'eda* è più statico, con un carattere più giuridico che culturale, *Qahal* mette in rilievo più il carattere attivo del popolo che si riunisce in assemblea. I due termini, che pure possono considerarsi quasi sinonimi, hanno una certa differenza non priva di significato ecclesiologico; questa emerge nella traduzione greca dei LXX nel seguente modo:

'eda = συναγωγή e *Qahal* = ἐκκλησία.

Quando *Qahal* (termine che di per sé era profano) si riservò per designare il popolo eletto di Israele, in quanto assemblea convocata da Dio, acquistò un significato specifico (colto dal greco *ἐκκλησία*) e restò riservato per determinare il popolo dell'alleanza, che, fondato in un atto gratuito di elezione da parte di Dio, lo accetta. Il genitivo *Jahwé* concentra in sé la specificità della *Qahal*, applicata ad Israele e che i LXX traducono con *Ἐκκλησία του Κυριου*, il quale costituisce il ponte diretto verso la terminologia neotestamentaria. Il significato specifico di *Qahal* ci deriva dalla fonte deuteronomistica, che lo usa per indicare il popolo d'Israele radunato alla presenza di Jahwé sul Sinai nel momento solenne di ratificazione dell'**alleanza** (Dt 4,11; 9,10), ma significa anche la totalità della comunità israelitica per ascoltare la parola di Dio e designa l'**assemblea** (Dt 31,30; Gios 9,2) di Israele ormai stabilita nella terra promessa come popolazione ben strutturata. Il termine presenta una carica del senso teologico di unità con Dio, cosicché nei LXX viene ad avere un forte senso **religioso** (1Cr 28,8; Ne 2,2).

Differenze fra Qahal ed Ἐκκλησία

Nella tradizione veterotestamentaria gli elementi che costituiscono la realtà della *Qahal-Jahwé* sono tre: 1) *l'atto di radunarsi*; 2) *l'assemblea radunata*; 3) *l'assemblea israelitica* che, come *Qahal-Jahwé*, determina specificamente l'esistenza stessa di Israele. Per questi elementi il processo di radunarsi non è dimenticato, ma è determinante il fatto che è in virtù di colui che raduna (Dio) l'assemblea diventa una comunità di Dio. Ciò si ha anche quando si parla di *ἐκκλησία* o *Qahal* senza il rispettivo genitivo. L'*ἐκκλησία* di Dio è più del singolo membro e del singolo fatto:

essa è la riunione di una schiera prescelta da Dio, che si raduna intorno a Dio come suo centro. Nei LXX *ἐκκλησία* diventa un concetto religioso-culturale, inteso poi nel senso più escatologico testimoniato dall'uso raro che ne fa la comunità qumranica. Eccone le differenze:

1) È significativo il fatto che mentre nel mondo greco-romano solo gli uomini erano membri attivi della *ἐκκλησία*, nella *Qahal* tutti sono membri attivi (donne, bambini) come mostrano i momenti più significativi nella storia di Israele.

2) L'*ἐκκλησία*, presso i greci, si riferiva all'assemblea circoscritta della *πολις*, che per la sua costituzione politica aveva una certa autonomia; tra i giudei invece la *Qahal* apparteneva a tutti i membri dispersi di Israele, anche quando viveva decimato nell'esilio; in Israele la realtà teologica prende il primo posto rispetto a quella empirica.

3) L'*ἐκκλησία* dei greci era di origine profana e l'unico elemento religioso (sempre marginale) era qualche tradizione mitica, la *Qahal* ebraica invece era intrinsecamente vincolata con l'origine e l'esistenza di Israele in quanto popolo di Dio.

4) Fra i greci l'*ἐκκλησία* si convocava per deliberare democraticamente sui problemi propri della vita della *πολις* e per decidere poi col voto una soluzione concreta per i problemi discussi, fra gli israeliti invece la *Qahal* era una riunione del popolo di Dio, radunato per ascoltare la parola di Dio. Per i greci la divinità sanciva solo le decisioni prese già dai membri.

Elementi essenziali della Qahal

- La *Qahal* riceve la sua esistenza da una **chiamata gratuita di Dio**. Dunque, è da Dio stesso che parte l'iniziativa di convocare un'assemblea del popolo sia per liberarlo dalla schiavitù, sia per fare l'alleanza. Si manifesta così il senso della trascendentalità dell'azione di Dio nella convocazione del suo popolo.

- Israele nelle sue diverse forme di esistenza è chiamato *Qahal Jahwé*, e il genitivo "di Dio" mostra la natura e l'elemento specifico di questa comunità rispetto agli altri popoli: è l'assemblea dei chiamati dal Signore e di coloro che hanno risposto alla convocazione di Jahwé per radunarsi alla sua presenza ritenuta sempre attuale. Viene incluso il carattere sacro di tutta la sua attività, in modo tale che diventa difficile distinguere in Israele ciò che è sacro da ciò che è profano.

- L'assemblea culturale israelitica, nel celebrare il sacrificio espiatorio, di ringraziamento e nell'ascoltare nella Parola la tradizione delle gesta di Dio, raggiunge il suo senso più pieno di *Qahal*. Questa assemblea è tesa ad abbracciare i suoi vincoli col Signore e ad accettare la sua volontà.

Questi elementi della *Qahal Jahwé* hanno validità anche una volta che si è superata la soglia della nuova alleanza. Tramite queste diverse forme di esistenza, la *Qahal Jahwé* avanza progressivamente fino a sboccare nella *Ἐκκλησία του Χριστού*, in cui trova la sua piena realizzazione, *ἐκκλησία* che ebbe coscienza di costituire la comunità escatologica della salvezza. Ciò che nell'Israele post-esilico costituiva una comunità escatologica di salvezza trova nell'*ἐκκλησία* messianica di salvezza del NT la sua realizzazione, anche se non piena.

L' Ἐκκλησία nel NT

Riguardo l'uso del NT, *ἐκκλησία*, da una parte trova un uso abbondante (Atti, lettere paoline), dall'altra, invece, negli scritti più tardivi (lettere pastorali, Eb) appare raramente e non appare affatto nelle lettere di Pietro, di Giuda, 2 Timoteo. Nei Vangeli questo termine è assente quasi del tutto, infatti ricorre in Mt 16,18¹⁹, e in senso parallelo in Mt 18,17²⁰.

¹⁹Mt 16,18: "E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le potenze degli inferi non prevarranno su di essa".

²⁰Mt 18,17: "Se poi non ascolterà costoro, dillo alla comunità; e se non ascolterà neanche la comunità, sia per te come il pagano e il pubblicano".

E' più probabile che i cristiani della prima comunità, si autodesignavano con i termini quali si trovano nelle lettere paoline: **chiamati - eletti - santi**, termini che mostrano la coscienza di costituire la comunità messianica, il popolo eletto, la *ἐκκλησία* degli ultimi tempi. Con lo sviluppo della coscienza di essere comunità messianica si sviluppa anche la sua responsabilità missionaria (cf. At) aprendosi ai vicini (giudei) e ai lontani (pagani). Questi termini riflettono la coscienza di essere erede del vecchio Israele riconoscendo gli elementi di novità.

I termini *ἐκκλησία του Θεου ο του Χριστου* e quelli affini sono adoperati per designare prima la **comunità gerosolimitana primitiva** composta da cristiani-giudei, poi i cristiani che provenivano dai gentili, le **comunità paoline**, quindi la **chiesa universale**.

Aspetti significativi

Facendo riferimento all'uso frequente che il NT fa di *ἐκκλησία* notiamo che è usato 1) per designare **l'assemblea culturale, in actu**, cioè radunata per il servizio liturgico (ascolto della parola di Dio, preghiera, celebrare la cena del Signore, l'agape; cfr. Rm, Cor e Col 2). In questo stesso senso per Paolo (almeno due volte) i cristiani radunati in una casa, per un atto anche liturgico, costituiscono una *ἐκκλησία*: ci sono tre brani sulla cosiddetta *ecclesia domestica*.

In secondo luogo, il termine designa ugualmente i cristiani riuniti in una città o comunque in una unità territoriale più ampia, ma determinata (per esempio, la chiesa della Macedonia). Si tratta della **comunità locale** (città-regione). In questo senso le vincolazioni col luogo hanno potuto determinare la fisionomia particolare della *ἐκκλησία* in questa accezione, cioè comprendendo i cristiani di una città particolare; è tuttavia fuori discussione che la dimensione liturgica non può escludersi dalla realizzazione locale, anzi costituisce uno dei fattori vitali più determinanti della fisionomia ecclesiale.

Infine, il terzo senso di *ἐκκλησία* è quello che indica la **chiesa universale**, cioè la chiesa che oltrepassa i limiti geografici ed indica la chiesa sparsa nel mondo e in continuo sviluppo.

Linea di sviluppo

Non si può stabilire una priorità cronologica o ontologica fra **chiesa locale** e **chiesa universale**. Senza dubbio i termini sono implicati l'uno all'altro. Considerando tuttavia la coscienza viva che ebbe la comunità primitiva di Gerusalemme di essere l'erede continuatrice del vecchio Israele, niente di più ovvio che abbia fatto suo il vocabolo *Qahal* - *ἐκκλησία* per manifestare la propria coscienza di costituire la comunità messianica degli ultimi tempi, il nuovo Israele, l'erede delle promesse. Inoltre questo primo gruppo tenendo conto della località (Gerusalemme appunto) aveva coscienza anche della sua dimensione universale. L'uso dell'espressione *ἐκκλησία του Θεου* nel AT è giusto e propone in primo luogo l'aspetto dell'unità e continuità fondamentale tra il vecchio e il nuovo popolo di Dio. La comunità di Gerusalemme era ritenuta la comunità madre, essa fomenta i rapporti di comunione con le altre comunità che sorgono.

Dimensione locale e universale della Chiesa

Per lungo tempo è prevalsa nell'esegesi l'opinione che il significato locale dell'εκκλησια abbia avuto priorità su quello universale; ciò implicava che la comunità cristiana primitiva aveva scoperto la dimensione universale dell'unico popolo di Dio partendo dalla sua esperienza di comunità locale. E' stato merito dell'esegeta protestante **K.L. Schmidt** di aver dimostrato che nella coscienza dei primi cristiani prevalse l'idea di appartenere all'unico popolo di Dio, aperto e disposto ad abbracciare tutti i credenti in Cristo. La prima comunità cristiana nel designarsi εκκλησια του Θεου ο του Χριστου aveva coscienza della sua dimensione universale. L'idea del popolo di Dio, erede di Israele, libero da differenze razziali si trova sempre implicita nei testi, così anche il bisogno urgente di aprirsi sempre ad una maggiore universalità o cattolicità.

Sebbene la natura della chiesa fu certamente intesa partendo dalla chiesa locale, (lì dove si realizza l'incontro con la nuova realtà e dove si arrivò ad avere coscienza della novità data in Cristo nei rapporti con Israele e con le genti), questo non significa che l'idea dell'unico popolo di Dio espressa dalle comunità locali sia di un secondo ordine perché una universalità scoperta in un secondo momento, quasi se si trattasse di una decisione delle comunità locali. La dimensione universale della chiesa non è il risultato di un movimento federativo di diverse comunità locali o raggruppamenti di chiese locali. La coscienza della comunità cristiana primitiva di essere un unico popolo di Dio non è un *theologumenon* prodotto dalla riflessione teologica posteriore all'esistenza delle diverse chiese locali, né il prodotto di un cristianesimo inizialmente frammentato in gruppi e che poi ha scoperto questa unità.

I primi cristiani accettano il messaggio cristiano predicato prima dagli apostoli e, poi, per mezzo del battesimo vengono incorporati nella comunità ecclesiale; nel primo gruppo gli esegeti vedono la manifestazione di quell'universalità di lingue, di origine, e sperimentano la sua appartenenza all'unico popolo di Dio, alla εκκλησια di Cristo, localmente ancora vincolata col centro del giudaismo (almeno per certi aspetti) che era Gerusalemme. Con la crescita della comunità di Gerusalemme (At 2) e la proclamazione del vangelo fra i gentili, questi ultimi cominciano ad attuare nella chiesa di Cristo legittime forze centrifughe, attraverso le quali tentano di svincolarla dai legami con Gerusalemme, con quegli aspetti che provenivano da un legame col giudaismo e aprirla a qualcosa di più universale; dall'altra, però, entrano in gioco forze centripete che tendono a conservare ancora il centro della κοινωνια con la chiesa di Gerusalemme, la chiesa madre, e quindi di un rimando alla tradizione apostolica.

Riflessione ecclesiologica

Col proliferarsi delle comunità locali e con l'accettazione delle sue diverse tradizioni, le peculiarità di queste comunità designano il significato di εκκλησια in senso locale, come l'insieme di elementi socio-culturali nei quali si realizza quella comunità, Questa accezione implica un vincolo necessario della chiesa di Cristo coi componenti concreti che costituiscono una comunità ecclesiale determinata o con altre vicine, con le quali si realizza l'unica chiesa di Cristo, senza che vada persa la coscienza della necessaria realizzazione dell'unica chiesa di Cristo (cfr. LG 23: «*in quibus datur ex quibus constat*»), la chiesa di Cristo, una e cattolica, si realizza nelle comunità locali e consta da tutte le chiese, non dalla loro somma, bensì dalla pienezza del mistero realizzato in ogni chiesa locale).

La chiesa universale, allora è presente nella chiesa particolare e locale. Quindi la località ben intesa è un elemento essenziale e necessario alla chiesa, ma il legame con la chiesa di Cristo come soggetto esistente in un luogo è da intendersi in un senso analogo: essendo la chiesa di Cristo una e universale ha realizzato la sua missione sempre vincolata con gli elementi locali, perchè nella sua realtà è una unità misterica divino-umana, e la dimensione temporale è essenziale della sua esistenza terrestre. La chiesa esercita la sua missione nel mondo sempre legata ai fattori che le derivano da un luogo determinato. Questi elementi determinano la località dell'εκκλησια in un luogo che fa' visibile la chiesa universale in un luogo determinato. La località della chiesa di Cristo

non si dà in schemi fissi o applicabili a tutte le chiese locali, ma ammette diverse forme di realizzazione condizionate da una sempre più efficace incarnazione della chiesa nella vita e nell'ambito della comunità ecclesiale.

La vincolazione della chiesa con la località si radica nel *mistero del Verbo incarnato*, ma in *senso analogico*. Essendo analogica nei suoi diversi gradi di esistenza e determinando la fisionomia proprio di ogni luogo, non può mai intendersi come una completa identificazione. Se ci fosse un'identificazione con la località, la chiesa resterebbe chiusa e prigioniera della sua dimensione locale. L'autocomprensione della comunità cristiana primitiva ebbe sempre come componente essenziale la *dimensione universale* di chiesa: il significato di *ἐκκλησία* non può esaurirsi nella sua dimensione storica, terrestre, ma deve sempre aprirsi a prospettive nuove della realtà escatologica.

Fondazione della Chiesa

LG 5 dice: «*Il mistero della santa chiesa si manifesta nella sua fondazione*». Anche il tema della fondazione della chiesa è un luogo teologico. Riguardo allo *status quaestionis* si hanno due posizioni estreme:

1. Dal Concilio di Trento i manuali di ecclesiologia si riferivano alla *fondazione della chiesa da parte del Gesù storico*. L'Apologetica insisteva sulla cosiddetta *demonstratio catholica* (trattato *de ecclesia*), che seguiva il *de vera religione* e il *de Christo legato divino* (la *demonstratio christiana*). Si voleva dunque mostrare la volontà esplicita di Cristo di fondare la chiesa avvalendosi della collaborazione dei Dodici. Questo era sostenuto, per esempio, nel giuramento anti-modernista di Pio X²¹ nel 1910: «*Credo che la chiesa è custode e maestra della parola rivelata ed è stata istituita immediatamente dallo stesso Gesù ed è edificata su Pietro e i suoi successori*». Questa ipotesi della fondazione della chiesa da parte del Gesù storico è riduttiva, e l'istituzione immediata nel senso giuridico da parte del Gesù storico trova nell'esegesi storico-critica della difficoltà insormontabili.

2. Questa posizione è quella di *respingere la fondazione della chiesa da parte del Gesù storico nel senso assoluto*; questi autori negano infatti l'accesso al Gesù storico (Bultmann e scuola bultmanniana), insistendo sul carattere escatologico imminente che non è conciliabile con un'intenzione di fondare una chiesa. Questi dunque ponevano in dubbio la validità della tesi della fondazione della chiesa da parte del Gesù storico dicendo che la chiesa è frutto della fede, quindi è opera del Cristo della fede. Queste due posizioni sono completamente opposte e mostrano la complessità del problema. Peraltro occorre chiarire cosa si intende con il termine *chiesa, istituzione e fondazione* in questo contesto (quello pre-pasquale).

Posizioni più diffuse oggi

1. Quella adottata da Hans Küng

Nel 1967 H. Küng pubblicò il suo primo manuale di ecclesiologia²², provocatorio forse più nella formulazione che nel contenuto, presentando quattro ipotesi sulla fondazione della chiesa.

a. Il Gesù pre-pasquale non ha fondato alcuna chiesa

Questa tesi vuol dire che Gesù nella sua attività non si è mai rivolto ad una comunità particolare con l'intento di separarla dal popolo di Israele (o contrapposto ad altre comunità che esistevano ai suoi tempi, come quella qumranica o essenica), non ha mai proposto questo ai Dodici

²¹ DS 3540

²² KUNG H., *La Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1979; il secondo manuale è del 1976, si intitola *Christ sein* (= *Essere cristiani*) ed in esso si ha la radicalizzazione della posizione dell'autore. Nuova edizione nel febbraio 2011.

(‘Apostoli’ è infatti un termine post-pasquale); addirittura dice che quando chiamò il gruppo dei Dodici non diede a questi un senso di comunità separata, ma voleva rappresentare col numero delle tribù la totalità del popolo d'Israele. In quel tempo c'erano diversi gruppi segregazionisti, ma Gesù si mantenne lontano da un tale atteggiamento, perfino quando scelse i Dodici e il gruppo dei discepoli. Nel caso dei Dodici non doveva esprimere il particolarismo del *resto*, ma la vocazione di tutto l'Israele integrato nelle dodici tribù per la salvezza. Anche nei discepoli esiste questo gruppo per essere mandato alla totalità del popolo d'Israele. Quindi, né i discepoli chiamati a seguirlo, né i seguaci di Gesù disposti alla conversione, costituivano in senso stretto la chiesa di Cristo, né erano il nuovo popolo di Dio. Gesù non li ha separati da Israele, né li ha contrapposti all'antico popolo di Dio come un popolo nuovo. In una parola, non si parla di un nucleo all'interno del gruppo d'Israele, ma è la predicazione apostolica post-pasquale che parla della chiesa come il nuovo popolo di Dio, distinto dall'antico popolo, come sua continuazione nei tempi messianici.

b. *Gesù pre-pasquale ha messo i fondamenti della chiesa*

Esplícitamente dice: «*Il Gesù pre-pasquale ha gettato le fondamenta per la manifestazione di una chiesa post-pasquale*». In tal modo egli rifiuta la tesi bultmanniana. La nascita della chiesa è connessa direttamente con l'attività pre-pasquale, e questo è il punto fondamentale. La comunità post-pasquale ha avuto coscienza di essere in continuità con i dodici. Gesù ha chiamato tutti a convertirsi (Mc 1,15) e, col suo messaggio di fede, ha fatto sì che si stabilisse una distinzione in rapporto al regno, cioè la distinzione fra quelli che accettarono il messaggio del Messia e quelli, invece, che lo rifiutarono. Il Messia inoltre nella sua vita storica ha raccolto attorno a sé un gruppo più numeroso di discepoli e c'è un nesso intrinseco fra la comunità post-pasquale e i discepoli che prima della Pasqua avevano aderito a Gesù.

c. *La chiesa comincia ad esistere dopo la Pasqua*

Dice testualmente: «*La chiesa però incomincia ad esistere con la fede nella risurrezione*». Ora intende la chiesa in senso stretto. I primi cristiani parlano di chiesa di Dio, adottando il Qahal Jahwé, solo dopo l'evento pasquale. Fin da quando si è cominciato a credere nella risurrezione è stata intesa la chiesa come creazione di Dio Padre, che ha risuscitato Cristo e che ha inviato lo Spirito: da qui l'espressione $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon,\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$, in quanto questa comunità messianica di salvezza, nata dopo la Pasqua, è basata sull'evento totale del Cristo, dall'incarnazione all'invio dello Spirito Santo.

d. *La chiesa ha la sua origine nell'evento globale del Cristo*

Questa ultima affermazione fa da conclusione e da cerniera alle altre ipotesi fra loro intrecciate. La fondazione della chiesa, in sintesi, non va intesa come un atto istituzionale unico, ma è il frutto dell'opera tutta di Dio attraverso la vita del Figlio e la missione dello Spirito. Nell'evento globale del Cristo è ovvio che soprattutto la morte, la risurrezione e l'invio dello Spirito hanno una particolare importanza per l'atto fondativo. Nel 1976 Kung pubblica *Christ sein* (= Essere cristiani)²³ nel quale radicalizza la sua posizione, criticata da **K. Rahner** (e H. Fries) nel suo *Corso fondamentale sulla fede*²³, spostando la nascita della chiesa quasi esclusivamente nel periodo post: è la fede nel Cristo risorto che fonda la chiesa, con un accennato riferimento al Gesù storico. Le quattro tesi di Kung pongono la fondazione nella giusta direzione, anche se forse la cesura e la stabilità fra pre- e post-pasquale è troppo marcata, mentre la continuità fra le due fasi non viene molto esaminata e approfondita.

²³ Cfr. la nuova edizione italiana, KUNG H., *Essere cristiani*, Rizzoli, Milano 2011, pag. 373.376; 643ss.

²³ Rahner afferma l'importanza di ammettere che la fondazione della chiesa è una realtà molto complessa, non riducibile ad un semplice atto giuridico. La tesi che "*Gesù ha fondato la chiesa*" va inteso oggi in modo più differenziato.

2. La posizione di Angel Antòn

La fondazione della chiesa è un *processo che coincide con l'evento globale del Cristo*. Circa la fase del Gesù storico, il P. Antòn preferisce parlare di una **pre-formazione** della chiesa. Col termine si vuole indicare che nel periodo pre-pasquale la chiesa non è organizzata nel senso tecnico del vocabolo. Con ciò si vuole sminuire la tesi di alcuni manuali dell'εκκλησια come nuova comunità messianica di salvezza organizzata già durante la vita terrestre di Gesù. Tale posizione fa difficoltà agli esegeti sul come comprendere la missione di Gesù in merito a guadagnare alla salvezza tutto Israele. L'intenzione di Gesù di costituire la "*mia chiesa*" (Mt 18,17) prima della sua morte-risurrezione implicherebbe con necessità l'abbandono dell'istanza prioritaria di rivolgersi alla totalità di Israele. Insomma se così fosse già il Cristo vedrebbe la *chiesa* come un qualcosa di limitato e ristretto e limiterebbe la missione universale. C'è invece un primato di Israele in ordine alla salvezza, e tale dato è accettato da Gesù. L'esegesi trova delle difficoltà a partire dalla distinzione fra le due posizioni estreme, ecco perché occorrere distinguere vari momenti di diverso significato fondazionale nella missione di Gesù. Vediamo alcune tappe:

a. I sinottici danno grande rilievo alla *predicazione e all'attività messianica di Gesù*, che inaugura il **Regno** (predicazione, attività taumaturgica e persona di Cristo, cfr. LG 5). Sia nei discorsi di Pietro che in quelli di Stefano viene fatta sempre menzione dell'attività di Gesù; non è possibile quindi fare una cesura fra gli eventi pre- e post-pasquali, come non si può prescindere nemmeno dai primi eventi.

b. Il secondo passo è l'invito rivolto da Gesù agli israeliti a "*convertirsi e credere al regno*", (Mc 1,15) imperativo riportato all'inizio dei tre sinottici. In questo modo Gesù senza fare un'associazione corporativa esplicita crea una separazione fra quelli che accolgono il messia e quelli che lo respingono. Gesù fa l'esperienza del rifiuto da parte della maggioranza e con la proclamazione del suo messaggio getta le basi per la fondazione della chiesa proprio perché è consapevole della distinzione fra coloro che lo accolgono e 'apparterranno' alla futura comunità di salvezza e coloro che lo rifiutano. Nei vangeli, al di là della coscienza messianica del Cristo, non è riportata alcuna parola di Gesù rivolta in pubblico per annunciare la fondazione della sua chiesa come comunità di eletti. In Gesù, però, non troviamo la volontà di creare un gruppo particolare: Gesù non ha esigito nulla di più per entrare nel regno che l'accettazione del suo messaggio, praticando una *metanoia metanoia*. Gesù non ha separato né contrapposto i suoi discepoli ad Israele o agli altri gruppi religiosi.

c. Si deve notare che Gesù ha chiamato un gruppo ristretto di discepoli, senza però levare lo sguardo dalla totalità di Israele, di cui il numero dodici ne è il segno. I discepoli e gli apostoli hanno la missione di proclamare a Israele l'avvento del Regno in Cristo. Può dirsi che la scelta ha un senso fondazionale e, che pure in questo caso, Gesù ha gettato le basi per la successiva fondazione della chiesa. Quel gruppo può, in un certo senso, considerarsi il nucleo da cui nascerà la chiesa dopo la Pasqua, ma questo non significa che tale gruppo è considerato da Gesù come fondazione di una speciale comunità. Una cosa del genere toglierebbe l'universalità propria al messaggio di Gesù, che si rivolge a tutto il popolo d'Israele (nella sua stessa coscienza).

d. Gesù inviato a tutto Israele: è un tema attuale davanti a certi elitarismi attuali! La missione di Gesù è universale e, sia Lui sia i suoi discepoli, ne sono consapevoli. Tutto Israele è chiamato e Mt mette in rilievo i tentativi del Messia di guadagnare tutto il popolo d'Israele. Vediamo allora il senso della presentazione di Gesù nel prologo di Mt come "*salvatore di tutto il popolo*" (Mt 1,21). Gesù invia i discepoli perché si "*rivolgano alle pecore perdute della casa di Israele*" (Mt 10,6), di "*essere stato inviato alle pecore perdute della casa di Israele*" (Mt 15,24). Nei sinottici in generale Gesù si rivolge a tutto l'Israele, e ancora Matteo lo afferma all'inizio dell'attività messianica di Gesù mentre va "*per la Galilea, insegnando nelle loro sinagoghe e predicando la buona novella del regno*" (4,23). Non c'è nell'atteggiamento Messia alcun segno di

discriminazione sociale o religiosa, a differenza di alcune comunità religiose esistenti ai quei tempi. Nei sinottici appare chiaro che Gesù si sentì inviato a tutto il popolo di Israele e ad esso rivolto il suo messaggio. Allo stesso tempo gli esegeti distinguono -specie in Mt- due momenti nell'attività messianica di Gesù: si parla di un **prima** quando si rivolge a tutto il popolo di Israele esigendo da esso che comprenda i segni dei tempi, rimproverando di non aver compreso la missione del Battista: Cristo si sforza di far sorgere in Israele una riflessione sull'azione salvifica di Dio (cfr. Mt 13.1-52); e di un **dopo**: qui la predicazione di Gesù insiste soprattutto nel dare la vita per il regno, nel lasciare tutto per il regno. Dalla comprensione del regno Gesù passa a chiedere decisioni personali per il regno fino alle persecuzioni. Questo cambio di indirizzo, di prospettiva, avviene nei tre sinottici dopo la professione di fede messianica di Pietro (Mc 8,30). E' la condotta del popolo che ha motivato questo cambiamento: è esso che passa dall'entusiasmo iniziale alla conseguente indifferenza. L'esegesi sembra disposta ad ammettere, con riserve, questa distinzione che vede nel secondo momento Gesù, che si dedica in modo particolare al gruppo dei dodici.

e. Attorno agli eventi dell'ultima cena si identifica il processo di fondazione. Senza dubbio, con l'avvicinarsi del mistero pasquale Gesù lascia intravedere un tempo medio, fra la sua morte e la sua parusia; è il tempo medio della chiesa. Dopo la sua morte egli incontrò ancora i suoi per dare insegnamenti riguardo a quel tempo. Intorno agli eventi dell'ultima cena si possono cogliere anche vari significati. Per i discepoli nella cena pasquale inizia una nuova storia; la morte espiatoria di Gesù, con la quale inizierà una nuova fase della storia, viene anticipata nell'eucaristia. Inoltre, vi è l'invito di Gesù a celebrare l'eucaristia nel tempo medio, lasciando quindi intravedere che ci sarà questo tempo medio. In questo contesto, Gesù mostra il senso dell'universalità della sua missione e, quindi, della sua morte. Infine, vi è nel contesto della cena pasquale la ratificazione di una nuova alleanza, che darà origine alla nuova comunità.

Conclusione

La chiesa, dunque, non nasce solo dalla fede nel Gesù post-pasquale, ma la sua fondazione si radica nei misteri della vita di Gesù, soprattutto nell'annuncio del regno, nella scelta dei dodici e nei misteri espressi nell'ultima cena. La *ἐκκλησία* non nasce solo dalla fede nel Gesù risorto, ma è pure ancorata nei misteri del Gesù storico, soprattutto nella sua passione e morte. Sono confermati i rapporti di continuità fra i momenti pre-pasquali della nascita della chiesa e quelli post-pasquali. Infatti, i discepoli si radunavano dopo la risurrezione e si rendevano conto di essere lo stesso gruppo che seguiva Gesù nella sua vita. Si sottolinea anche il fatto di Giuda: dopo la sua morte, Mattia prende il suo posto, ristabilendo così il numero dodici. In una parola, il *Κερυγμα* primitivo abbraccia l'intero mistero del Cristo pre- e post-pasquale (cfr. Atti degli Apostoli) e i fondamenti della *ἐκκλησία* sono posti nell'evento dell'ultima cena.

La posizione della **Commissione Teologica Internazionale** sulla fondazione della Chiesa²⁵ conferma quanto già è stato detto. Si afferma che la chiesa non nasce soltanto dalla fede in Gesù risorto; essa è fermamente ancorata ai misteri della vita di Cristo. Nel processo della nascita della chiesa si distinguono vari momenti: *«L'intera opera e tutta la vita di Gesù costituiscono in certo qual modo la radice e il fondamento della chiesa, che è come il frutto di tutta la sua esistenza. La fondazione della chiesa presuppone l'insieme dell'opera salvifica di Gesù nella morte e risurrezione come pure la missione dello Spirito santo. Per questo nell'agire di Gesù è possibile riconoscere elementi preparatori e sviluppi progressivi»*. In questo processo entra pure quanto Gesù ha detto e fatto prima della Pasqua: si tratta di elementi che solo dopo la Pasqua si manifestarono nella loro pienezza fondazionale. Le singole tappe *«considerate nel loro orientamento complessivo»* rivelano un'evoluzione dinamica che conduce alla costituzione della chiesa. Il cristiano scopre il

²⁵ Cfr. CTI, *Temi scelti di ecclesiologia* (1984), in Documenti 1969-2004, ESD, Bologna 2006, pagg. 283-287

disegno salvifico del Padre, l'azione redentrice del Figlio, comunicati a loro attraverso lo Spirito. Si distinguono i seguenti elementi preparatori:

1. Promesse vetero-testamentarie circa il popolo di Dio nella predicazione di Gesù;
2. L'invito universale a tutti gli uomini perchè si convertano e credano in lui;
3. Chiamata e istituzione dei Dodici avente il compito di rivolgersi a tutto Israele;
4. Incarico affidato a Pietro, imposizione del nome, ruolo privilegiato tra i discepoli;
5. Rifiuto di Gesù da parte di Israele: questa crea la divisione tra il popolo giudaico infedele e il gruppo dei discepoli che accoglie il messaggio di Cristo;
6. Istituzione dell'eucaristia come anticipo della nuova alleanza e della parusia;
7. Ricostituzione del gruppo dei dodici dopo la Pasqua per le apparizioni del Signore;
8. Invio dello Spirito Santo che Lc presenta come elemento costitutivo della chiesa;
9. Missione apostolica dei discepoli perchè portino il Vangelo a Israele e ai pagani.
10. Rottura definitiva fra Israele e la chiesa (specie in Luca).

La fondazione della chiesa nella concezione ecclesiologicala di Matteo

Per quel che riguarda Matteo occorre dire che c'è una convergenza con gli altri sinottici, Mc e Lc, nel presentare esplicitamente la fondazione della chiesa. Matteo, però, usa con frequenza il futuro per esporre, sotto forma di profezie, eventi post-pasquale anticipati al tempo del Gesù storico. In questo senso i capitoli 1 e 2 (vangelo dell'infanzia di Gesù e preparazione all'attività messianica) hanno un significato propedeutico, più marcato che nel resto del suo vangelo. Nel capitolo 2, per esempio, gli esegeti vedono anticipati nel racconto dei magi i temi della chiesa primitiva, l'ingresso di tutte le genti in essa ed il rifiuto di Gesù da parte della classe dirigente. Il popolo che rifiuta Gesù dice: *"il suo sangue ricada su di noi e sul nostro popolo"*, qui viene usato $\lambda\alpha\omicron\varsigma$, termine tecnico. La fondazione della chiesa è avviata in Mt all'inizio dell'attività pubblica di Gesù in Galilea: egli va a Cafarnao e chiama i primi quattro discepoli (tra cui Pietro).

Un secondo elemento importante in Mt è lo sforzo per mostrare che Gesù concentra la sua attività soltanto verso il popolo d'Israele, e questo emerge dal primo **discorso della montagna**, che viene introdotto in 4,23, dicendo che *"grandi folle seguivano Gesù dalla Galilea, dalla Giudea e dalla Perea"*, è tutto Israele. Mt elimina dal materiale di Mc alcuni accenni sull'apertura di Gesù a tutte le genti²⁶. Gesù si rivolge alla totalità del popolo d'Israele donando la nuova legge dell'amore contrapposta a quella degli scribi e farisei: *"la vostra giustizia dovrà essere più grande di quella degli scribi"* (5,20). Il rivolgersi di Gesù al solo Israele è ripreso ed esplicitato nel cap.10, dove si trova l'**istituzione dei dodici**, ai quali è vietato di andare fra i gentili: *"Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele"* (10,5-6). Alla cananea (15,24-26) Gesù dice *"di non essere stato inviato che (εἰ μὴ = se non) alle pecore perdute d'Israele"*.

Nel suo annuncio e attività taumaturgica, secondo Mt, Gesù si presenta come il pastore d'Israele: *"Betlemme da te nascerà il capo che pascerà il mio popolo"* (2,6-7), e questo lo si nota anche dall'utilizzo dei verbi *"convocare"* e *"radunare"*, tipici del pastore di Israele.

Nel contesto generale di Mt non si può parlare di un fallimento totale del tentativo di Gesù di salvare tutto Israele; al contrario ci sono molti testi (cap.4 e 8), che mostrano le grandi folle che lo seguivano, riferendosi al primo periodo dell'attività di Gesù, prima della crisi di Galilea, dopo la quale c'è una svolta.

In contrasto a questi testi ce ne sono molti di più che parlano di **resistenza e rifiuto** a Gesù da parte d'Israele, soprattutto della classe dirigente. In 8,10, nel brano della guarigione del servo del centurione di Cafarnao, Gesù afferma di *"non aver trovato in Israele una fede così grande"*. D'altra parte in 13,15 (riferendosi al testo di Isaia), Gesù dice che *"il cuore di Israele è indurito e non comprende i misteri"*. L'indurimento si trasforma in rifiuto nel cap.21,36-46, la parabola dei vignaioli omicidi, ma anche nella parabola dell'invito a nozze rifiutato (22,1-14). Il **culmine del rifiuto** è nel racconto della passione, in cui Mt, staccandosi da Mc 15,6-14, in 27,25 dice che tutto il popolo si assume la responsabilità della morte rispondendo: *"Il suo sangue ricada su di noi e sopra i nostri figli"*.

Al rifiuto di Gesù da parte dei Giudei corrisponde la **riprovazione-perdita** di Israele (che però non totale, né definitiva) consistente soprattutto nella perdita **della funzione storico salvifica**. In Mt 8,12 dice che *"saranno gettati fuori"* (ἐκβληθησονται). Per gli esegeti Mt si appoggia in questo caso sui dati della tradizione di cui dispone (fonte Q) e in parte presenta formule proprie come in 11,20-24 in cui si dice che le città di Galilea che lo hanno rifiutato saranno trattate più duramente di quelle di cui parla l'AT (Tiro, Sidone e Sodoma); in 22,7 (parabola delle nozze regali) l'originalità è nell'affermare di Gerusalemme -la città assassina- che sarà bruciata: qui alcuni notano un richiamo alla distruzione del tempio. Così nel cap. 23,35-36 quando parla *"di questa generazione che perirà e sulla quale ricadrà il sangue del giusto Abele, di Zaccaria"*.

²⁶Lofhink afferma che "il discorso della montagna è considerato dagli esegeti come l'interpretazione vincolante e messianica della Torah sinaitica per tutto l'Israele. Lì dove questa nuova Torah viene accolta sorgerà il 'vero' Israele".

Oltre queste minacce Mt annuncia che la parte infedele di Israele perderà la sua funzione storico-salvifica, gli effetti dell'elezione di essere popolo di Dio: *“Mentre le genti avranno parte al regno, i figli del regno, a cui dovrebbe appartenere il regno saranno gettati nelle tenebre”* 8,12 (guarigione del servo del centurione); ma soprattutto nella conclusione assiomatica della parabola dei vignaioli omicidi di Mt 21,43-44: *“Per questo vi dico, vi sarà tolto il regno di Dio e sarà dato a un popolo εθνος”* si tratta di un'eccezione di Mt, che prima adopera il termine λαος riferito ad Israele) *che lo farà fruttificare”*. Circa la **parabola dei vignaioli omicidi** il problema è quello relativo al pensiero centrale e il senso da dare all'enunciato finale assiomatico? Va precisato tuttavia che questo enunciato non ha un valore assiomatico tale come può apparire in un primo momento. Thrilling dice che siamo di fronte ad un *logion*²⁷ redazionale proprio di Mt²⁸; l'ultimo enunciato della parabola, come anche altri *loghia* in Mt, adotta la forma futura (αρθησεται = sarà tolta, δοθησεται = sarà dato il regno): Mt ritiene il rifiuto in modo definitivo solo dopo la morte del Messia; Mt trova conferma di questa punizione nella guerra giudaica e nella distruzione della città santa; questo esclude la fondazione della chiesa prima della Pasqua ed è significativo il futuro: *“Vi sarà tolto il regno”* (21,43), e ancora nella confessione di Pietro: *“Su di te edificherò la mia chiesa”* (16,18).

Gli esegeti considerano importante la correlazione in questa parabola tra *“regno di Dio”* e *“popolo di Dio”* (v.43): assai controversa è la questione se nel v.43 (sempre del cap.21) εθνος, usato al posto di λαος, indica veramente il popolo d'Israele, così come pensa Trilling, G. Lohfink, contrariamente ad altri esegeti, che si basano proprio sull'uso di εθνος al posto di λαος. La prima tesi sembra essere verosimile, perché anche il termine εθνος può indicare il popolo di Dio, seppur eccezionalmente, per esempio in 1 Pt 2,9-10²⁹, che si riferisce esplicitamente al popolo d'Israele, infatti si riferisce ad episodi dell'esodo. Per Kretzer invece mt sembra qui riferirsi alla profezia di Dn 2,44 in cui si dice che *“Il Dio del cielo farà sorgere un regno che non sarà più distrutto in eterno e la cui sovranità non verrà trasmessa ad un altro popolo (εθνος)”*. Ma c'è da dire che il *logion* riassume il pensiero centrale della parabola *rivolta* nel contesto immediato *alle classi dirigenti del popolo* (sacerdoti, anziani, farisei cfr. v. 45) che non hanno creduto a Gesù, a differenza dei pubblicani e dei peccatori.

In conclusione, Mt presuppone la continuità del regno e di un unico popolo di Dio, sebbene il popolo passi attraverso diversi stadi e si costituisca con quelli che accettano l'annuncio del regno di Gesù. Questa concezione di Mt si ricava analizzando il tema della **separazione fra chi accoglie e chi rifiuta Gesù**: tale tema in Mt acquista sempre maggior significato. La separazione è proposta dal già nei primi capp. dal Battista parla di Israele come di una piantagione di Dio in cui ogni albero che non porta buon frutto sarà tagliato e gettato al fuoco (Mt 3,10-13): queste parole sono rivolte dal precursore anche alle classi dirigenti (farisei e sadducei); il Battista presenta il Messia avente il ventilabro in mano e con esso pulirà la sua aia (Israele) e radunerà il suo frumento nel granaio ma brucerà la paglia in un fuoco inestinguibile (v.12); Gesù stesso dirà nel cap. 15 che ogni pianta che *“non ha piantato il Padre mio sarà sradicata”*. In Mt 10,12-15 Gesù riprende il tema della separazione e lo applica alla missione dei discepoli in ordine all'annuncio del regno: alcune case e città accoglieranno il messaggio del regno, altre no e verso queste i discepoli dovranno scuotere la polvere dai loro calzari, esse avranno giudizio peggiore di Sodoma e Gomorra. In Mt 13,10-17 Gesù spiega perché parla in parabole: Matteo dice chiaramente che il motivo è l'incredulità del popolo di Israele (*“perché pur vedendo non vedono, udendo non odono”*) e adduce lo stesso motivo del

²⁷Questo *logion* è considerato di capitale importanza per capire la specifica posizione di Mt relativamente alla fondazione della chiesa.

²⁸La medesima cosa la ritroveremo nella pericope dell'affidamento di un incarico a Pt in Mt 16,17-18.

²⁹1Pt 2,9-10: *“Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclamiate le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate non popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia”*.

profeta Isaia 6 “*perchè il cuore di questo popolo si è indurito*”. Ancora una volta Mt si distacca da Mc che invece giustifica tale cambiamento (separazione) come una necessità perchè si compia la Scrittura. Al popolo indurito (vv13-15) Mt contrappone in modo originale i suoi fedeli discepoli (v.16): “*beati i vostri occhi perchè vedono e i vostri orecchi perchè sentono*”; allos tesso tempo i discepoli sono quelli che comprendono i misteri del regno (tema frequente in Mt del discepolato di Gesù).

Pensiero centrale in Mt è che **tutto Israele è chiamato al discepolato di Gesù**. Il discorso della montagna è rivolto a tutto il popolo³⁰ e, infatti, alla fine del discorso si parla delle folle chiamate al discepolato da Gesù, che insegnava con autorità. Questa intenzione di Mt si ricava pure dal brano della missione apostolica³¹ dove gli undici ricevono mandato di fare discepoli (μαθητευσατε) di Cristo fra tutte le genti. Da questo brano emerge chiaramente che essere popolo di Dio e diventare discepoli per Mt sono la stessa cosa dopo il mistero pasquale. L'Israele vero ed escatologico si dà solo là dove si osservano gli insegnamenti di Cristo e si vive in forma radicale il discepolato di Gesù. Mt lascia intendere con chiarezza che un vero discepolato è possibile solo grazie alla redenzione di Cristo.

Il vero Israele non conosce quindi barriere di razza e nazione: l'apertura a tutte le genti si trova in modo anticipato nell'episodio dei Magi che vanno ad adorare il Signore (Mt 2,11), nel richiamarsi al deutero e trito Isaia del pellegrinaggio delle genti (Mt 12,18-20: racconto della guarigione del servo del centurione), nell'andare a chiamare ai crocicchi delle strade (Mt 22,9: parabola del banchetto nuziale), nella conclusione del discorso sulla messianicità di Gesù con le parole: “*e nel suo nome le genti spereranno*”, e ovviamente nella missione apostolica.

Ma quando appare la chiesa in Mt? La risposta è che in senso **proprio** la chiesa non può sorgere in un altro momento, che non sia quello del rifiuto della maggior parte d'Israele, è nel momento del grande rifiuto che il vero Israele può apparire ed il popolo aprirsi alla sua universalità e cattolicità. La chiesa esiste, dunque, pienamente dopo la Pasqua. Questo senso è ammesso dall'uso del futuro οικοδομειν³².

Possiamo, perciò, concludere che la εκκλησια iniziata con la chiamata dei dodici si apre al compimento solo dopo la Pasqua (processo dinamico). Emerge la continuità fra la prima comunità ed il nuovo popolo. Il termine matteoano οικοδομειν non significa che si crea un altro popolo³³, ma esprime la **riedificazione** del popolo che viene condotto al suo compimento con una nuova forma di discepolato. Ciò che si deve dire ora al termine è che **in Mt non si può parlare né di istituzione né di sostituzione**. Di fatto, nel proemio Mt afferma: “*Salverà il suo popolo dai peccati*”, senz'altro si riferisce al vero Israele, ma anche al popolo della prima alleanza. Anche se si usa l'espressione “*istituzione*” va bandita l'idea di “*sostituzione*”. Per Mt non si tratta di un'antitesi tra vecchio e nuovo popolo ma ciò che conta è il fatto che deve essere il popolo redento, presupponendosi il mistero pasquale della redenzione.

³⁰ Mt 7,28-29: “*Quando Gesù ebbe finito questi discorsi, le folle restarono stupite del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità e non come i loro scribi*”.

³¹ Mt 28, 18-20: “*Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*”.

³² Mt 16,18: “*E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa*”.

³³ Gerhard Lohfink dice che “non è una nuova realtà che si chiama chiesa ma di un condurre il vecchio popolo di salvezza verso la realtà escatologica della vera sequela e del discepolato conforme con la volontà di Dio”.

Nella sua opera **Luca** ha tracciato un abbozzo della storia della salvezza più di Mc e Mt, e mette chiaramente in evidenza la continuità e gli elementi nuovi della *ἐκκλησία* rispetto al vecchio Israele. C'è una distinzione più netta fra la comunità pre-pasquale e quella post-pasquale, anche perché negli Atti ha tempo di narrare la nascita della chiesa di Cristo aperta alle genti, svincolata dal popolo d'Israele (At 20,28). Lc non ha usato il termine *ἐκκλησία* nel suo vangelo, ma solo nel contesto degli Atti³⁴. Inoltre ci mostra come l'azione di convocare gli israeliti disposti all'accoglienza del regno appare con più evidenza e successo nell'opera degli apostoli dopo la Pasqua.

Lc è in grado di descrivere il rifiuto dell'Israele infedele grazie agli Atti, in cui presenta il periodo post-pasquale, e tale rifiuto viene espresso fortemente nell'uccisione di Stefano (At 7,31). L'origine della chiesa è anche per Lc un processo, un cammino con *varie tappe* nella salita verso il traguardo della fondazione della chiesa.

1. Il processo di fondazione prende avvio in Lc nell'AT (Lc 1,5-2,40: vangelo dell'infanzia): è qui che comincia la storia della convocazione e del raduno di Israele e, allo stesso tempo, della spaccatura all'interno del popolo. Il lungo discorso di Stefano (At 7,2-43) ha come scopo di mostrare che il rifiuto degli inviati di Dio comporta nel popolo una lunga preistoria, in quanto anche il popolo dell'AT ha rifiutato i profeti. Israele è "*gente dura nel cuore e nelle orecchie come i padri*" (7,51). Tuttavia, nonostante la durezza di alcuni, Stefano considera la disponibilità di altri, è sempre esistito un piccolo resto di fedeli, così Lc presenta questa preistoria nei primi due capitoli del vangelo, con la funzione di mostrare l'Israele fedele e in atteggiamento di attesa del compimento delle promesse messianiche, per esempio Simeone "*uomo giusto e timorato di Dio*", che aspettava il conforto d'Israele (Lc 2,25).

2. L'attività del Battista (cap.3) come preparazione di quella di Gesù: Giovanni Battista invita gli israeliti ad accogliere il messaggio di Cristo. L'opera del Battista è molto importante per Lc e si intreccia spesso con quella del Gesù storico, per esempio At 13,23-24: è il discorso di Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia, il quale presenta Giovanni come colui che aveva predicato la venuta del Messia rivolgendosi a tutto Israele³⁵. Come Gesù, anche Giovanni si è rivolto a tutto Israele (1,80; 3,18.21; 13,14) e Israele ha rifiutato il suo messaggio (cap.3).

3. L'attività pubblica di Gesù, il quale continua la convocazione di tutto Israele iniziata da Giovanni. In più questa convocazione trova una prima realizzazione nella scelta dei dodici il cui significato ecclesiologico è rilevato da Lc con elementi redazionali (capp. 6 e 8). Lc è molto interessato a mostrare la schiera dei discepoli come il vero Israele, per questo sottolinea il fatto che i dodici rimangono a Gerusalemme nel triduo pasquale (Lc 19,37; At 1-2; questo elemento non appare in Mc e Mt). Inoltre Lc, che potremmo definire il *teologo della storia della salvezza*, mette in risalto il rifiuto nelle classi dirigenti, i cui capi divengono segno del giudizio dell'Israele di tutti i tempi e anticipano il giudaismo futuro; in At 28,23-28 dopo la predica di Paolo ai giudei di Roma, Lc constata in forma di sentenza divina che Israele ha perso il privilegio della sua elezione³⁶.

Al cap.19, dove si parla dell'ingresso a Gerusalemme, si vede come la folla, contrariamente alla classe dirigente, è piuttosto dalla parte di Gesù. Nel cap.6 Lc anticipa anche elementi post-pasquali e, precisamente nei vv.12 e 13, la scelta dei dodici e la loro missione acquista una grande rilevanza ecclesiologica, è detto che li chiamò apostoli e questo è redazionale. Come in Mt, così anche in Lc il gruppo degli apostoli non rappresenta una comunità esclusiva.

4. Nelle apparizioni del Risorto, dopo la Pasqua, la missione degli apostoli è arricchita di un elemento specifico e nuovo: la testimonianza di Cristo, perché ora il *regno* è presentato come Regno

³⁴ Mt usa tale termine e lo troviamo nei seguenti passi: 16,18; 18.

³⁵ At 13,24: "*Giovanni aveva preparato la sua venuta predicando un battesimo di penitenza a tutto il popolo di Israele*".

³⁶ At 28,28: "*Sia dunque noto a voi che questa salvezza di Dio viene ora rivolta ai pagani ed essi ascolteranno!*".

di Cristo (Lc 24,47; At 1,8). Per di più, appare incerto l'inizio dell'ammissione delle genti, così³⁷ la citazione del profeta Amos descrive Pietro già inteso nel suo ruolo all'interno della comunità.

5. In Lc ha senso fondazionale *l'evento della Pentecoste*. Il vero Israele riceve il dono escatologico dello Spirito (At 2), e inizia così una nuova fase della convocazione d'Israele.

6. La folla del popolo si raduna progressivamente in un processo rapido e continuato attorno agli *apostoli*. In At 2,21, dopo la prima predica di Pietro, circa tremila persone sono state incorporate alla comunità dei discepoli e il giorno di Pentecoste lo Spirito Santo; nel v.47 leggiamo: "*Ogni giorno il Signore aggiungeva membri alla comunità*", ed il numero degli uomini incorporati alla comunità raggiunse circa cinquemila.

Gli esegeti constatano che con l'uccisione di Stefano (At 7) si verifica una svolta nella convocazione del vero Israele. Prima di tutto, si comincia a parlare decisamente di Israele in termini negativi, il popolo d'Israele appare situato nell'infedeltà dei dirigenti, che cercano di uccidere Paolo, mettono in prigione Pietro, e qui Lc adopera l'espressione di dispetto nella comunità primitiva: i *giudei*. Inoltre, è significativo che dalla morte di Stefano in poi, Lc applichi alla comunità dei discepoli il termine *ἐκκλησία*, e per la prima volta lo incontriamo nel capitolo 5. La differenza linguistica presenta anche un peculiare significato ecclesiologico e teologico: *ἐκκλησία* è l'Israele fedele, invece il *giudaismo* diventa l'Israele infedele. Ormai Lc descrive questa spaccatura verificatasi in Israele, e alla fine della sua doppia opera esprime, con l'aiuto delle parole del profeta Isaia, l'indurimento di cuore e, con termini tassativi, l'esclusione dei giudei, che non credono in Gesù, dal popolo d'Israele.

7. Nel nuovo popolo è implicata *l'ammissione delle genti*. Questo lo troviamo espresso in modo programmatico in At 13,46, dove Paolo afferma che, poiché gli israeliti rifiutano il messaggio, lui e Barnaba si rivolgono ai pagani. In realtà il tentativo di conquistare Israele continua anche dopo queste parole pronunciate ad Antiochia, ma senza successo. A questo proposito è importante anche il cap.15,16-17, dove Giacomo afferma che, quando i pagani accolgono il Dio d'Israele, nasce un *λαος εκ εθνων*.

8. Con uno sguardo retrospettivo l'autore degli At constata che *la morte del Cristo* per gli uomini *diventa il prezzo della nascita della chiesa*. Questa idea Lc la esprime nel discorso di congedo di Paolo ai pastori di Efeso, in particolare al v.28³⁸. La chiesa è l'Israele riscattato da Dio col sangue di Cristo, che ha ricevuto il dono dello Spirito, il quale si è aperto anche alle genti, ossia ai pagani.

9. Alla conclusione di tutte queste considerazioni, non ci rimane altro che rispondere all'interrogativo: per Lc *Gesù ha fondato la chiesa?* La risposta è negativa se si considera la chiesa quale comunità giustapposta all'Israele. In Lc non c'è alcun testo che lasci intendere l'istituzione della chiesa in senso stretto. Nonostante Lc ha potuto includere l'intero mistero di Cristo (Gesù storico e Cristo della fede) egli considera la chiesa costituita solo dopo la Pentecoste. Gesù non ha fondato la chiesa intesa in senso stretto, tuttavia egli svolge la funzione decisiva nel processo che conduce alla costituzione della chiesa, ne ha posto le basi: la chiesa come Israele convocato da Gesù è stata pre-formata dal Cristo.

10. Per Lc l'autore della chiesa è Dio che crea la Chiesa, per Cristo, nello Spirito. E' questo il *teocentrismo* di Luca (Lc 1,5; 2,40; At 5,35-39). In Lc troviamo un chiaro teocentrismo: nel vangelo è Dio (Θεός) stesso che fonda la nuova comunità. Nel cap.1 troviamo l'accento su Dio che agisce nella storia della salvezza: nel *Magnificat* è Dio Padre che ha soccorso Israele suo servo; nel *Benedictus* è Dio che ha concesso la sua misericordia e si è ricordato del giuramento fatto ad Abramo. Questo teocentrismo lo troviamo anche negli Atti, dove l'autore della creazione della chiesa è Dio, in quanto ha condotto Israele davanti alla sua ultima scelta e, con l'ammissione delle genti, crea anche l'opera escatologica (cfr. At 1-15). La categoria del nuovo popolo resta nella

³⁷ At 15, 16 "*Prima deve essere rialzata la tenda di Davide caduta e dopo le genti avranno il cammino aperto per cercare Dio*"

³⁸ At 20, 18-35: "*Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue*"

cornice storico-salvifica di un unico popolo di Dio, popolo eletto che ormai entra in una nuova fase della storia della salvezza: quella escatologica.

Cristo ha davanti agli occhi la *εκκλησία*, ma non l'ha realizzata nel senso di una comunità organizzata o istituzionalizzata. **Cristo non ha fondato la Chiesa come istituzione**, ma ha promosso la fondazione del Regno. Se si prendono i vari sviluppi così elencati nella Scrittura, non si può dare altra risposta se non quella negativa, per quanto riguarda il periodo prepasquale. Gesù non volle realizzare una comunità religiosa, ma volle radunare, convocare, per costituire il Regno di Dio.

Regno e Chiesa

La *Lumen Gentium* afferma che «il Signore diede inizio alla sua chiesa predicando il buon annuncio, cioè la venuta del regno di Dio» (n. 5). Il tema del **regno di Dio** evoca per ogni ecclesiologo le parole di **A. Loisy**: «E' stato annunciato il regno di Dio ed è arrivata la chiesa»; egli considerava la chiesa come un surrogato di un'altra realtà. Altri esegeti nel passato vedevano due tappe della vita pubblica di Gesù: la prima positiva, detta la "*primavera galileana*", e la seconda, che cominciava con Lc 9,51: "*si diresse verso Gerusalemme*", più negativa che conosce il rifiuto fino alla morte. Tale considerazione è esegeticamente inammissibile, in quanto non si accontenta soltanto di verificare il rifiuto progressivo del Messia da parte d'Israele, ma introduce anche una cesura nell'atteggiamento di Gesù di fronte al suo popolo. Inoltre questa posizione presuppone che i vangeli ci facciano cogliere la vita di Gesù anche nei suoi dettagli storici. L'intento degli evangelisti, invece, era diretto alla testimonianza ed all'annuncio di realtà vere e storiche e non tanto all'aspetto cronologico dei fatti.

Schnackenburg afferma che il carattere tipico della traduzione dei vangeli non ci permette di fissare i singoli *loghia* nel tempo e nelle situazioni (i *loghia* relativi alla nozione del regno sono innumerevoli). Diventa difficile separare i due stadi della predicazione di Gesù: un primo di accoglienza, dove Gesù annuncia la venuta del regno escatologico in un futuro imminente e prescindendo dalla *via crucis*, da un secondo, durante il quale è certo di essere destinato alla morte per il rifiuto e l'incredulità del suo popolo e dei capi ed annuncia un altro piano salvifico di Dio, ossia la gloria futura.

Gesù non fa mai l'ipotesi: se Israele avesse accolto il suo messaggio. La rivelazione della signoria di Dio non è mai fatta con un "se" e non ci consente di cogliere un duplice piano divino. Nella Scrittura la predicazione del regno è legata invece alla legge di **promessa-adempimento**: la promessa è assoluta (e non ancora differenziata) e solo il compimento svelerà nuovi dettagli e particolari. La tradizione sinottica presuppone la conoscenza degli ascoltatori del concetto o nozione di βασιλεία *basileia* (= regno). Gesù ha fatto sua questa nozione veterotestamentaria, arricchendola di nuovi elementi caratteristici del NT e rendendola un concetto chiave della sua predicazione. L'apertura del concetto di βασιλεία ad una pluralità di significato ha consentito che Gesù potesse adoperarlo come punto di partenza e concetto centrale della predicazione messianica.

Consideriamo ora l'esposizione del contenuto ecclesiologico dell'avvento del regno da parte di Gesù in particolare nei sinottici. **L'esposizione segue lo stesso schema di LG 5.**

1. Nei vangeli è da sottolineare la **novità del regno**, che pure è una nozione dell' AT. Infatti nell'AT si parla di regno di Dio come signoria di Jahwé sulla natura e sul popolo in virtù dell'alleanza. Gesù appare, annunciando la novità del regno messianico, e nei brani programmatici di Matteo³⁹ e Marco⁴⁰ il regno è presentato come vicino ed imminente. Arrivando il *καιρος* dei tempi messianici Gesù proclama categoricamente l'avvento del regno: gli evangelisti accentuano il fatto che questo "*regno sia arrivato*".

In altri testi, soprattutto nei racconti dell'eucaristia, si dice che questo regno "*sta per arrivare*" (Mt 26,29 e Mc 14,25 sottolineano l'imminenza; Lc 22,18 sottolinea la presenza).

³⁹ Mt 4,17: "Da allora Gesù cominciò a predicare e a dire: "Convertitevi, perchè il regno dei cieli è vicino".

⁴⁰ Mc 1,15: "Gesù diceva. "Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino, convertitevi e credete al vangelo".

L'espressione **regno di Dio** nella predicazione di Gesù indica la signoria escatologica di Dio. La novità del regno radica in ultima analisi nel significato escatologico e definitivo del mistero di Cristo. Se l'annuncio del regno in Gesù con le sue istanze morale di μετανοια e πιστις può far collocare Gesù al livello degli altri gruppi religiosi (Qumran, Esseni), tuttavia l'annuncio di un messaggio del regno escatologico ormai inaugurato rappresenta la più grande novità, che colloca il suo messaggio a livello distinto e superiore da quello che si predicava negli altri gruppi.

2. Come afferma anche la LG 5, il secondo elemento del regno da sottolineare è senz'altro **l'inaugurazione del regno in Gesù**⁴¹. Questa inaugurazione si ha "con l'avvento di Cristo" (Mt 11,11-13; Lc 4,19). **E' Cristo il centro del regno**: non solo egli ne è il predicatore, ma in lui si ha l'inizio e il centro di esso. E' molto importante a tal proposito il *loghion* di Mt 11,11-13, in cui il Battista appare rimasto nella fase precedente, tanto che il più piccolo del regno, ossia la fase di salvezza iniziata con Cristo, è più grande di Giovanni Battista. In questo passo si contrappongono due periodi della storia della salvezza e non i due personaggi.

L'inaugurazione del regno si ha per proclamare "l'anno di grazia del Signore" (Lc 4,19). C'è una coincidenza fra il regno di Dio e la venuta del Cristo: il regno di Dio è imminente e, allo stesso tempo, inaugurato, è arrivato. Il regno dei cieli futuro è vicino perché è penetrato e inaugurato in Gesù, ed è realmente presente nell'orizzonte della storia di salvezza. Schlier osserva: "...al senso cronologico dell'imminenza del regno si sovrappone il senso concreto secondo cui il regno è già inaugurato e può trovarsi in Gesù e nel suo mistero salvifico. Il senso cronologico viene corretto e completato in concreto. Il regno dei cieli futuro è vicino perché è presentato in Gesù e perciò è realmente presente nell'orizzonte della storia".

Il regno è inaugurato come nuovo καιρος salvifico, "appunto per questo sono stato mandato", "andiamo nei villaggi vicini affinché predichi anche là poichè per questo io sono venuto"; ciò si ricava pure da espressioni molto simboliche che i sinottici ci riportano: il tempo "della raccolta", o ancora "delle nozze", "dello sposo" e infine "del vino nuovo" (Mc 1,15.38; 2,19-21; Lc 4,13). Insomma con la venuta di Cristo si è inaugurata una nuova epoca di salvezza in cui il regno è una realtà data in Cristo e che coincide col suo mistero.

3. Nella misura in cui **Cristo è presente** si può parlare della realizzazione del regno. La LG parla della presenza del regno nelle **parole** (a), nelle **opere** (b), ma anche nella **persona** (c) stessa di Cristo. Questa idea, naturalmente, è indicata dalla Scrittura.

a) Mt afferma che nelle parabole (4,17.23; 5,2.29; 13,3.10 = parabole sul regno) si nascondono i misteri del regno, che vengono ora messi a conoscenza dei suoi discepoli e seguaci, ben disposti ad accoglierlo con la fede e la conversione imposta dall'avvento del regno. La parola di Gesù è un modo di far presente il regno: essa proclama fra gli uomini e costituisce il centro della buona novella annunciata agli uomini e lo stesso mistero viene realizzato nell'evento della parola fatta carne. Da qui Mt chiama la predicazione di Gesù, la sua parola del regno o l'espressione "vangelo del regno" e lo considera presente in nelle parole pronunciate da Gesù con autorità e destinate a sorpassare la realtà stessa del mondo e della storia. Naturalmente, questa idea della presenza del regno nelle parole del Cristo sono frutto della riflessione teologica successiva.

b) Il regno è poi presente nelle opere di Cristo, soprattutto nei miracoli, che sono σημεια semeia (Mt 4,24-25; 8,16-17; 11,4-6; 12,28) che accompagnano la sua predicazione. Mt dà una certa importanza alle guarigioni dei malati e degli indemoniati, che vengono menzionate nei sommari di miracoli e delle opere taumaturgiche, ma anche presenti lungo tutto il vangelo. Gesù, d'altra parte, in Mt 11,4-6, ai discepoli di Giovanni che gli chiedono se è lui il messia, risponde presentando i miracoli e le sue opere come il segno dell'inaugurazione del tempo messianico, oltre

⁴¹Col termine "inaugurazione" intendiamo stabilire un equilibrio tra le realtà compiute e quelle escatologiche che attendiamo.

alla sua persona. Ancora in Luca⁴² Gesù, dopo la guarigione dell'indemoniato sordomuto, afferma contro i farisei che la sua opera è segno dell'avvento del regno di Dio.

c) In terzo luogo, la LG presenta il regno di Dio come *manifestantesi in tutto l'evento e la persona stessa di Cristo*. Nella tradizione sinottica c'è un processo di parziale identificazione della realtà del regno con la stessa persona di Gesù. Mentre con la sua predicazione rivela la presenza del regno, si postula nell'uomo, come conseguenza, una libera decisione di accettazione o rifiuto del regno, che allo stesso tempo viene considerata una decisione pro o contro Cristo. L'imperativo di entrare nel regno, di darsi per il regno tende, e questo in più passi, a coincidere sempre più marcatamente nella seconda tappa della vita di Gesù, con il dare la vita per Cristo. Il Cristo è l'irruzione della grazia di Dio nella storia (Mt 10,37; Mc 10,23; Lc 9,20; 15,23). Il regno, allora, coincide con Cristo e questo lo si vede nelle istanze richieste dall'opzione per Cristo (Mt 10,37) o per il regno (Lc 15,23) o per entrare nel regno (Mc 10,23). Decidersi per il regno equivale a decidersi per il Cristo, come emerge dall'uso alternativo dei tre evangelisti sinottici.

4. Il regno *viene da Dio*: come per altri concetti, cerchiamo di vedere la dialettica fra dono ed impegno, che è presente nel regno. Secondo i sinottici, il messaggio di Gesù insiste sulla trascendenza della realtà del regno di Dio escatologico basato nel principio della distinzione, che non è una separazione, ma che si realizza pure nell'immanenza. Mt esplicitamente suppone che il regno è dono gratuito di Dio nella sua volontà salvifica e la trascendenza del regno è uno di quei misteri di cui si dice nel cap. 13,11 conoscibili solo dai discepoli. Dio è colui che fa crescere il seme del regno, invita al banchetto del regno come emerge dalle varie parabole del regno e l'uomo deve pregare per l'avvento del regno di Dio (Mt 6,10). Sono molti i brani dei sinottici, che esprimono il regno come trascendente dono di Dio: Lc 12,32; 22,29-30; Mt 5,1-12. Se il regno, però, è dono di Dio, l'atteggiamento dell'uomo non è affatto passivo, ossia l'uomo deve cercare la realtà del regno e di qui anche l'istanza di vigilare per prepararsi all'avvento di tale regno, come viene detto per esempio nella parabole delle vergini e dei servi (Mt 7,13; 10,15; 25,1-3; Lc 18,75). Il regno di Dio, come dice Schnackenburg, è un evento che riguarda l'uomo, di cui postula l'impegno, ma non è mai qualcosa che l'uomo riesce a procurarsi da solo.

5. Il quinto elemento importante del regno è il suo essere un evento salvifico. I sinottici, evidenziando l'aspetto salvifico, si sono staccati dall'idea di giudizio presente nei gruppi contemporanei di Gesù (per esempio Qumran). Il Gesù dei sinottici, poi, collega il regno di Dio a quel tempo di salvezza e liberazione annunciato dai profeti (Ger 31,34; Ez 36,25). Mt, di fatto, presenta Gesù come "salvatore" del suo popolo in 1,21. Il regno è un evento di liberazione, Mt 4,1-11, e il Messia viene a liberare dai figli del maligno presenti non solo fra i giudei, ma anche nella comunità cristiana (Mt 13,36-43). In modo particolare, il messaggio di Gesù, staccandosi dai gruppi settari, vede l'universalità della grazia di Dio, in cui prevale l'idea del dono senza distinzione di persone. Su questa idea di salvezza insiste anche Schnackenburg, il quale afferma che Gesù non solo annuncia una salvezza da venire, ma una salvezza già presente, seppur non completa.

6. Il regno, dono di Dio, è una *realtà dinamica che non comprende solo la chiesa*. Per di più, nella predicazione Gesù si stacca dalla comprensione teocratico-nazionalistica dei giudei del suo tempo, da cui forse non si erano staccati neanche gli stessi discepoli. Israele aveva avuto esperienza storica dell'intervento di Dio ed il centro dell'attenzione nel concetto veterotestamentario di regno era la signoria di Dio sul popolo d'Israele prima di tutto e solo in un secondo piano sulle altre nazioni. Il Messia nell'ambito apocalittico d'Israele proclama un regno spirituale incentrato nella *πίστις pistis* e nella *μετανοία metanoia*, cioè nei valori interni. Il regno annunciato da Gesù si oppone ad ogni concezione di potere e onore (Mt 7,13-14.21; 10,37-39; 16,25-28; Mc 1,15). Troviamo delle affinità e delle convergenze, soprattutto nei contesti in cui si parla del regno nella

⁴² Lc 12,28: "Ma se io scaccio i demoni per virtù dello Spirito di Dio, è certo giunto fra voi il regno di Dio"

sua dimensione futura ed escatologica. Il regno di Dio escatologico è un mistero di comunione di Dio con l'umanità intesa pure con l'immagine delle nozze.

7. Opzione dell'uomo. La *risposta dell'uomo* è un polo fondamentale del binomio Dio-uomo. In primo luogo nella risposta deve esserci la presa di conoscenza dell'avvento del regno e la comprensione: su tale aspetto i sinottici insistono nella prima fase della predicazione (Mt 13). Poi si insiste sull'adesione dell'uomo nell'accettare anche gli impegni morali. La scelta per il regno richiede vincoli e anche rinunzie forti. L'istanza del regno comprende (secondo Mt e Mc) la metanoia, ossia ad un cambio di mentalità e (secondo Mc) la *πιστις*. La *metanoia* deve condurre, in pratica, a staccarsi dal mondo, ma allo stesso tempo a rivolgersi al mondo con un atteggiamento nuovo, che è quello dell'amore. L'opzione per il regno è *totale e irrevocabile* e tale irrevocabilità è espressa nelle parabole, quali quelle della chiamata che deve essere seguita dalla rinuncia, lasciare che i morti seppelliscano i morti, chi ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro. Alla fine tutto si unifica nel *comandamento dell'amore*: Mt 22,37-40. L'opzione fondamentale (Mt 4,17; Mc 1,14-15) richiede la comprensione dell'uomo (Mt 11,18-19; 13,11 16,3; Mc 4,12-13) e la sua adesione (Mc 9,47; 10,15.23-24). La decisione, l'opzione fondamentale trova la sua espressione suprema nel comandamento dell'amore, amore incondizionato a Dio e al prossimo, nell'accettazione più sincera e profonda della bontà sovrana di Dio. Tale comandamento dell'amore incondizionato al Signore costituì anche il fondamento del messaggio veterotestamentario. L'avvento del regno non impone a tutti gli uomini la rinuncia effettiva ai vincoli sociali e familiari più intimi e propri della persona per seguire Cristo secondo la sequela di cui parlano i vangeli.

8. La realtà del regno di Gesù include una *tensione escatologica fra il già e il non ancora*. In questo caso va evitato ogni atteggiamento unilaterale, che prenda in considerazione solo la realizzazione presente del regno, il *già*⁴³ oppure, prenda in considerazione il regno dal punto di vista del futuro, il *non ancora*⁴⁴. I due aspetti vanno praticamente tenuti presenti entrambi, perché il "*non ancora*" è garantito nel "*già*", secondo il principio dell'unità nella storia della salvezza, che si esprime e si realizza nella presenza di Gesù. Allo stesso tempo, nella tradizione sinottica il regno viene presentato come realizzato già, oppure da realizzarsi ancora pienamente in futuro. La presenzialità del regno (evidenziata in particolare da Mt) si manifesta attivo nella signoria del Messia sul maligno. Il regno, non ancora realizzatosi pienamente, rimane l'obiettivo delle nostre speranze in questa fase della salvezza. La piena realizzazione del regno implica specialmente la restaurazione del regno di Israele, il riconoscimento di Dio da parte dei pagani. Il concetto di βασιλεια ha una proiezione futura, ma esprime anche una realizzazione attuale, ed è proprio la realizzazione già data che garantisce la speranza escatologica.

Il Battista minaccia col giudizio e la vendetta futura postulando la conversione e penitenza che garantiscono la salvezza: la predicazione del Battista resta sulla linea profetica dell'AT: così anche il suo battesimo è presentato come il mezzo per sfuggire l'ira del giudizio. Ma la predicazione del Battista si distingue dal messaggio escatologico dell'AT: egli annuncia come imminente l'inizio dei tempi messianici collocandosi nel momento di inaugurazione. Il centro di gravità del Battista (Mt capp. 1-3) è l'offerta di perdono e misericordia da Dio ai peccatori. La tensione tra il già e il non ancora è colta come un tempo medio. Il messaggio di Gesù sul regno comprende da un lato la doppia dimensione della realizzazione presente e della consumazione futura, dall'altra l'aspetto di perdono e grazia, giudizio e condanna. L'escatologia sinottica presuppone quindi la venuta definitiva del regno. Si può apprezzare così il significato del tempo medio, assegnato alla presenza della chiesa pellegrinante, e il senso delle istanze morali. E' nel nesso tra il *già* (germinare) e il *non ancora* (raccolta) che si ha il fondamento per la continua chiamata all'accettazione del regno e dei precetti morali.

⁴³ Cfr. la cosiddetta scuola escatologica presente (Doll)

⁴⁴ Cfr. la cosiddetta scuola escatologica conseguente (Weiss)

Ma quale è il posto della chiesa nell'economia di salvezza? (cfr. LG 5) Si è visto come l'infedeltà di Israele e il mistero pasquale di Cristo incidono nella fondazione della chiesa. La sua nascita nella vita mortale di Gesù è determinata dall'annuncio dell'avvento del regno di Dio. Dice **Schnackenburg**: "La chiesa non è la risposta diretta all'infedeltà giudaica, ma al contrario è l'anticipazione del regno che sta per venire". La chiesa non è un mero surrogato del regno. Ciò che è da chiarire è se la chiesa di Cristo è la comunità di coloro che credono in Cristo, oppure è solo un'anticipazione di quello che sarà il regno nel tempo escatologico. Insistendo nel rapporto fra chiesa e regno, dobbiamo dire che la **chiesa è frutto del regno**, e come dice la Commissione Teologica Internazionale «è un sacramento del regno». Il primo gruppo dei discepoli rappresenta il frutto della predicazione salvifica di Gesù, è un gruppo di uomini che ha risposto all'annuncio. Il regno di Dio si attua in tutto il suo dinamismo salvifico nella chiesa. La chiesa appartiene all'inaugurazione del regno, ma non si identifica mai col regno di Dio, cui apparterrà la comunità degli eletti. Il regno non entra totalmente nel mondo, perciò la chiesa, frutto della missione globale del Messia, è vincolata col regno, ma non si identifica con esso. La chiesa è allo stesso tempo «*chiesa crucis et gloriae*» (cfr. LG 8). La comunità dei discepoli, inizio della chiesa di Cristo, resta una realtà di quaggiù, mentre il regno di Dio, nonostante il suo influire nel mondo terrestre, non entra totalmente in esso: quando penetrerà completamente in questo mondo sarà giunto il regno di Dio escatologico.

Si insiste, dunque, sulla **vincolazione fra chiesa e regno**, ma altresì sulla **non-identificazione**, ovvero sulla distinzione senza separazione. La nascita e l'esistenza della comunità messianica di salvezza va considerata inseparabilmente vincolata con la realizzazione del regno di Dio nella sua dimensione presente e futura. La ἐκκλησία non è il regno, ma la formazione della chiesa è il frutto della missione del Messia. La chiesa di Cristo ha sempre la missione di annunciare e instaurare il regno di Dio. La nuova comunità messianica come continuatrice dell'opera salvifica di Cristo è forma del regno ma ha ricevuto la missione di estendere la signoria del regno nel proprio ambito. La chiesa è intrinsecamente **ordinata al regno**: non si identifica con essa, ma solo vincolata.

La scelta dei discepoli di Gesù

Le minacce contro l'Israele incredulo segnano una svolta nell'attività di Gesù. Ci si domanda se dopo il rifiuto da parte della classe dirigente Gesù si sia rivolto ai discepoli perché diventino il nucleo della chiesa futura. La risposta è negativa, come gli esegeti mostrano chiaramente. E' vero però che negli ultimi tempi Gesù rivolse le istruzioni con maggiore insistenza ai suoi discepoli, anche se non cambia la natura e la funzione dei discepoli. Lc 20,2 ci dice quale sia la funzione dei discepoli: "La messe è molta ma gli operai sono pochi: pregate il padrone perché mandi altri operai". Sappiamo che nel pensiero semitico la messe è un simbolo escatologico, Gesù ha allora chiamato i discepoli perché collaborino con lui alla **convocazione escatologica** (Mc 1,17).

I discepoli diventano **il segno della totalità d'Israele** e sono chiamati ad una sequela (come elemento nuovo del discepolato) che non li invita a staccarsi da Israele, né tanto meno a isolarsi in una setta. Difatti la radicalità della nuova esistenza è richiesta per tutti i membri di Israele e non solo per i discepoli: ci sono molti, infatti, che aderiscono a Gesù rimanendo nella loro situazione storica. Gesù non ha chiamato tutti a diventare discepoli in senso stretto, perciò occorre fare una scala nella radicalità del discepolato. La forma specifica di esistenza, che i dodici vivono, non ne fa una setta, tanto più che rimane un gruppo **sempre aperto** a tutto Israele.

Va ribadito che il gruppo dei discepoli non è il resto santo d'Israele, né un surrogato che si sostituisce al resto santo, ma i discepoli rappresentano l'apertura alla totalità d'Israele e anticipano il popolo di Dio escatologico della βασιλεία.

I sinottici ci danno testimonianze chiare dell'esistenza di un **gruppo particolare di "discepoli"**, che emergono dalla folla pur senza staccarsi da essa. Notiamo anche un gruppo ristretto e distinto dal primo, che risponde all'appello della sequela fedele, radicale di Gesù, vivendo in un rapporto di amicizia e di convivenza col Messia, ricevono una partecipazione alla sua missione nel proclamare il regno fra i figli d'Israele. I discepoli si distinguono solo per vocazione e

missione (Mt 5,1-2; 8,21.23; 10,7; 13,2.10). Nel primo discorso della montagna di Mt 5,1-2 notiamo la presenza dei discepoli distinti dalla folla del popolo, ma non costituiscono una folla numericamente determinata, come in Lc, ma piuttosto un gruppo aperto, distinto per la loro **vocazione e missione**. Abbiamo qui i due elementi incontrati già nel concetto di «**popolo di Dio**»: la formalità del dono della vocazione e dell'impegno incluso in quella vocazione.

Chiamando i discepoli, Gesù segue l'uso rabbinico, ma l'esperienza di Gesù presenta una trascendenza della vecchia concezione, cioè ci sono degli elementi nuovi, che contraddistinguono il discepolato con Gesù. Scegliamo il racconto di Mt 4,18-22 // della chiamata dei primi quattro discepoli. E' evidenziata *l'iniziativa da parte del Messia nel chiamare*. La vocazione è un dono inaspettato, in cui Gesù appare come colui che passa, vede e chiama a seguirlo. I due fratelli, lasciate le reti, immediatamente lo seguirono (ηκολυθησαν). La chiamata (“*venite con me*”), non è una mera proposta, ma un mandato (“*vi farò pescatori di uomini*”); gli esegeti mettono in rilievo l'imperativo, l'invito, la parola di Gesù che chiama al discepolato, ma in realtà è un mandato categorico (venite con me, dietro di me). Con la vocazione Gesù comunica all'uomo la grazia e la forza per decidersi a seguirlo. Egli chiama alla sequela incondizionata, non ammette compromessi, né riserve, né ritardi riguardo l'accettazione e la durata del discepolato, diversamente dai rabbini giudei, dove era il discepolo che sceglieva il suo maestro.

a. C'è da parte dei chiamati **l'accettazione immediata e irrevocabile** (Lc 9, 59,62; Mc 8,34-35). Questi due elementi sono presenti nei racconti della vocazione dei primi quattro discepoli, come anche per la vocazione di Matteo. I sinottici evidenziano anche la risposta incondizionata dei chiamati al discepolato, che abbandonano anche la propria professione e la famiglia, e a tal riguardo commenta un esegeta: «*La parola di Gesù crea, adopera quanto esige ed ordina, e libera da tutti i vincoli*» (Schokel). Questa accettazione del discepolato di Gesù postula una volontà di rinuncia e dedizione che supera quella del semplice discepolato che seguiva il maestro nel rabinismo; è una chiamata immediata ed esige un'accettazione immediata, ma anche un superamento immediato di ogni ostacolo che si presenta sul cammino. Il discepolato a cui Gesù chiama si differenzia da quello rabbinico proprio in virtù della sua radicalità e irrevocabilità. Gesù non nascose ai suoi discepoli anche le istanze per niente facili che la sua sequela implicava, ma essere discepoli indicava proprio il partecipare per sempre al genere di vita del messia, persino al martirio ed alle persecuzioni, ossia alla sua morte.

b. Un altro elemento importante nella vocazione dei discepoli è la **convivenza col maestro**: “*I tuoi discepoli non digiunano*” (Mt 9,14) ribattono i discepoli del Battista a Gesù. Mt 12,2 presenta la scena della raccolta delle spighe in giorno di sabato e i discepoli sono *con* Gesù e *di* Gesù. Altre volte, i vangeli ci presentano i discepoli a tavola con lo stesso Gesù, per esempio dopo la vocazione di Matteo. Con i discepoli, infine, Gesù celebra la Pasqua (Mt 26). I discepoli seguivano Gesù, lo accompagnavano nei vari itinerari apostolici, condividendo lo stesso genere di vita, fino a renderli conoscitori degli eventi della sua morte e risurrezione, comunicando e aprendo loro il senso della sua missione nel mistero pasquale.

c. La **sequela incondizionata** di Gesù (Mt 4,18-22; 9,9; 10,21; Lc 9,57-62) è l'elemento fondamentale del discepolato, cioè la risposta da parte di coloro che sono chiamati alla sequela irrevocabile e fedele, senza riserve. L'ingresso nel discepolato postula l'abbandono dei vincoli propri di ciascuno. Il dono è sempre per una missione.

L'impegno della missione

a. I discepoli sono stati chiamati a partecipare alla missione di Gesù, sono i suoi più stretti collaboratori e strumenti efficaci nella proclamazione del tempo messianico. Il discepolo è chiamato a lasciare tutto, proprio per dedicarsi totalmente all' **annuncio del regno** (Lc 9,59), per farli pescatori di uomini, operai nella raccolta.

b. I discepoli sono stati chiamati “*affinchè stessero con lui e per mandarli a predicare e avessero il potere di scacciare i demoni*” (Mc 3,14-15). E' molto importante Lc 10,1-10, senza dubbio redazionale, in cui il Signore promette loro di farli pescatori di uomini. Al di là della

presenza di elementi redazionali pre e post-pasquali, gli evangelisti hanno colto il fatto storico della prima missione dei discepoli ad annunciare a Israele l'avvento del regno. Ci dicono anche dei poteri messianici che hanno ricevuto.

c. La tradizione sinottica riporta anche una serie di *loghia* direttamente connessi con l'esercizio di qualche funzione ministeriale entro la comunità dei discepoli. Con cautela possiamo considerare Mt 16,18-19 (*Tu sei Pietro*) e 18,18 (*ciò che legherete sulla terra...*). Il *sitz im leben* di ciò va cercato nelle istruzioni di Gesù ai suoi discepoli negli ultimi tempi.

d. L'associare i discepoli all'attività messianica di annuncio del regno li rende partecipi anche ad alcuni poteri messianici perchè l'annuncio sia efficace (poteri taumaturgici) Con tali poteri i discepoli, come il loro maestro, annunciano l'avvento del regno e manifestano con i poteri taumaturgici che il regno di Dio è inaugurato e presente tra gli uomini (Mc 3,15: “*e avessero il potere di scacciare i demoni*”; Lc 9,1-2: “*e diede loro potere e autorità su tutti i demoni e di curare le malattie*”).

Il concetto di apostolo

Il concetto di *αποστολος* non è univoco negli scritti neotestamentari: gli esegeti distinguono il senso lucano più ristretto e quello paolino più ampio. Si hanno differenze: Mc 3,14 dice volte: “*Gesù ne costituì dodici*”; Mt 10,1s dice che “*Gesù chiamò a sé i dodici discepoli*” e poi riporta i nomi dei dodici; solo Lc è più esplicito e dice che “*Chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici ai quali diede il nome di αποστολοι*” 6,13: si dice che sia un dato redazionale). Per Lc i dodici e gli apostoli coincidono (specie nel libro degli Atti): questa identificazione verrebbe attribuita al Gesù storico nel momento di costituire il gruppo dei dodici. Questa identificazione è discussa in Mt, mentre in Paolo il concetto de “*i dodici*” (1Cor 15,1-11) ha un senso ristretto e ricollega questo gruppo con la testimonianza della resurrezione; sempre in Paolo il termine *αποστολος* ha un uso più ampio, applicandolo a se stesso (perchè ha visto il risorto), come a Silvano, Timoteo e Barnaba. Al di là delle concordanze sul termine è certo che il Signore risorto li ha fatti *αποστολοι* con l'affidamento della missione apostolica dopo la resurrezione.

Riguardo al *numero* i dodici sono in primo luogo i rappresentanti dell'Israele, le dodici tribù: è una rappresentanza duplice che lascia trasparire la *continuità* con l'Israele rappresentandolo, allo stesso tempo sono capi (capostipiti) del nuovo Israele al quale sono inviati e ricevono un incarico nella prima parte della vita di Gesù storico. Secondo i sinottici la missione dei dodici si esaurisce presso Israele con l'aggiunta di non andare presso i pagani (Mt 10). Questo, anche se non in modo totale si riferisce allo stesso itinerario di Gesù: egli, come figlio di Abramo, sa di essere inviato per riguadagnare al Padre tutto il popolo. Ma non deve insistersi tanto su ciò. Il numero dodici non può avere un carattere di assolutezza; inoltre nella storia successiva ci si orienta maggiormente verso il futuro che verso il passato: dopo Pasqua i discepoli di Gerusalemme partirono per il mondo.

La costituzione dei Dodici

L'elezione e la costituzione dei dodici (Mc 3,13-19; Lc 6,12-16; Mt 10,5-7): risulta che non è sempre facile per gli esegeti distinguere se si tratti dell'ampio gruppo dei discepoli o della cerchia più ridotta dei dodici. In alcuni brani appare chiaro tuttavia che si parla del gruppo dei dodici. Gli esegeti ammettono comunque come storico il fatto che Gesù ha eletto e costituito fra i discepoli un gruppo di dodici. Tale scelta implica un senso fondazionale della chiesa (come visto). I testi più espliciti sono Mc 3,14⁴⁵, Lc 6,13⁴⁶, Mt 10,5-7 nell'introdurre il discorso della missione ci presenta il gruppo dei dodici e la lista.

⁴⁵ “*Ne costituì dodici perchè stessero con lui (v.14)...Costituì dunque i dodici (v.16)*”.

⁴⁶ “*Quando fu giorno, chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici, ai quali diede il nome di apostoli*”.

I discepoli sono *espressamente scelti* da Gesù; all'interno di questo gruppo si distinguono οι δωδεκα, in essi Gesù ha presente tutto l'universo antico e futuro (Mc 6,7 - Mc 3,13-19). Si tratta di un *gruppo stabile*, intorno a Gesù; lasciano tutto, vita e famiglia precedenti. La chiamata, in Mc 3, è emblematica, ricca di spunti. Emerge lo "*stare con il Signore*", a dire che non era un gruppo di amici e basta; *stare* indica uno stile di vita. Gesù aveva con loro un rapporto preferenziale. Ancora all'interno dei dodici emergono alcune figure che assumono un significato particolare: i figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni e, soprattutto, Pietro. Solo Pietro viene messo all'inizio dell'elenco dei dodici (Mt 16,17-ss.; Mc 8); Pietro risponde a Gesù a nome di tutti ma al contempo è l'unico destinatario di un dono particolarissimo di Dio, che non è propriamente quello gerarchico ma è più di tipo carismatico.

Il passaggio dal *discepolato alla Chiesa* (Mt 28,16-20) si ha con la *Risurrezione*:

1. La missione è per tutti
2. Il potere degli apostoli è *regale*, di origine divina
3. Dall'antico popolo al nuovo popolo: cambia l'alleanza

Il nucleo centrale della prima predicazione degli apostoli è il Κερυγμα, non tanto i "*fatti*" dell'esperienza storica con Gesù. Si passa dal Gesù che predica al Gesù predicato, dal messaggio di Gesù al messaggio sul messaggero. I discepoli hanno la coscienza di essere la "comunità definitiva", che a buon diritto può assumere il nome di Chiesa di Dio, perché in essa sono presenti già tutti i popoli, e non si identifica con una particolare nazione.

L'esistenza dei dodici è accettata come un dato storico e molti passi lo testimoniano, per esempio Mt 20,20-28, nel racconto della domanda della madre dei figli di Zebedeo, Giacomo e Giovanni, contrapposti agli altri dieci. Ancora Mt 20,17⁴⁷ riserva al gruppo dei dodici il terzo annuncio della passione: si nota la distinzione dei dodici rispetto alla schiera più ampia dei discepoli. Anche la memoria di Giuda come uno dei dodici in Mt 26,17 e solo degli undici dopo la Pasqua in Mt 28,16 concorre a evidenziare la realtà del gruppo dei dodici.

Dai sinottici emerge pure il fatto che il gruppo dei dodici è una realtà permanente, ha un valore nella realizzazione della missione. Ammettendo la tradizione sinottica è più esplicita nel riconoscere il carattere permanente dell'istituzione e elezione dei dodici, non mancano testimonianze anche in Mt (che in genere è meno esplicito circa la costituzione dei dodici). Nel discorso della missione del cap. 10 sebbene non si presenti in modo esplicito l'elezione del gruppo, esso è però un dato implicito: i dodici avevano nel circolo dei discepoli un'esistenza permanente. Il rilievo alla lista dei nomi da parte di Mt trova coincidenza con le altre tre liste (Mc 3, Lc 6, At 1). Questi dati (anche la descrizione dell'elezione dei primi quattro in Mt) sono dati che implicano il carattere permanente dei dodici in Mt. Si tratta di un gruppo di operatori apostolici, fatto partecipe di poteri messianici e inviati, alla fine, a tutte le genti (Mt 28,16-20).

Occorre notare anche il *valore simbolico* del gruppo dei dodici: è la testimonianza della chiamata rivolta a tutto l'Israele nella sua totalità. I dodici rappresentano la libera decisione dell'uomo, che accoglie l'offerta di grazia. Molto importante è Mt 19,28⁴⁸ // Lc 22,30, *loghion* dal significato prettamente escatologico, che mostra l'essere stati collaboratori di Gesù da parte dei discepoli, questi siederanno alla tavola e giudicheranno le dodici tribù d'Israele. Dupont vede in questo il valore della collegialità e il fatto che i vescovi siano la successione degli apostoli. L'istituzione dei dodici, come reappresentanti di Israele, non implica nel Messia l'intenzione di realizzare il resto santo di Israele né implica tendenze settarie.

Inoltre, è da notare anche il *valore fondazionale del gruppo dei dodici*: il valore permanente dei dodici è conservato fino alla ratificazione della nuova alleanza; tale valore è riferito dalle versioni dei sinottici delle parole di Gesù nell'ultima cena (Mt 26, 20-25; Mc 14,17-21; Lc 22,14-27) e dal testo della 1Cor. Nel contesto dell'ultima cena le parole di Gesù, riferite alla sorte futura

⁴⁷ "Mentre saliva a Gerusalemme, Gesù prese in disparte i dodici e disse loro...".

⁴⁸ "In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele"

dei discepoli acquistano un valore fondazionale i cui fondamenti saranno integrati con la ratificazione della nuova alleanza e con l'accettazione del Padre. Il gruppo dei dodici ha costituito agli occhi dei sinottici (specie di Mt) un circolo che Gesù ha considerato avente esistenza e significato proprio. Tuttavia vedere nel gruppo dei dodici la fondazione dell' *ἐκκλησία* post-pasquale è una forzatura. I dodici furono i testimoni più intimi della vita terrena di Gesù, ma solo dopo la Pasqua il gruppo dei dodici acquista il suo significato escatologico ed ecclesiale. Il raduno postpasquale degli undici, per gli esegeti, si spiega solo ammettendo l'esistenza del gruppo dei dodici durante la vita terrena di Gesù. L'elemento della continuità è dato senza dubbio Gesù, che realizza il progetto del Padre. Nel mistero della morte di Gesù, nella resurrezione da parte del Padre e nel raduno postpasquale si fonda la continuità del gruppo dei dodici nello stadio del Gesù storico (preformazione della chiesa). Si tratta di eventi inseparabilmente uniti. Ma non vanno tralasciate le **apparizioni del Risorto** dopo la Pasqua.

I dodici che con la dispersione del venerdì santo misero in discussione il progetto del Gesù storico devono essere riconquistati da Gesù, che appare loro. Nonostante la distinzione, allora, c'è continuità fra le due fasi: la fede pre-pasquale era una fede nel maestro, quella post-pasquale è una fede propriamente cristiana, che nasce dall'incontro con il *Κυριος* risorto. Il ponte con la fede prepasquale è data dal riconoscimento da parte del cristiano dell'identità del risuscitato nel Gesù storico.

Formazione e costituzione della Chiesa negli Atti degli Apostoli

Sembrava che la morte di Cristo avesse messo fine a tutto il suo annuncio (vedi Emmaus); invece tutto viene fuori, nasce, proprio dopo la morte. Cristo aveva limitato la sua azione al solo Israele; la rinascita della sua causa religiosa avviene con una nuova carica espansiva, verso tutte le genti. Cristo (1Cor 15,45) è ora "*Spirito che dà la vita*" e con Lui sorge la nuova umanità, una nuova creazione (Ef 2,15 ; Gal 6,15). Nei Padri era diffusa l'immagine della Chiesa come "*nuova Eva*", nata dal costato di Cristo nel sonno della morte. Si riferiscono evidentemente a Gv 19,34; il sangue e l'acqua simboleggiano il sacrificio stesso, lo Spirito che anima la Chiesa (l'acqua) e quindi, di riflesso, il battesimo e l'Eucaristia. La Chiesa è viva in quanto il Cristo è Risorto ed effonde il Suo Spirito. In Gv la prima effusione avviene sulla croce: *παρέδωκεν το Πνευμα*, cioè "*consegnò lo Spirito*". La prima effusione sugli apostoli avviene "*la sera di quello stesso giorno*", il giorno di Pasqua (Gv 20,22). Questa effusione si allarga poi anche a livello collettivo, fino ad arrivare alla manifestazione piena (At 2, 4 e ss.) come il Cristo storico inizia la sua missione nel giorno del battesimo, ripieno dello Spirito Santo e inaugura così la sua missione di salvezza, così la Chiesa, nuovo Israele, inviata da Cristo, strutturata dallo Spirito Santo che la sostiene, inaugura a Pentecoste la sua missione: la missione della Chiesa è la stessa missione di Cristo (At1,8); senza lo Spirito non c'è Chiesa. Dopo la Pentecoste la Chiesa cresce, anche numericamente; vi si entra accogliendo la Parola degli apostoli (At 4,4); questa accoglienza genera la fede. Il battesimo nell'acqua diventa il segno visibile dell'appartenenza alla Chiesa. Lo Spirito è conferito anche con l'imposizione delle mani (At 8,16 ; At 19,6). Esistono poi delle condizioni per continuare ad essere membro della Chiesa:

1. L'insegnamento degli apostoli, che fa maturare la prima fede, generata già dall'annuncio del *Κερυγμα*
2. la comunione fraterna (*Κοινωνια*)
3. la frazione del pane
4. la preghiera in comune

La comunità si riunisce intorno al banchetto (1Cor 11,20-24.26). Il banchetto è il sacrificio di Cristo; in esso si sperimenta la presenza di Cristo. Oltre l'autorità degli apostoli, in queste prime comunità emerge chiaramente la figura di Pietro. (At 1,13). Accanto ai dodici, ricostituiti con Mattia, emerge un gruppo di persone, i *πρεσβυτεροι*, gli anziani (At 11,30). C'è già una certa

organizzazione; i presbiteri hanno funzione di guida, dottrinale e di raccolta e distribuzione delle offerte. Giacomo sembra essere a capo di questo gruppo. In genere vengono nominati dagli apostoli (At 14,23) con l'imposizione delle mani. In At 20,29 si parla del loro compito⁴⁹. In At 6,1-6 si ha l'istituzione dei diaconi. Le comunità si espandono nel mondo greco e pagano; la caratteristica comune è la testimonianza del martirio (At 14,22). E' una Chiesa "**provata**". In Lc Gesù sale a Gerusalemme per il martirio, centro e punto di arrivo del suo viaggio, della sua predicazione: per la Chiesa c'è il cammino inverso, da Gerusalemme ai confini della terra; così Lc in Atti parla della persecuzione per sottolineare questa diffusione, in analogia con il martirio di Cristo.

Linee di ecclesiologia paolina

Nelle lettere di **Paolo** si evidenziano tre temi portanti sull'idea-immagine di Chiesa:

1. Chiesa popolo di Dio

Questa espressione Paolo la usa solo due volte (Rm 9,26 e 2Cor 6,16) Riecheggia, in Rm, l'accezione veterotestamentaria della parola **popolo**, quasi a sottolineare questo rapporto di continuità con l'A.T., con il Padre che si rivolge, però, al Nuovo popolo, quello della Nuova Alleanza. Oltre la *continuità* c'è anche la *novità*: questo popolo viene chiamato **Chiesa di Dio** (1Tess 1,1 e 2,14): la Chiesa è "*di Dio*", il popolo è "*di Dio*", ma in Cristo Gesù: è nel sangue di Cristo che Dio ha costituito il suo popolo (1Cor 11,25). E' in questo punto che avviene la rottura con i giudei, causa il loro rinnegamento di Cristo. La categoria di popolo di Dio si sposta su quella di **popolo di Dio in Cristo**: ora occorre l'appartenenza a Cristo, accettando la sua mediazione. In Ef 2,14-18 l'idea di popolo è legata all'idea di *corpo*: "**un solo corpo**".

Vi è qui, una fondazione, per alcuni aspetti, della ecclesiologia: Cristo è capo dei due popoli, ha abbattuto i muri di separazione, è pace e riconciliazione con Dio; in Lui, nel Suo sacrificio, viene superata l'Antica Alleanza. Qui Chiesa diventa *insieme costituito in profondità, di più persone*; la Chiesa è *una* perché il popolo è *uno*. Paolo prende, come termine per indicare l'insieme dei fedeli in Cristo, il termine *ἐκκλησία*, non parla mai di sinagoga. Il riferimento tematico è nell'ebraico *qa'al*, cioè "*convocazione per il culto*"; a volte, poi, lo accompagna con: του Θεου.

Aspetti più significativi del rapporto fra il concetto di *popolo* e il termine *ἐκκλησία* possono essere i seguenti:

- popolo che si riunisce, che ascolta: I credenti in Cristo sono *ἐκκλησία του Θεου* perché sono la continuazione dell'antico popolo dell'alleanza (Rm 11,17); Abramo è padre sia dell'antico che del nuovo popolo.

- popolo di Dio definitivo, degli ultimi giorni, escatologico: non ce ne saranno altri; porta a completamento l'idea dell'alleanza nuova ed eterna (1Cor 11,25).

In Paolo *ἐκκλησία* indica anche una **singola, specifica comunità** (Rm 1,1 e 1Cor1,1). Le singole Chiese locali non sono una parte, una porzione della ecclesia. Il principio dell'unità della Chiesa è fondato sull'unità del popolo di Dio, proprio per l'ecclesialità delle singole comunità. Ogni singola comunità si presenta come un'assemblea, come una convocazione, insieme di chiamati da Dio alla comunione con Lui. Ancor prima di essere **congregazione** la Chiesa è **convocazione**. Il termine *ἐκκλησία* è usato anche in senso profano: nella democrazia greca è riferito al popolo che esprime i propri diritti, mediante la partecipazione (voto). Questo termine, allora, possiede anche un significato concreto, sociale, esistenziale: la Chiesa di Corinto è la Chiesa che vive, soffre, opera a Corinto, è quella e non un'altra⁵⁰. **Ormai la comunità dei credenti sostituisce in tutto e per tutto l'antico popolo di Israele.**

⁴⁹ Cfr. MARTELET G., *Teologia del Sacerdozio*, Queriniana, Brescia 1986

⁵⁰ Cfr AA.VV., *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia, 1972 Pag. 185

2. Chiesa corpo di Cristo

L'ecclesiologia paolina raggiunge il suo culmine nella Lettera agli Efesini. Paolo usa questa espressione (*corpo di Cristo*) all'interno di due filoni principali:

1) **Chiesa come organismo vivente** (1Cor 12; Rm 12): E' una metafora già presente nella letteratura profana, con Seneca. Paolo la riprende per delineare il rapporto tra i fedeli nella comunità (Rm 12 e 1Cor 12,4-31). Qui l'espressione indica l'organismo dei credenti, che pur essendo molti si organizzano in una struttura viva, unitaria, animata dalla carità; l'unità di questo organismo è fondata nell'unità dello Spirito ("*perché uno è lo Spirito*"). Lo Spirito, unico e medesimo, unisce le diversità in una struttura organica, non confusa.

2) **Chiesa unita a Cristo** (Efesini (1,22-23; 4,12; 5,23.29.32); Colossesi (1,18.24, 3,15): esprime, soprattutto in Efesini e Corinti, l'unità tra giudei e pagani; il corpo di Cristo sulla croce e il corpo ecclesiale di Cristo; i vari ministeri e guide per mezzo di Cristo capo; il rapporto Chiesa e cosmo

E' il **tema centrale** della Lettera agli Efesini: un solo popolo. Tema è l'elezione da parte di Dio, di tutte le genti, prima della creazione del mondo in vista della ricapitolazione universale, nella quale anche noi ci troviamo. La Chiesa è costituita dall'unità, che è già un progetto di Dio fin dall'origine del mondo. Il Corpo di Cristo che ha fatto questa unità, che "*in sé*" ha riconciliato, è il Corpo di Cristo sulla croce; è la morte di Cristo che dà la vita, che fa l'unità e che dà la vita al Corpo ecclesiale - insieme delle diversità riconciliate dalla morte di Cristo. Senza il martirio non c'è Chiesa, perché la Chiesa stessa è nata dalla croce. Attraverso il martirio, nella croce, è sempre possibile l'accesso al Padre, così come lo è attraverso la Chiesa, proprio per l'identità fra le due cose, fra i due modi di intendere il "*Corpo*": a)-in croce; b)-ecclesiale. Ciò può avvenire grazie all'opera dello Spirito, che attualizza e rende presente il sacrificio di Cristo. Il Corpo crocifisso è reso presente nella Chiesa dall'unico Spirito. Il Corpo ecclesiale non indica così solo l'insieme organico dei fedeli, ma anche la presenza dello Spirito: è questa presenza che qualifica in modo soprannaturale l'insieme "*Chiesa*".

Nel cap. 5 Paolo parla di "*Mistero grande*" per dire della identità tra Cristo e la Chiesa. Cristo è capo per l'amore, e la sottomissione della Chiesa è una sottomissione d'amore che ne è a fondamento anche perché è l'Amore che ha portato Cristo al sacrificio. La Chiesa è realmente il Corpo di Cristo presente nel mondo, ma non il Corpo degli eletti, dei puri, dei separati, ma di coloro che hanno i propri limiti e che si fanno purificare e vivificare dallo Spirito. Dio poi salvaguarda la nostra umanità, la purifica, le lascia tutta la sua dignità.

All'interno della **metafora Chiesa-Corpo**, c'è la struttura di una Chiesa fondata sui ministeri, sui doni che Dio fa a servizio di tutti; questo richiede la strutturazione delle funzioni, conformemente all'immagine di Corpo. Il Corpo è concreto, ecco perché non si può combattere l'elemento visivo; è un Corpo che ha vari servizi, varie funzioni, solidali le une con le altre nella dinamica dell'Amore. Qui troviamo il fondamento del ministero ordinato, come uno dei ministeri che si poggia sulla configurazione a Cristo capo e guida. Questo tema è evidente soprattutto nella lettera ai Col. In Ef 1,20-23, Cristo è Signore delle potenze cosmiche, a Lui sottomesse. La Chiesa è l'ambito della Sua opera salvifica, il campo della sua Signoria; tutto è *Uno* in Cristo, non solo il Corpo ecclesiale (Col 1,18 e ss.). Il sacrificio della croce non solo fonda il Corpo ecclesiale, ma anche il Cristo cosmico, totale, si riverbera su tutto il cosmo che tutto partecipa del sacrificio.

L'ultimo aspetto dell'ecclesiologia di Paolo è nel riferimento all'**Eucarestia**. Parlando della Chiesa come corpo abbiamo visto due linee distinte, che ora possono essere legate grazie all'Eucarestia (1Cor 10,16-17 e 1Cor 11,17-34) riconoscere il Corpo del Signore, sia eucaristico che come Corpo ecclesiale: l'unità del Corpo eucaristico si realizza infatti nell'unità del Corpo ecclesiale.

3. Chiesa tempio di Dio

Questo tema è riscontrabile in una serie di testi (1Cor 3,16 -1Cor 6,19 - 2Cor 6,16). Lo Spirito di Dio abita nel Corpo ecclesiale, che diventa il suo "Tempio". La Chiesa diventa una realtà viva unificata e animata dallo Spirito e nella quale i membri sono in una comunione dinamica. Nella Chiesa abita lo Spirito, come pienezza di Dio (tema sviluppato molto nella teologia orientale). Paolo parla della Chiesa anche nelle **Lettere pastorali**, che ci presentano una struttura ecclesiale già ben delineata. Esse sono importanti anche per il ministero ecclesiale: il ministero è voluto direttamente da Dio, non è una delega della comunità ad alcuni, che fanno i capi (Gal 1,1 e 1Cor 1,1). Se gli apostoli cessano questo servizio, esso viene tramandato dall'apostolo ai suoi discepoli (1Cor 4,17): Paolo manda Timoteo. Soprattutto in queste lettere emerge la realtà del ministero, istituito mediante l'imposizione delle mani (2Tm 1,6). Il ministero abilita a tre funzioni:

1. **Dottrinale**: 1Tm 6,20; 2Tm 1,12; 1Tm 1,10: custodire il deposito, preservare dall'eresie
2. **Disciplinare**: 1Tm 3,15: vigilare sul gregge
3. **Potere di ordine**: Tt 1,5: il ministro può stabilire presbiteri e diaconi (1Tm 3,1-13).

L'ecclesiologia giovannea

La Chiesa non è un tema predominante in **Giovanni**; egli non parla mai direttamente della Chiesa, non c'è una essenzialità del fondamento ecclesologico. Giovanni parla della Chiesa come **comunione di amore**; mette in luce il profondo rapporto esistente tra Gesù e i discepoli (Gv 13,13; 15,20); "servi, amici, figlioli" 13,33. In 20,17 i discepoli sono anche chiamati "fratelli" di Gesù. E' soprattutto nelle due grandi metafore della **vite** (15) e del **Buon Pastore** (10) che troviamo descritto il profondo rapporto di comunione di Gesù con coloro che Egli ha scelto. L'idea fondamentale è così la presenza di Amore, di comunione col Padre. Il rapporto che c'è fra Gesù e i suoi non è solo di tipo funzionale ma soprattutto **comunione**, unitivo: la Chiesa è **comunità di amore**.

Nell'Apocalisse Giovanni ci presenta una bella visione della Chiesa universale (che comprende tutte le comunità sparse nel mondo allora conosciuto, cioè le Chiese locali). L'ecclesiologia del nostro libro è richiamata dal Concilio Vaticano II: la Chiesa universale è costituita dalle Chiese locali che sono appunto l'immagine, in piccolo, di quella universale. Si tratta di comunità che crescono tra le molte difficoltà che si presentano al tempo della stesura dell'Apocalisse e che hanno una meta sicura: la **Gerusalemme celeste**, cioè il momento in cui la Chiesa, promessa Sposa dell'Agnello, sarà perfetta (Ap 21,9-27).

Allora sarà la Sposa pienamente e totalmente integra di Cristo (Ap 22, 16-17). Fino a quel momento la Chiesa, come ricorda Agostino in un testo direttamente citato dalla *Lumen Gentium*⁵¹, «prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio⁵²» e porterà in sé la duplice componente di **santa e peccatrice**, «*casta meretrix*»⁵³ come un celebre teologumenon patristico e medievale affermano, tanto che la stessa *Lumen gentium* con molto equilibrio riconosce «*la chiesa che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento*⁵⁴».

⁵¹ AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei* XVIII, 51,2.

⁵² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* 8d.

⁵³ L'espressione «*casta meretrix*» ha una lunga storia, che troviamo in alcuni Padri della Chiesa (Origene, Ambrogio) e in autori medievali (Guglielmo d'Auvergne, Oddone di Cheriton, Ugo di S. Carlo, Dante Alighieri, Girolamo Savonarola) come anche in senso prettamente dispregiativo in Wicliff, J. Hus e soprattutto in Lutero.

Per questo tema si veda il saggio (l'originale è del 1948) *Casta meretrix* in BALTHASAR H. U. Von, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, pag. 189-283 e le nostre riflessioni alle pagine 148-151 di questa dispensa.

⁵⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* 8c.

3. Mutamenti ed evoluzione storico-donnatica dell'ecclesiologia

1. L'ecclesiologia nell'età patristica

Nei primi secoli della teologia la riflessione ecclesiologica è stata molto limitata: non esistono, infatti, veri e propri trattati di ecclesiologia; la Tradizione ecclesiale era una realtà così viva e presente nella vita e nel pensiero della Chiesa che non si sentiva il bisogno di farci su dei trattati. Noi sappiamo che la primitiva riflessione teologica verteva esclusivamente sul *Κερυγμα* e sui grandi misteri della fede cristiana, l'ecclesiologia rientrava nella trattazione sull'antropologia., sulla redenzione e la grazia secondo il seguente schema, per semplificare:

Cristologia
Trinità
Antropologia

e quindi sui temi di:

Redenzione
Salvezza
Grazia

Il principio che regola la vita della Chiesa in epoca patristica è la **comunione**, *communio*, *κοινωνία*. C'erano conflitti esterni con il mondo pagano e anche conflittualità interne; ma c'è un forte richiamo all'unità della Chiesa. Le *litterae communionis* erano lettere in cui una data comunità esponeva la propria fede e che venivano inviate a un'altra comunità per verificare la comunione. Questo indica una situazione di autonomia tra le comunità, ma anche di una comunione universale delle Chiese. E' nella Chiesa locale che la comunione si manifesta con evidenza, nella presenza del Vescovo e nella celebrazione dell'Eucaristia. C'è una dimensione sacramentale della vita della Chiesa: è la prassi eucaristica che ci rivela il volto della Chiesa dei primi secoli.

Il testo della **Didachè 9,4** stabilisce un'analogia tra il pane spezzato che era sparso sui colli, ma che adesso è raccolto in una cosa sola, con la Chiesa raccolta da tutti i confini della terra. C'è una correlazione necessitante tra Eucaristia e unità della Chiesa: *“un solo pane, un solo corpo”* (1Cor 10,17). La dottrina della transustanziazione si è renderà necessaria quando si è perse questo senso di circolarità tra Cristo, l'Eucaristia e la Chiesa. In epoca patristica, il riconoscimento del Corpo e Sangue di Cristo nel pane e vino non poneva problemi, perché la comunità, Corpo di Cristo, vedeva sull'altare quello che essa stessa è. Agostino lo esprime in un bellissimo sermone: *«Siate ciò che vedete, e ricevete ciò che siete»* (Sermo 272). L'Eucaristia ricevuta è segno della incorporazione nella Chiesa. Chi fa parte della Chiesa può ricevere l'Eucaristia. Chi non è in condizione di ricevere l'Eucaristia, non fa parte della Chiesa (*excommunicatio*). Quindi c'è una perfetta corrispondenza fra Chiesa ed Eucaristia.

La realtà della comunione che si esprime nell'Eucaristia trova applicazione in tutta la prassi ecclesiale: battesimale, penitenziale, disciplinare. Il Battesimo **introduce** nella Chiesa, Corpo di Cristo. L'iscrizione del Battistero di S. Giovanni in Laterano, attribuita a Leone Magno presenta l'unità del popolo e di ogni battezzato nel Corpo di Cristo: *«Non c'è più nulla che separa i rigenerati, perché sono stati costituiti in unità dall'unica fonte, da una sola fede, da un solo Spirito»*. Il **battistero** era chiamato dai Padri *«l'utero della Chiesa»*. Così la prassi battesimale diventa condizione per essere santi mediante il dono dello Spirito, e innestati nel popolo che celebra le meraviglie di Dio. Un popolo che ha sperimentato la salvezza. La Chiesa è madre dei cristiani: la rigenerazione avviene tramite il battesimo, evento tanto grande che non può essere cancellato o ripetuto. I Padri si preoccupavano di portare a consapevolezza coloro che appartengono alla Chiesa mediante la prassi del catecumenato. Le catechesi battesimali servivano per far acquisire una coscienza piena e profonda della dignità e grandezza del cristiano. Si giungeva infine al Battesimo che segnava l'inizio della partecipazione all'altare. Questa comunione veniva spiegata in seguito, nelle **catechesi mistagogiche**. Non c'è una dottrina astratta da tradurre in una prassi costruttiva, ma

un'esperienza comunitaria di salvezza, con presupposti che la sostengono. Esperienza e dottrina formano un circolo virtuoso. Ma se l'esperienza viene meno, allora inizia la decadenza della comunità cristiana, anche se la dottrina può essersi raffinata. Dottrina ed esperienza non si incontrano.

I Padri identificavano la Chiesa con la salvezza: siamo un popolo in cammino che riceve tutte le grazie. Con questo si capisce il detto «*Extra Ecclesia nulla salus*⁵⁵», ed anche la prassi penitenziale molto severa dei primi secoli. La penitenza pubblica manifestava una certa idea di Chiesa come comunità di santi. Tutta la comunità, con la preghiera, sosteneva i penitenti. Alla base di tutta la prassi della Chiesa c'è la **comunione**. Il **Vescovo è principio di unità**. Il presbiterio non è la somma dei presbiteri, ma il senato del Vescovo. L'unità della Chiesa è espressa dall'unità del Vescovo con i presbiteri. L'esistenza del presbiterio come collegio esprime la comunione anche a livello ministeriale. La comunione è contrassegno di ogni Chiesa particolare. L'esperienza della salvezza non è individualistica ma comunitaria. Questa Chiesa si esprime in tutte le forme della comunione.

Vale la pena ricordare qui la testimonianza di **Ignazio d'Antiochia**, il quale manifestando un'irresistibile tensione verso l'unione con Cristo fonda una vera e propria «*mistica dell'unità*». Egli stesso si definisce «*un uomo al quale è affidato il compito dell'unità*» (Filadelfiesi 8,1). Per Ignazio l'unità è anzitutto una prerogativa di Dio, che esistendo in tre Persone è Uno in assoluta unità. Egli ripete spesso che Dio è unità, e che solo in Dio essa si trova allo stato puro e originario. L'unità da realizzare su questa terra da parte dei cristiani non è altro che un'imitazione, il più possibile conforme all'archétipo divino. In questo modo Ignazio giunge a elaborare una visione della Chiesa, che richiama da vicino alcune espressioni della *Lettera ai Corinti* di **Clemente Romano**. «*E' bene per voi*», scrive per esempio ai cristiani di Efeso, «*procedere insieme d'accordo col pensiero del vescovo, cosa che già fate. Infatti il vostro collegio dei presbiteri, giustamente famoso, degno di Dio, è così armonicamente unito al vescovo come le corde alla cetra. Per questo nella vostra concordia e nel vostro amore sinfonico Gesù Cristo è cantato. E così voi, ad uno ad uno, diventate coro, affinché nella sinfonia della concordia, dopo aver preso il tono di Dio nell'unità, cantiate a una sola voce*» (4,1-2). E dopo aver raccomandato agli Smirnesi di non «*intraprendere nulla di ciò che riguarda la Chiesa senza il vescovo*» (8,1), confida a Policarpo: «*Io offro la mia vita per quelli che sono sottomessi al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi. Possa io con loro avere parte con Dio. Lavorate insieme gli uni per gli altri, lottate insieme, correte insieme, soffrite insieme, dormite e vegliate insieme come amministratori di Dio, suoi assessori e servi. Cercate di piacere a Colui per il quale militate e dal quale ricevete la mercede. Nessuno di voi sia trovato disertore. Il vostro battesimo rimanga come uno scudo, la fede come un elmo, la carità come una lancia, la pazienza come un'armatura*» (6,1-2).

È evidente la responsabilità peculiare dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi nell'edificazione della comunità. Vale anzitutto per loro l'invito all'amore e all'unità: «*Siate una cosa sola*», scrive **Ignazio ai Magnesi**, riprendendo la preghiera di Gesù nell'Ultima Cena: «*Un'unica supplica, un'unica mente, un'unica speranza nell'amore... Accorrete tutti a Gesù Cristo come all'unico tempio di Dio, come all'unico altare: egli è uno, e procedendo dall'unico Padre, è rimasto a Lui unito, e a Lui è ritornato nell'unità*» (7,1-2). Ignazio, per primo nella letteratura cristiana, attribuisce alla Chiesa l'aggettivo **cattolica**, cioè **universale**: «*Dove è Gesù Cristo*» egli afferma «*lì è la Chiesa cattolica*» (Smirnesi 8,2). E proprio nel servizio di unità alla Chiesa cattolica, la comunità cristiana di Roma esercita una sorta di primato nell'amore: «*In Roma essa presiede degna di Dio, venerabile, degna di essere chiamata beata... Presiede alla carità, che ha la legge di Cristo e porta il nome del Padre*» (Romani, prologo). La chiesa di Roma presiede nella carità: non è l'istanza prima, né l'istanza unica, ma l'istanza ultima.

L'ecclesiologia dei Padri, a differenza di quella del secondo millennio, che tende all'uniformità, è multiforme. Mediante l'interpretazione simbolica i Padri elaborano

⁵⁵ Cfr. più avanti nella parte sistematica la spiegazione di questo assioma in *La Chiesa e le altre religioni*

un'*ecclesiologia misterica*. Inoltre, si tratta di un'*ecclesiologia esperienziale*: il punto di partenza dei Padri è l'esperienza della salvezza. Ad esempio, per noi, quando recitiamo il Credo, è scontato che Cristo è Dio fatto uomo, e questo ci garantisce la salvezza. Per i Padri fino al concilio di Calcedonia non era così: si partiva dall'esperienza della salvezza, per concludere che colui che ce l'ha ottenuta non può essere soltanto un uomo (assioma soteriologico) Quando la coscienza ecclesiale di fede giunge alla definizione della doppia natura di Cristo, si passa dal carattere soteriologico a quello cristologico. I salvati da Cristo hanno una dignità incomparabile: figliolanza divina. La divinizzazione ha una dimensione ecclesiologica. Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi Dio. La divinizzazione non è un evento soltanto personale, ma tutti in relazione, per l'unica salvezza, formano un unico popolo, tempio, sposa: la Chiesa. L'*ecclesiologia pneumatologica* è propria dei Padri orientali, sensibili al tema della divinizzazione (cf Atanasio, Clemente, Origene, Didimo il cieco). L'esperienza della salvezza determina la strutturazione della Chiesa come *tempio dello Spirito*, nella quale i fedeli accolgono il dono dello Spirito. In occidente è più evidente la dimensione sociale: la Chiesa come corpo di Cristo (cf il *Chistus totus* di Agostino). Così, l'*ecclesiologia* dei Padri non è un sistema che produce una visione univoca, ma un accostarsi al mistero della salvezza.

L'azione salvifica si dilata prima verso il futuro, verso la *parusia* (cf 1Ts) e poi all'indietro, fino alla preesistenza del Verbo (cf Gv). La funzione salvifica è coestensiva a tutta la storia della salvezza. Il medesimo sviluppo si trova nelle prospettive patristiche sulla Chiesa. I Padri colgono la Chiesa in prospettiva verso il futuro, ma anche come pensata dall'eternità come strumento e luogo di salvezza. Uno dei parallelismi più ripetuti è quello tra *Chiesa e sinagoga*. La Chiesa ne è il compimento. M il più delle volte, la Chiesa sostituisce la sinagoga, rappresentata come un albero secco. In questa rappresentazione troviamo una prospettiva legata alla storia della salvezza: la sinagoga non era stata capace di riconoscere Cristo ed è stata soppiantata dalla Chiesa, che riunisce tutti gli uomini. Ma i Padri, nutriti di platonismo, evidenziano sempre più la dimensione eterna, *preesistente* della Chiesa. Il Pastore di Erma parla della Chiesa come di una «*vecchia sibilla*», perché creata prima di tutti i secoli. La Chiesa è preordinata da Dio per la salvezza, manifestazione del disegno arcano, originario di Dio. Soprattutto in questo senso cogliamo la Chiesa come nuova creazione.

I Padri sono qui in linea con la teologia di Paolo, la *teologia del mistero*: la Chiesa, che era nascosta nella prefigurazione veterotestamentaria, viene rivelata negli ultimi tempi, si attua attraverso la passione di Cristo e viene compresa nella sua organicità, nel suo insieme. La Chiesa è per la salvezza dell'uomo; prima di essere congregatio è convocatio. Ef 1,3-10 diventa il punto di riferimento obbligato dei Padri. In campo rabbinico anche la legge era considerata preesistente allo stesso Israele, tuttavia l'interpretazione che i Padri danno di questo testo li porta a considerare in modo netto oltre che la preesistenza anche una chiara *predestinazione* e *preformazione* della Chiesa. Nel **Pastore di Erma** (Vis. 1,1-6; 2,4-1 e 3,3-31) si evince chiaramente il rapporto fra Chiesa e Parola, soprattutto nel commento a Gen 1; questo testo viene visto infatti nell'ottica della preformazione della Chiesa, che nasce dalla Parola.

Troviamo questa idea sviluppata soprattutto in **Origene**: la Chiesa preesistente è in relazione con il Verbo incarnato. Da qui la cosiddetta «*teologia triforme*», in quanto il Verbo ha preso forma nella Scrittura, nel grembo della Vergine Maria, nella Chiesa/eucaristia.

1. Per Origene tutta la Scrittura non è che un *unico corpo*, un solo insieme: per comprenderla dobbiamo passare dal corpo (realtà sensibile) al "*verbum*"; l'intelligenza della Scrittura è quel processo interiore, intellettuale per capire e conoscere il Verbo: tante parole sono infatti espressione di un unico Verbo.

2. La funzione della teologia è quella di *contemplare* il Corpo di Cristo incarnato nella Vergine.

3. Il Corpo di Cristo è la Chiesa, è l'Eucaristia; vi è qui una *stretta analogia* che dice come l'Incarnazione continua nella Chiesa tramite l'Eucaristia. Essendo la Chiesa Corpo di Cristo e essendo Cristo preesistente, lo è anche la Chiesa. Essa, per Origene, non comincia con

l'Incarnazione ma è preesistente alla creazione stessa. Origene, in effetti, parla anche della preesistenza delle anime e applica questo stesso suo concetto alla Chiesa, prendendo Paolo in Ef 1,3-10 come giustificazione. Anche nella creazione di Adamo ed Eva Origene legge la preesistenza della Chiesa e intravede in Adamo l'unione di Cristo e della Chiesa.

In Origene essa è, per la prima volta, un «*luogo teologico*», dove si può concretamente incontrare Cristo. Bisogna tener presente come la griglia filosofica di partenza della teologia di Origene sia il platonismo: la creazione, emanata, si rivolge in Cristo verso il Padre, tendendo al ritorno in Lui. La Chiesa ha poi una sua visibilità, che è importante; essa si giustifica sul fondamento degli apostoli. Un altro testo importante su Cristo e la creazione è Rm 16,25-27. In **Agostino** (Ep. 102, v.12 En. in Ps. 90, serm 2,1 En. in Ps. 118, serm 29 etc.) troviamo la definizione di ***Ecclesia ab Abel***. Agostino si trova a combattere il *dualismo donatista* che discriminava tra Chiesa dei *puri* e Chiesa dei *dannati*; è soprattutto in questo contesto che troviamo gli accenni più importanti del Vescovo di Ippona riguardanti la Chiesa come realtà preesistente.

La Chiesa è anche via di comprensione della salvezza. Simboli di Cristo e della Chiesa sono il sole e la luna. Si tratta di una sostituzione in chiave cristiana dei culti solari del paganesimo. Cristo è il sole che sorge dall'alto, e la luna riceve luce e la manifesta, riversandola su tutti gli uomini⁵⁶. I Padri sono maestri dell'inculturazione: ci danno una lezione metodologica, utile per il nostro tempo in cui sono diffusi il *sincretismo* e la contaminazione. Occorre confrontarsi per chiarire la propria identità.

Un'altra immagine simbolica è particolarmente cara ai Padri, la ***chiesa madre e sposa***. La chiesa è madre che genera i propri figli alla fede. Per questo Tertulliano, Ambrogio, Agostino sviluppano il **rapporto Cristo/Chiesa** sul modello **Adamo/Eva**. La prospettiva patristica del parallelismo tra la Chiesa e Maria è ripresa da Isacco della Stella. Anche ogni anima fedele è vergine e madre, nel cui grembo genera Cristo per l'eternità. Troviamo spesso associate queste due immagini simboliche. I Padri, nel fare questo accostamento, hanno il conforto di molti riferimenti biblici: Os 1,3 - Is 54,1 - Sal 87 - Gal 4,21-31 - Ef 5,23-33 - Ap 12 e Ap 21. Il tema viene rappresentato preferibilmente nel contesto della trattazione della passione di Cristo: in essa la Chiesa è unita a Cristo (sposa) e genera nuovi figli a vita nuova (madre). **Tertulliano: *De Anima*, 43** - si parla del sonno di Adamo (simbolo della morte di Cristo) da cui nasce Eva, madre dei viventi; dalla morte di Cristo nasce la Chiesa, vera madre dei vivi. (Cfr anche: *De Baptismo*, 20,5).

Cipriano di Cartagine, poco incline alla speculazione teologica, è il primo vescovo che in Africa conseguì la corona del martirio, scriveva soprattutto per l'edificazione della comunità e per il buon comportamento dei fedeli. Di fatto, la Chiesa è il tema che gli è di gran lunga più caro e ***L'unità della chiesa*** (*De Ecclesiae unitate*) è il suo capolavoro. Distingue tra *Chiesa visibile*, gerarchica, e *Chiesa invisibile*, mistica, ma afferma con forza che la Chiesa è una sola, fondata su Pietro. Non si stanca di ripetere che «*chi abbandona la cattedra di Pietro, su cui è fondata la Chiesa, si illude di restare nella Chiesa*» (*L'unità della Chiesa* 4). Cipriano è convinto, e lo ha formulato con parole forti, che «*fuori della Chiesa non c'è salvezza*» (Epistola 4,4 e 73,21), e che «*non può avere Dio come Padre chi non ha la Chiesa come Madre*» (*L'unità della Chiesa* 26). Caratteristica quindi e irrinunciabile della Chiesa è l'unità, simboleggiata dalla tunica di Cristo senza cuciture (*ibid.*, 7): unità della quale dice che trova il suo fondamento in Pietro (*ibid.*, 4) e la sua perfetta realizzazione nell'Eucaristia (Epistola 63,13). «*Vi è un solo Dio, un solo Cristo*», ammonisce Cipriano, «*una sola è la sua Chiesa, una sola fede, un solo popolo cristiano, stretto in salda unità dal cemento della concordia: e non si può separare ciò che è uno per natura*» (*L'unità della Chiesa* cattolica 23).

Metodio d'Olimpio: la Chiesa è originata dalla carne, nella passione di Cristo. Egli mette in luce il senso positivo del dono d'Amore che è nella Passione, vista non tanto come espiazione nel senso giuridico del termine, quanto come vero e proprio atto generativo della Chiesa. Notiamo anche una serie di paralleli tra i testi della Croce e i testi della Creazione ("*crescete e*

⁵⁶ Cfr RAHNER H., *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, E.P., Roma 1971

multiplicatevi"); la generazione della Chiesa e la sua crescita è rinnovata nel memoriale della Passione. La Chiesa è madre perché genera nell'unione con Cristo. **Ilario di Poitiers**: esiliato in Asia Minore entra in contatto con il pensiero e con Origene. Parla anche lui del parallelo con il sonno di Adamo.

Questa ecclesiologia indulge troppo all'allegoria? E' poco attenta alla storia? Attenzione: i Padri si riferiscono sempre ai testi del NT. Le immagini più importanti sono: Corpo di Cristo, Sposa di Cristo e Tempio dello Spirito. Le prime due, complementari, esprimono l'unità e distinzione di Chiesa e Cristo. In particolare, l'immagine del Corpo dice la presenza di Cristo alla sua Chiesa. I tre significati di Corpo di Cristo sono: Cristo storico, Eucaristia, Chiesa. Per i Padri il «*corpo mistico*» è l'Eucaristia, e il «*corpo reale*» è la Chiesa! Oggi diciamo il contrario⁵⁷... L'esperienza forte della Chiesa, in epoca patristica, aveva fatto sì che non si ponesse il problema della Transustanziazione. Dietro queste spiegazioni allegoriche c'è l'esperienza che le rende efficaci. Se l'allegoria non esprime un'esperienza reale, diventa artificiosa.

Il frutto più maturo della riflessione patristica sulla Chiesa è il riferimento alle *note della Chiesa*⁵⁸. Le note sono state usate soprattutto dalla teologia controversistica e manualistica. Intorno ad esse si può costruire l'intera ecclesiologia. Le quattro note della Chiesa sono entrate nel Simbolo niceno-costantinopolitano. Importante la formula sintattica infinitiva dell'articolo: «*Credo Ecclesiam*», che è diverso da «*Credo in Deum*». Il cristiano crede che la Chiesa è il luogo della presenza di Dio, dove si può celebrare la sua misericordia. Il verbo «*credere*» non va inteso in senso individuale ma plurale, ecclesiale: «*crediamo*». Il soggetto è il singolo all'interno della comunità ecclesiale. La vita di ogni singolo cristiano è legata alla vita della Chiesa, radunata nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La Chiesa è la prima opera dello Spirito: per questo è santa, e può rendere presente la salvezza di Cristo. L'ordine genetico è santità, cattolicità, unità e apostolicità. Queste note si sono progressivamente affermate nella coscienza ecclesiale in Occidente e in Oriente.

Santità: la formula «*Sancta Mater Ecclesia*» è ovvia nella coscienza cristiana, è una delle espressioni più significative del *sensus fidelium*, nonostante la presenza di peccatori all'interno della Chiesa. Quando si afferma la santità della Chiesa, non si fa un'affermazione assoluta. La santità è legata alla presenza dello Spirito, al Battesimo: siamo santificati per opera dello Spirito. Ef 5,25-27 presenta la Chiesa come tutta santa, senza macchia né ruga, purificata dal lavacro del Battesimo. La Chiesa è la comunità di coloro che hanno abbandonato le tenebre di questo mondo e hanno fatto esperienza della luce di Cristo. Questa coscienza si incrina quando il cristianesimo diventa religione dell'impero, cioè dei vincitori. La cristianizzazione delle masse porta a un abbassamento del livello morale, ecc. Ma tutti possono essere salvati perché la Chiesa è santa. Gli eretici combattevano la Chiesa cattolica in base a un argomento fondato sulla santità. La Chiesa non portava in sé la purezza della fede e dei costumi, che invece veniva praticata nei gruppi eretici. Ma la santità della Chiesa deriva dal battesimo. I Padri hanno elaborato l'idea della Chiesa come «*casta meretrix*». In tutte le figure femminili dell'AT, fedeli o infedeli, feconde o infeconde, viene vista la Chiesa. Origene legge nel Cantico dei Cantici la figura della Chiesa nella donna nera ma bella. Se la Chiesa non è santa, e quindi non comunica la pienezza di grazia, non è più Chiesa. La coscienza della santità si chiarisce anzitutto dal confronto con gli eretici. La Chiesa non è santa in forza dei suoi membri, ma in forza dello Spirito. A livello storico questo si sperimenta anche riguardo alla cattolicità.

Cattolicità: l'universalità è percepita a livello locale, esperienziale. **Ignazio di Antiochia** dice che la Chiesa locale è universale, perché è in comunione con le altre: «*Dov'è il Vescovo, là sia la comunità, come dov'è Cristo, là è la Chiesa cattolica*». In questo senso, la comunione diventa condizione della cattolicità della Chiesa. Da qui all'idea che la Chiesa cattolica è quella sparsa su tutta la terra il passo è breve. Cattolica è la Chiesa che può dirsi legittimamente tale su tutta la terra, e ogni Chiesa locale può dirsi cattolica in virtù della comunione con essa. Le sette, quindi, usurpano

⁵⁷ Cfr LUBAC de H., *Corpus Mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1979

⁵⁸ La loro origine risale a Cirillo di Gerusalemme e incorporate nel Simbolo Costantinopolitano del 381 (DS 150)

il nome di «cattolico». C'è una duplice dimensione della cattolicità: **geografica e dottrinale**. La predicazione del Vangelo ha raggiunto i confini della terra. Questo non vuol dire che in tutti i luoghi la Chiesa sia stata impiantata. Ma il Vangelo può essere annunciato ovunque. Non c'è nessun popolo, luogo o tempo, nel quale non possa essere stabilita la Chiesa. La dimensione dottrinale sta nel riconoscimento che solo questa Chiesa ha tutta la dottrina e tutti i mezzi di salvezza.

Unità: è il rovescio della medaglia della cattolicità, che è espressione della santità. La teologia controversistica diceva che la Chiesa è necessariamente una, e la cattolicità non è altro che la sua estensione nello spazio. Per i Padri è il contrario: l'unità è alla base della cattolicità. L'unità è data dalla comunione di fede. Non si parte quindi dall'unità interna del Corpo di Cristo, ma dalla coesione esterna, sociologica della Chiesa. Contro gli eretici, i Padri affermano che esiste una sola, la Chiesa cattolica. L'unità interna era scontata in una Chiesa eucaristica. Qui troviamo il contatto con la

Apostolicità: continuità nella trasmissione della fede. Il Simbolo apostolico includeva anche la **Communio sanctorum**. «Credo la comunione dei santi» è una formula ecclesiologica. «Communio» si può avere con il Padre, o con i fratelli (dimensione soggettiva). Ma esprime anche la salvezza che deriva dalla grazia di Cristo mediante il dono dello Spirito (dimensione oggettiva). E' lo Spirito che suscita la comunione. Dalla comunione al Santo (Spirito) cresce la comunione alle cose sante (Sacramenti, Parola, carismi, fede, speranza e carità). Questo fa della Chiesa, la Chiesa santa. Questa duplice dimensione, soggettiva e oggettiva, ne fonda una terza: la comunione tra i santi. Per i Padri è la comunione tra i membri della Chiesa in cammino, ma anche coi martiri e confessori, che possono intercedere. C'è una stretta relazione tra Chiesa terrestre e Chiesa celeste.

L'ecclesiologia nel medio evo

La concezione della Chiesa che domina la teologia cattolica dell'epoca medioevale e moderna è caratterizzata dall'accentuazione degli **aspetti visibili ed istituzionali** della Chiesa. L'enfasi è posta sulla dimensione cristologica della realtà ecclesiale, sul suo aspetto di «**incarnazione**» dell'invisibile: perciò questo modo di vedere è stato definito «**crismonismo**⁵⁹». L'accentuazione si era sviluppata nell'ecclesiologia medioevale, in rapporto da una parte al ruolo **storico-politico**, che la comunità cristiana era andata assumendo soprattutto nelle sua componente gerarchica, dall'altra come **reazione alla negazione** della presenza reale di Cristo nel sacramento dell'eucaristia da parte di **Berengario di Tours**⁶⁰. Per evidenziare la verità del corpo eucaristico si designerà questo come corpo «**vero**» e la Chiesa come «**corpo mistico**», senza che questa espressione abbia più alcun rapporto con l'eucaristia. Conseguenza di ciò sarà che «le teorie concernenti la Chiesa - nella sua realtà visibile o nella sua vita misteriosa - andranno sviluppandosi al di fuori del quadro sacramentale. Così appare già nel *più antico trattato sulla Chiesa*, il *De regimine christiano*, pubblicato da Giacomo da Viterbo all'inizio del XIV secolo⁶¹.

Questo periodo è caratterizzato dall'enorme sviluppo del monachesimo, soprattutto grazie agli stimoli provenienti dall'ideale di vita proposto da **Benedetto da Norcia**; vi è inoltre una ripresa degli studi di tipo filosofico e della S. Scrittura. Domina tuttavia l'approfondimento delle ragioni giuridiche della sussistenza della Chiesa gerarchica, anche in ordine alla nascita di eresie che direttamente misero in discussione la realtà stessa della chiesa. Si nota comunque un risveglio della teologia, parallelamente a quello filosofico, soprattutto nelle scholae, fino ad arrivare alle prime grandi summae teologiche del 1100 e 1200. Prende campo la pietà popolare, in concomitanza di un risveglio spirituale, segnato anche dalla nascita degli ordini mendicanti. E' caratteristica di questo periodo la lotta con l'Impero e i nascenti Stati Nazionali per il potere temporale: è la lotta tra "**Sacerdotium**" e "**Imperium**" (è in questo contesto che si inserisce il *Dictatus Papæ*, di **Gregorio VII**, con il quale i papi si arrogano anche il diritto di deporre gli imperatori). Troviamo anche

⁵⁹ Cf. H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Roma 1971, 205ss.

⁶⁰ LUBACH de H., *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*. Jaca Book, Milano 1979

⁶¹ Giacomo da Viterbo fu arcivescovo di Napoli fra il 1302 e il 1307

conflitti interni, legati alla presenza di fenomeni come la simonia e il nicolaismo, oppure la corruzione, il sistema dei benefici; quest'ultimo provocò la comparsa di feudi anche all'interno della Chiesa. C'è però un tentativo di rinnovamento, riscontrabile nella stessa *riforma gregoriana*, in Pier Damiani e nella riforma di Cluny.

Una piaga interna alla Chiesa, in questo periodo, è la *lotta per le investiture*, cioè la ricerca di libertà dal giogo dell'Impero, all'interno di una più generale ricerca di identità della Chiesa che la porti a superare tutte le sue incongruenze interne. Il papato di Gregorio VII segna anche il momento di massima decadenza della Chiesa, in cui sacro e profano entrano in un dannoso processo di separazione, come esprimerà negli anni successivi l'opera di **Marsilio da Padova**, nella quale si rivendica l'autonomia del potere dello stato nei confronti delle ingerenze ecclesiastiche. E' tuttavia questo il periodo nel quale fioriscono l'arte e la letteratura cristiana e sorgono le monumentali cattedrali gotiche. Le Scuole e le Università incarnano l'ideale di unità culturale dell'Europa, ideale che offre un appoggio anche per la comune lotta contro il pericolo arabo. La vita stessa della Chiesa riflette questo periodo contraddittorio: anelito di universalità ma anche grettezze e momenti bui. L'asserzione di superiorità nei confronti dell'Impero di questo periodo, mai ha spianato la strada verso il dialogo e la tregua.

In conclusione si può dire che durante quest'epoca la teologia ha elaborato una concezione eminentemente sacrale della Chiesa, con una struttura a piramide simile a quella feudale al cui vertice c'è il Papato e poi la Curia Romana, sempre più potente e sempre più somigliante ad una corte profana, sul modello delle corti degli stati europei.

2. L'ecclesiologia nel periodo della Riforma - il Concilio di Trento e l'epoca post-tridentina

E' questo un periodo di aperta contestazione alla Chiesa. Dalla negazione della realtà temporale si passa alla negazione della sua natura teologica, negazione progressiva, che ha trascinato con sé anche altri aspetti della teologia. Le prime avvisaglie di un intaccamento degli aspetti teologici arrivano ad opera di **John Wicliff** (1324 - 1387): egli definisce duramente la Chiesa come «*sinagoga di Satana; il Papa non è prossimo e immediato vicario di Cristo*⁶²». Poi ancora più radicale **Jan Hus**, bruciato a Praga: «*una sola è la santa Chiesa e universale ed è l'insieme dei predestinati*⁶³»; questa posizione verrà poi estremizzata da **Calvino**. Sicuramente chi maggiormente ha determinato la nascita della ecclesiologia sistematica in seno alla Chiesa cattolica è stata la *Riforma* e in particolare **Martin Lutero**. La posizione del riformatore tedesco è abbastanza precisa: la Chiesa è la pura società spirituale e invisibile dei veri credenti, di quelli che sono giustificati per mezzo della sola fede (*sola fide*). Ciò che li unisce è l'adesione a Cristo, non la sottomissione ad un capo visibile o l'appartenenza ad una società visibile. Lutero nega ogni mediazione, perché si è giustificati direttamente da Dio per il fatto che la grazia di Cristo copre i peccati (*sola gratia*); nega perciò il sacerdozio, l'episcopato e il primato del papa, annullando anche la mediazione della Chiesa per quanto riguarda l'interpretazione della Sacra Scrittura (*sola Scriptura*).

Questa negazione così decisa della visibilità della Chiesa costrinse la teologia cattolica a porre l'accento essenzialmente sugli elementi visibili di essa (gerarchia e primato del Papa). **Roberto Bellarmino** diviene l'esponente principale dell'ecclesiologia cattolica, dando luogo ad un modello di chiesa che praticamente dal **Concilio di Trento** arriverà al **Vaticano II** (1564-1962). La compiuta formulazione di questa tendenza si avrà nell'ecclesiologia della Controriforma, tesa a sottolineare al massimo le mediazioni visibili ed istituzionali della comunità ecclesiale in alternativa all'invisibilismo, attribuito ai Riformatori: la sistemazione classica di questo orientamento è dovuta a Bellarmino.

⁶² DS 1187

⁶³ DS 1201

L'opera del Bellarmino *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593), darà origine anche ad un nuovo genere *teologico* oltre che a rappresentare la maggiore reazione cattolica alla riforma protestante per quanto riguarda la concezione delle idee ecclesologiche. Il Bellarmino sostanzialmente attacca la posizione che vede due chiese separate: quella dei puri e quella visibile, terrena: la **Chiesa è una**. Egli afferma che «*la Chiesa è la comunità degli uomini raccolti mediante la professione della vera fede, la comunione degli stessi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il Romano Pontefice. A motivo della prima parte sono esclusi tutti gli infedeli: sia quelli che sono mai stati nella chiesa, come i giudei, i turchi e i pagani, sia quelli che sono stati in essa e poi si sono allontanati, come gli eretici e gli apostati. A motivo della seconda parte, sono esclusi i catecumeni e gli scomunicati, perché i primi non sono ammessi ai sacramenti e gli altri esclusi. A motivo della terza parte sono esclusi gli scismatici, i quali hanno la fede e i sacramenti, ma non sono sottomessi al legittimo pastore...⁶⁴*». Ciò che Bellarmino vuole rifiutare è **ogni separazione di visibile ed invisibile nella Chiesa**: nella coerenza con la logica dell'incarnazione, egli ritiene che la Chiesa sia altrettanto visibile quanto lo è la missione del Figlio e l'appartenenza ad essa si misuri sull'oggettiva esperienza del dono di Dio: «*Perché qualcuno possa essere dichiarato membro di questa vera Chiesa, di cui parlano le Scritture, noi non pensiamo che sia da lui richiesta alcuna virtù interiore. Basta la professione esteriore della fede e della comunione dei sacramenti, cose che il senso stesso può constatare. La Chiesa infatti è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia⁶⁵*».

La caratteristica di questa definizione è l'insistenza sull'inseparabilità dell'elemento umano e di quello divino nella Chiesa: l'accento è posto soprattutto sul rifiuto della concezione attribuita alla Riforma, e perciò sulla continuità fra il mistero dell'Incarnazione e la realtà storica della Chiesa, oltre che sulla visibilità e verificabilità empirica di una tale continuità. A questa esigenza risponde il modo in cui la struttura visibile della Chiesa viene concepita, perché sia storicamente riconoscibile: il «tutto» che è la Chiesa, unito dalla fede unica e dagli stessi sacramenti, si presenta articolato in parti o porzioni, collegate fra loro sotto la guida del Capo visibile della comunità ecclesiale, il Vescovo di Roma. I vescovi locali sono pensati come luogotenenti del Pastore universale: nell'episcopato si vede una semplice delega di poteri, conferita dall'alto della struttura gerarchica (piramidale) della Chiesa, e non una realtà sacramentale. L'insistenza su un **solo aspetto** della Chiesa - quello esterno e giuridico - comporterà il pericolo di smarrire l'equilibrio, ancora custodito nella sintesi del Bellarmino.

⁶⁴ BELLARMINO R., *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*,

⁶⁵ o.c. «*Nostra autem sententia est Ecclesiam ... esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communionem colligatum, sub regimine legitimum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris vicarii romani pontificis*»: ib.

3. L'ecclesiologia dal secolo XVII al Concilio Vaticano I°

L'ecclesiologia post-tridentina, dominata dalla visione bellarminiana, insisterà sugli aspetti esteriori della Chiesa, sulla sua visibilità e sulla gerarchia. Il problema principale sarà quello di mostrare che *la Chiesa cattolica romana era la vera Chiesa*; di qui un'*apologetica* fondata sulle *notae Ecclesiae*. Non si dimenticò certamente che la chiesa, oltre ad essere società visibile gerarchicamente strutturata, è anche il corpo mistico di Cristo; ma non se ne parlò molto!

I teologi cattolici furono portati a continuare nella linea del Bellarmino. Da una parte il *giansenismo*, che contestava l'autorità del Papa, dall'altra il *gallicanesimo*, il *febronianesimo* e il *giuseppinismo*⁶⁶ spinsero la teologia cattolica ad assumere un tono essenzialmente apologetico e a porre in forte rilievo tanto il primato papale quanto il fatto che la Chiesa, di fronte al potere statale assolutista, è una *società autonoma e perfetta*. Questa tendenza si protrasse per tutto il periodo dell'illuminismo e del romanticismo, quando si cominciò a delineare un certo cambiamento di prospettiva che porterà al rinnovamento del XIX secolo. Al tempo stesso, si mise in evidenza un ulteriore irrigidimento della concezione ecclesiologica, quale fu ad esempio l'*ultramontanismo* di J. de Maistre.

Non mancheranno certo alcune voci profetiche, tese a riscoprire la Chiesa nella sua interiorità e nel suo mistero, con varietà di accenti e di approcci: J.B. Sailer e la *Scuola di Tubinga* (J.S. Drey, J.B. Hirscher, J.E. Kuhn, J.A. Möhler) in Germania, J.H. Newman in Inghilterra, in Italia A. Rosmini e la *Scuola romana* del sec. XIX (G. Perrone, C. Passaglia, C. Schrader, J.B. Franzelin). E' in questo clima che si inserisce l'opera di **Johann Adam Möhler**, forse in assoluto il maggiore teologo che determinò il rinnovamento dell'ecclesiologia per il «*secolo della Chiesa*», come è stato definito il secolo XX⁶⁷.

Johann Adam Möhler (1796-1838)

E' il massimo rappresentante della *scuola di Tubinga*. Questa facoltà teologica si era in un certo senso distaccata dal clima giuridico e moralista delle altre facoltà. Tubinga sente forte l'influenza di *Schelling*, *Schleiermacher* e anche di *Hegel*, il cui schema dialettico sarà usato per descrivere lo sviluppo dogmatico della dottrina cattolica; in breve Tubinga risente del clima del romanticismo tedesco, nel quale è, tra l'altro, possibile, anche una visione positiva delle eresie. Il romanticismo recupera il valore del *vissuto* dei popoli, il loro *sentimento* religioso. La fede è un dono di Dio, e l'individuo trova la sua completezza nella vita della comunità. La Chiesa, in Möhler, diventa così *organismo*. Si ritorna alle radici, traducendo, studiando e meditando i Padri.

Si può seguire le fasi di sviluppo del pensiero di Möhler sulla dottrina della chiesa attraverso la pubblicazione dei suoi studi, e quindi in tre fasi.

I° FASE 1823 - 1825: fase di impostazione di tipo ancora *classico* per quanto riguarda il metodo e il contenuto; Möhler tiene lezioni di diritto canonico e presenta una visione della Chiesa ancora di tipo *giuridico*, con chiare influenze pietiste e illuministiche. La Chiesa è considerata come una corporazione particolare che ha come fine la diffusione della vita religiosa; forma alla virtù e alla santità della vita ed è gerarchicamente strutturata. Vi sono, in essa, due categorie di membri: 1) - coloro che dirigono e 2) - coloro che sono diretti. L'istituzione è di diritto divino positivo. All'interno di essa esiste comunque una certa uguaglianza fondamentale, dovuta al fatto che essa è l'unica via alla salvezza e fa conoscere a tutti la Rivelazione. Si accentuano le tre note della Chiesa (universale, santa e infallibile).

⁶⁶ Cfr. per queste dottrine il Dizionario delle eresie ecclesiologiche in calce alla dispensa

⁶⁷ Cfr. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926, e Y. Congar, «*Le siècle de l'Église*», in *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, o.c., 459ss

II° FASE 1825: pubblica l'opera *L'unità della Chiesa*⁶⁸, fortemente influenzato dal romanticismo, egli pensa la Chiesa **come un'unità organica di tutti i fedeli**, prodotta dalla presenza in loro dello Spirito Santo. Questo organismo è visibile, perché lo Spirito Santo tende a formarsi il proprio corpo. Lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa, la Chiesa è una comunità, un organismo compenetrato dallo Spirito di Dio. Lo **Spirito** diventa il **principio vitale** della Chiesa: ciò che tiene unita la Chiesa non è un contratto di tipo morale ma lo Spirito. Un'altra sottolineatura è sul rapporto Chiesa - istituzione, considerando la Chiesa sempre un organismo compenetrato dallo Spirito: c'è uno scambio vitale tra l'elemento umano e l'elemento divino, tra il singolo e la comunità. Möhler mette molto in risalto la forza vitale e unificante dello Spirito. Per questa sua insistenza sarà anche accusato di **monofisismo ecclesiologico**.

In questa opera, per tanti aspetti profetica, Möhler presenta le linee strutturanti della concezione della Chiesa in epoca patristica, linee che per la loro profondità teologica conservano una validità perenne, per ogni epoca storica. La prima è l'idea di **unità**: *«L'unità della Chiesa cristiana consiste in una vita, accesa direttamente e continuamente dallo Spirito divino; vita che si conserva e si propaga per il fattivo amore che stringe fra di loro i fedeli»*. Questa vita è frutto della fede e dello Spirito Santo: *«La Chiesa viene creata dalla fede: è l'effetto dell'amore vivente nei credenti, per opera dello Spirito Santo»*. L'unità della Chiesa non è però solo un dato sincronico, legato all'oggi: essa si estende ad abbracciare lo sviluppo dei secoli, è un'unità **diacronica** espressa mediante il concetto di **Tradizione**, la seconda grande idea dell'ecclesiologia dei Padri: *«La Tradizione è l'espressione dello Spirito Santo che anima la comunità dei fedeli; essa corre attraverso tutti i tempi, vige in ogni momento, e prende corpo continuamente. La Scrittura è l'espressione dello Spirito Santo che ha preso corpo per prima, all'inizio del cristianesimo, per la grazia particolare concessa agli apostoli. Essa perciò è il primo membro della tradizione scritta»*. Si potrebbe dire che nella concezione patristica la Tradizione è la storia dello Spirito nella storia della sua Chiesa: grazie allo Spirito Santo *«Chiesa, Vangelo e Tradizione stanno insieme, o cadono insieme»*.

La terza idea chiave dell'ecclesiologia patristica è relativa al **ministero di unità nella Chiesa, in particolare al Vescovo**: *«Il vescovo è - per un luogo determinato - l'immagine visibile dell'unione invisibile di tutti i fedeli; è la personificazione dell'amore reciproco, la manifestazione e il centro vivente dei sentimenti cristiani che tendono all'unità»*. *«Il vescovo è l'amore comunitario personificato, e il centro di unione di tutti; perciò chi è unito a lui è in comunione con tutti, e chi da lui è diviso, si è ritirato dalla comunione con gli altri, è separato dalla Chiesa. La Chiesa dunque è nel vescovo, e il vescovo nella Chiesa»*. *«Questa è l'intima essenza della Chiesa cattolica: l'episcopato, la costituzione della Chiesa non ne sono che la rappresentazione... L'unità dell'episcopato è un'emanazione dell'interna unità»*. Proprio per questa forte accentuazione dell'unità, il negativo nell'ecclesiologia dei Padri è identificato con le due forme possibili della divisione: *«Nella vita della Chiesa sono possibili due estremi; e tutti e due si chiamano egoismo. Essi si verificano rispettivamente quando ciascuno o quando uno solo pretendono di essere tutto. In quest'ultimo caso il vincolo dell'unità è così stretto, e l'amore così soffocante, che non si può evitare di spegnerlo; nel primo caso tutto è così sconnesso e freddo, che si gela. Uno di questi egoismi genera l'altro. Ma né uno, né ciascuno possono essere il tutto. Solo tutti costituiscono il tutto, e solo l'unione di tutti forma un tutto. Questa è l'idea della Chiesa cattolica»*. Questa quarta idea – il male della divisione – è vista come il frutto della riduzione mondana del Mistero, perché dalla fede nasce solo l'unità: *«Se consideriamo il primo inizio dell'eresia, notiamo che essa si presenta, fin dal suo nascere, come **gnosi**; la Chiesa, invece, si presentò predicando ed esigendo la fede. Si rispecchia in questo fatto il carattere specifico dell'eresia e della Chiesa e la differenza che le separa. L'eresia volle subito sapere, la Chiesa, invece, cominciò col credere, e solo in seguito si rivolse alla scienza della fede (la teologia). E da ciò deriva l'aridità e la superficialità degli eretici. La Chiesa,*

⁶⁸ MOHLER J.A., *L'unità della Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969 (originale tedesco 1825).

custodendo questo suo carattere originario, non può mai considerare, come principio o base prima, la libertà di pensiero, ma l'amore, la fede, la vita nella comunità; da ciò deriva la vera libertà».

L'unità della Chiesa, in quanto frutto delle fede, è sempre di nuovo accolta nella **dimensione liturgica e contemplativa della vita**: è quanto rende la bellissima immagine patristica della Chiesa luna. Illuminata dal solo sole, Cristo, la Chiesa accoglie da Lui nella notte del mondo i raggi che offre in dono agli uomini nella liturgia e nella carità: *«Questa è la vera luna. Dall'intramontabile luce dell'astro fraterno ottiene la luce dell'immortalità e della grazia. Infatti la Chiesa non rifulge di luce propria, ma della luce di Cristo. Trae il suo splendore dal sole della giustizia, per poter poi dire: Io vivo, però non son più io che vivo, ma vive in me Cristo! Veramente beata tu sei, luna, che sei stata degna di tanto onore!»*⁶⁹. Come luna nuova la Chiesa annuncia la Parola di Dio; come luna piena celebra i divini misteri; come luna calante si perde nella notte della carità. Così la sua unità risplende come dono aperto a tutti nelle tenebre del tempo, assetate della luce divina. Questa è dunque l'eredità che l'ecclesiologia dei Padri ci lascia: l'unità – principio del cattolicesimo – è il centro e cuore del Vangelo da vivere e annunciare al mondo.

III° FASE 1827 - 1832: Möhler pubblica prima *Atanasius* (1827) e poi la *Simbolica*⁷⁰ (1832): è quest'ultima opera che segna il definitivo superamento delle due fasi precedenti della sua ecclesiologia: in essa abbandona il pneumatocentrismo per meglio fondare la Chiesa su Cristo, mostrando che la gerarchia continua l'autorità di Cristo e che il lato visibile della Chiesa continua a sua volta la mediazione dell'umanità di Cristo.

La Chiesa si lega al mistero del Verbo Incarnato: si può intravedere qui addirittura un'anticipazione delle intuizioni fondamentali della **Lumen Gentium** a riguardo della similitudine col mistero dell'Incarnazione, pur con diversità di impostazione. Nella *Lumen Gentium* la Chiesa è strumento di Cristo in quanto in Cristo vi è l'unione ipostatica fra l'elemento umano e quello divino; nella Chiesa invece vi è solo una *«non debole analogia»* (n. 8), non l'unione ipostatica. La natura umana serve al Verbo come strumento, così la Chiesa è strumento dello Spirito del Risorto, non strumento passivo ma vitale, vivificato; l'unione tra Spirito e strumento è di tipo dinamico. Leggiamo il brano, certamente anticipatore del Vaticano II, circa il concetto di chiesa come emerge dal capitolo quinto, paragrafo 36 **Antitesi nella dottrina sulla Chiesa**: *«Per Chiesa in terra i cattolici intendono la comunità visibile di tutti i credenti fondata da Cristo, in cui, sotto la direzione del suo Spirito e per mezzo di un apostolato da lui stabilito e ininterrottamente prolungatosi, vengono continuate sino alla fine del mondo le attività da lui esplicate durante la vita terrena per liberare l'umanità dal peccato e santificarla e tutti i popoli vengono ricondotti a Dio nel corso del tempo.*

A una associazione visibile e percepibile con gli occhi di uomini è quindi affidata una cosa tanto grande, rilevante e significativa. Il motivo ultimo della visibilità della Chiesa sta nell'incarnazione del Verbo divino; se questi fosse disceso nel cuore degli uomini, senza assumere la figura di servo e senza quindi apparire in forma corporea, avrebbe fondato anche una Chiesa solo invisibile e interiore. Invece il Verbo è diventato carne, si è espresso in una maniera umana esteriormente percepibile, ha parlato da uomo a uomo, ha sofferto e agito alla maniera degli uomini per riconquistarli al regno di Dio, sì che il mezzo scelto per raggiungere questo scopo corrispose pienamente al metodo universale di insegnamento e di educazione condizionato dalla natura e dai bisogni umani. Ciò fu decisivo per la costituzione di quel mezzo, attraverso cui il Figlio di Dio voleva continuare ad agire nel mondo e per il mondo anche dopo la sua scomparsa

⁶⁹ CONGAR Y., *Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine?*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 45(1969) 394-416, accetta — non senza alcune riserve — l'espressione più volte usata da N.A. Nissiotis, di cui cf. ad esempio *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église*, in *Istina* 14(1967) 323-340. si riprendono qui alcune idee espresse nel libro di Forte B., *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia 1990⁶, 9ss., e - in maniera più sviluppata - in quello *La Chiesa della Trinità*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.

⁷⁰ MOHLER J. A., *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali e pubblici*, Ed. it. Jaca Book, Milano, 1984

dagli occhi di questo. Se la divinità in Cristo si era mostrata operante nel modo umano abituale, con ciò veniva indicata anche la forma in cui la sua opera sarebbe stata continuata. La predicazione della sua dottrina abbisognava ora di **una mediazione umana visibile**, doveva essere affidata a messaggeri visibili, docenti e educanti nella maniera abituale, uomini dovevano parlare a uomini e trattare con loro al fine di portare ad essi la parola di Dio; e come nell'umanità tutte le cose grandi maturano solo in seno alla comunità, così anche Cristo stabilì una comunità, e la sua parola divina, la sua volontà vivificante e l'amore da lui diffuso esercitarono un influsso intrinsecamente unificatore sui suoi, sì che alla sua istituzione esteriore corrispose un impulso da lui immesso nel cuore dei credenti, ed essi formarono un'unione vitale, percepibile con gli occhi, e si poté dire: qui e qui essi sono, qui è la sua Chiesa, la sua istituzione, in cui egli continua a vivere, in cui il suo Spirito continua a operare e la parola da lui pronunciata risuona eternamente.

Sotto questo profilo **la Chiesa visibile è pertanto il Figlio di Dio continuamente apparente tra gli uomini in forma umana, sempre rinnovantesi e eternamente ringiovanentesi, la sua incarnazione continua**, così come a loro volta i credenti vengono detti nella Sacra Scrittura il corpo di Cristo. Di qui risulta anche che la Chiesa, per quanto composta da uomini, non è solo umana. Al contrario, come in Cristo bisogna distinguere il divino e l'umano, ma questi due elementi sono legati in un'unità, così Cristo continua anche nella sua totalità indivisa nella Chiesa. La Chiesa, la sua figura permanente, è **contemporaneamente divina e umana, è l'unità dei due elementi**. E' Cristo, che celato in figure terrene e umane opera in essa; essa possiede perciò un lato divino e umano in maniera inseparabile, sì che il divino non può essere disgiunto dall'umano e questo da quello. Questi due lati si scambiano perciò anche i loro predicati: se il divino, il Cristo vivente in essa e il suo Spirito sono l'elemento infallibile, l'eternamente veritiero, anche l'umano è infallibile e veritiero, perché per noi il divino non esiste affatto senza l'umano; l'umano non lo è in forza di se stesso, ma in quanto organo e manifestazione del divino. Perciò comprendiamo come sia stato possibile affidare una cosa tanto importante, rilevante e significativa a uomini.

Nella Chiesa e per mezzo di essa la redenzione proclamata da Cristo attraverso al suo Spirito è divenuta realtà, perché in essa si credono le sue verità e si mettono in atto le sue istituzioni, che hanno così potuto diventare vive. Della Chiesa possiamo perciò anche dire che essa è la religione cristiana divenuta oggettiva, la sua rappresentazione viva. La parola pronunciata da Cristo (intesa nel suo significato più vasto), giungendo con il suo Spirito a un gruppo di uomini e venendo da questi accolta, ha assunto figura, carne e sangue, e tale figura è appunto la Chiesa, che viene pertanto considerata dai cattolici come la **forma essenziale** della religione cristiana stessa. Il Redentore, fondando con la sua parola e il suo Spirito una comunità, in cui rese viva tale sua parola, le affidò appunto questa, affinché la conservasse e la propagasse; la depose in essa, affinché sgorgasse, si moltiplicasse e si diffondesse continuamente da lei nella sua identità eppur in maniera eternamente nuova e con energie sempre rinnovate. **La sua parola non è più scindibile dalla Chiesa e la Chiesa dalla sua parola**. La descrizione più precisa di come questa parola si mantenga e si tramandi nella comunità fondata da Cristo e di come ogni singolo uomo possa pervenire al possesso indubitatamente vero della dottrina cristiana costituisce pertanto l'argomento primo e più importante da affrontare. Siccome però la comunità è legata all'apostolato istituito da Cristo ed è in grado di sopravvivere solo per mezzo di questo, è di esso che dovremo parlare in secondo luogo. Prima però dobbiamo ancora illustrare ulteriormente le proposizioni principali, su cui poggia tutto il resto, e spiegare in maniera più dettagliata i motivi ultimi dell'alta venerazione, in cui i cattolici tengono tale Chiesa⁷¹».

Nella sintesi di Möhler vediamo che tutto si muove sul **contrasto visibile/invisibile**, ma con metodo diverso dalla controversistica. Non segue l'ordine dei manuali, non parte dal problema delle fonti, ma dal centro (dottrina della giustificazione) che influenza l'idea di Chiesa. L'interpretazione è **crisologica** (mentre nel primo libro era pneumatologica). Il Cristo glorificato plasma l'opera del suo popolo. A un'associazione visibile è affidata la salvezza degli uomini. **La visibilità della Chiesa**

⁷¹ MOHLER J.A., o.c., pag 279-281

è dovuta all'Incarnazione del Verbo. Se il Verbo fosse disceso solo nei cuori, avrebbe formato una Chiesa interiore. Ma si è fatto carne, ha parlato da uomo a uomo; questo ha fatto sì che la sua opera dovesse essere continuata da una **mediazione visibile**. La Chiesa visibile è la forma di Cristo che continuamente appare nel mondo. La Chiesa è Corpo di Cristo. Come in Cristo si distinguono il divino e l'umano, la Chiesa è contemporaneamente divina e umana, in maniera inseparabile. Möhler applica anche alla Chiesa la **communicatio idiomatum**.

La *Lumen Gentium* al n. 8 ha ripreso la corrispondenza analogica tra Cristo e la Chiesa, in base al dogma calcedonense. Il Concilio parla come già ricordato di «una non debole analogia». La vicinanza di linguaggio con Möhler è evidente. Tuttavia, mentre Möhler applica Calcedonia alla Chiesa in maniera rigida, tanto che non sembra più esistere il Cristo storico glorificato, che si identifica con la Chiesa, il Vaticano II parla di analogia ma non di identità. Möhler spiegava la Chiesa all'interno del dogma cristologico; il Vaticano II la spiega alla luce di esso. L'organismo sociale della Chiesa è messo a servizio del Verbo divino in modo simile all'umanità di Cristo, Ma nella Chiesa non c'è unità ipostatica. Essa è «**corpo mistico**». Möhler ha dato un contributo prezioso, anche se era condizionato dal romanticismo. Il Concilio ha riformulato questa sua intuizione in maniera più corretta, di cui parleremo più avanti.

J. Henry Newman (1801-1890)

Il momento di svolta nella vita del teologo inglese è il 9 ottobre 1845, quando egli «*fu accolto in quella Chiesa che aveva riconosciuto come l'unico ovile di Cristo*» nell'*Apologia pro vita sua* scrive che la sua conversione dalla Comunione anglicana alla Chiesa cattolica fu «*come entrare in porto dopo essere stati nel mare in burrasca*». La sua opera è associata a quella di Möhler, come opere ispiratrici dell'ecclesiologia conciliare e moderna. La sua ecclesiologia è comunque poco studiata perchè non ha un carattere sistematico ma divulgativo. Newman si concentra soprattutto sullo **studio dei Padri**, i «*suoi vecchi amici del IV secolo*» come li chiama fino a dichiarare solennemente in una lettera: «non mi vergogno di basarmi sui Padri, e non penso minimamente di allontanarmene. La storia dei loro tempi non è ancora per me un vecchio almanacco. **I Padri mi fecero cattolico**, ed io non intendo buttare a terra la scala con la quale sono salito per entrare nella Chiesa». E, dopo aver terminato *The Church of the Fathers*, scriverà: «La mia Chiesa dei Padri è ora terminata. È il libro più bello che io abbia scritto. E non c'è da sorprendersi, dal momento che si compone tutto di parole e di opere dei Padri».

Egli si viene così drammaticamente accorgendo che l'antica ortodossia patristica e conciliare continuava nella Chiesa di Roma, e la sua coscienza gli imponeva di prendere la decisione coerente: «Se sant'Ambrogio e sant'Atanasio tornassero all'improvviso in vita - scrive nello *Sviluppo della dottrina cristiana* - non vi è dubbio quale confessione riconoscerebbero come la loro». Mise a confronto la loro Chiesa con la sua Chiesa ufficiale d'Inghilterra e scrisse nell'*Apologia pro vita sua*: «*Alla Chiesa anglicana, così divisa e minacciata, così inconsapevole della sua vera forza, io paragonavo quella potenza fresca e vigorosa che avevo riscontrato nella Chiesa dei primi secoli. Nel suo zelo trionfante per quel mistero fontale verso il quale fin dalla giovinezza avevo nutrito tanta devozione, riconoscevo l'andatura della mia madre spirituale. ... Sentivo affetto per la mia Chiesa, ma non tenerezza; ... Quanto ad abbandonarla, l'idea non mi passò mai per la mente; ero però sempre consapevole che esisteva qualcosa di più grande della Chiesa ufficiale e cioè la Chiesa cattolica e apostolica, fondata fin dall'inizio, della quale quella non era altro che la rappresentanza locale e lo strumento: se non fosse questo non sarebbe nulla*».

Il contributo specifico di Newman per l'ecclesiologia riguarda lo **sviluppo dogmatico della Rivelazione e della fede**; tutto il pensiero cristiano è nello **sviluppo del dogma**. Così anche nella Chiesa c'è uno sviluppo a tappe dove si riprende l'idea dei Padri sulla prefigurazione della Chiesa nell'A.T. Nella sua opera *Gli ariani del IV secolo* (1833), Newman presenta una tesi apparentemente esagerata: dalla dimostrazione della storia, è evidente che il corpo dei fedeli è rimasto più fedele alla fede cattolica rispetto al corpo dei Vescovi, sempre tentati di arianesimo. La

lettura di questo fenomeno porta un ripensamento della Chiesa e del Magistero. Se le guide sono state infedeli, come è possibile che i fedeli si siano mantenuti fedeli?

Nell'opera di Newman troviamo anche il passaggio dall'antico al nuovo Israele, secondo la linea di *promessa/compimento*; si parla poi di un unico popolo di Dio e di uguaglianza fondamentale fra i membri di questo popolo; vi è poi il concetto di *storicità* della Chiesa, storicità realizzata nella storia umana. Importantissimo è il ruolo dei fedeli, che si evidenzia nel *sensus fidei*. Newman fa vedere come sia stato fondamentale il contributo dei fedeli per salvaguardare la fede durante la crisi ariana. Newman parla esplicitamente di *consensum fidelium*, e dice che è opportuno consultare il popolo cristiano prima di emettere una definizione di carattere dogmatico. In un articolo pubblicato dalla rivista *The Rambler* nel luglio 1859 *On consulting the faithfuls in matters of doctrine*⁷², spiega cosa vuol dire la *consultazione dei fedeli*: essa non è una *delibera popolare* da ottenere, come una sorta di *autorizzazione a procedere*, ma è un entrare nel *vivo della fede del popolo di Dio*, per cogliere ciò che lo Spirito gli suggerisce. Non si tratta solo di una consultazione previa, ma è un far sì che il popolo di Dio sia *soggetto* della fede, proprio in virtù del suo *sensus fidei*. E' un po' la scoperta del ruolo attivo dei laici, anticipo di ciò che troveremo poi espresso compiutamente nella *Lumen gentium*⁷³.

Newman, inoltre, cerca di specificare la natura del *sensus fidelium*, parlandone come di un istinto di conoscenza per *connaturalità*, grazie al battesimo e all'illuminazione dello Spirito Santo. Si è detto che la prova storica di tutto ciò è il superamento della crisi ariana del IV secolo, dove erano proprio i pastori stessi della Chiesa a non poter più garantire un sicuro riferimento dottrinale per i cristiani. Il Vaticano I ridurrà questo importantissimo ruolo del popolo cristiano ad una semplice *infallibilità passiva*. L'opera di Newman ha contribuito molto anche ad aprire alla riflessione teologica il mondo anglicano. Sfortunatamente l'apporto di Newman all'ecclesiologia è rimasto ai margini delle correnti predominanti, e il suo influsso diretto è stato assai debole. Egli ha più annunciato e soprattutto veramente preparato il Vaticano II!

⁷² NEWMAN J. H., *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, trad.it. Morcelliana, Brescia 1981

⁷³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa Lumen Gentium*, n. 12

4. L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I (1869-1870)

Possiamo individuare, alla vigilia del Concilio Vaticano I, *due correnti ecclesiologiche* principali. La prima fa capo all'idea di *Chiesa* come *corpo mistico*: è ispirata e condizionata da Möhler e dalla scuola di Tubinga (ritorno alle fonti, Scrittura e Padri); sottolinea il rapporto tra Chiesa e corpo di Cristo. In questa corrente vi è anche un'accentuazione che privilegia il concetto di *organismo vitale* animato dallo Spirito. In generale questa corrente tende a presentare la Chiesa come *maestra della verità rivelata*, in aperta polemica con le istanze naturalistiche e razionalistiche.

L'altra corrente era legata ad una visione più *giuridica* della Chiesa, intesa come *societas perfecta*; in particolare si va verso una posizione di tipo ultramontanista, tendente a vedere nella Chiesa una società organizzata, capace di diritto, in opposizione alla società mondana e agli Stati Nazionali. Si insiste sui principi di *governo*, *autorità* e *autonomia*. Questa corrente sarà, nel Concilio, quella dominante; porterà, inoltre, alla polemica, in Germania, con *Bismark*, e alla scissione dei *Veterocattolici* (I. von Döllinger).

Il Concilio Vaticano I (1869-1870) è il primo a carattere universale, con la presenza di quasi tutto l'episcopato mondiale (774 vescovi su quasi 1000). Fu preceduto da una serie di concili provinciali (Colonia nel 1860 e Utrecht nel 1865); in questi *due preconcili*, in particolare, prevalgono i temi di Chiesa società perfetta e Chiesa maestra della verità rivelata. La Chiesa è in atteggiamento di difesa, si sente minacciata a causa di alcune situazioni storiche contingenti (Unità d'Italia; guerre d'indipendenza, ideologie apertamente anticlericali, fine dell'*Ancien régime*). All'immediato indomani della fine del *potere temporale* della Chiesa (Papato), vi erano concreti tentativi di accentuare il potere e l'autorità in senso dottrinale (questione dell'infallibilità pontificia). Si assiste ad una centralizzazione della Curia Romana. Anche le filosofie razionaliste sembrano minacciare alla radice tutto il sistema di pensiero della Chiesa: a questo proposito abbiamo le encicliche di Gregorio XVI *Mirari Vos* e *Qui Pluribus*. Un'altra enciclica, *Quanta Cura* del 1864 di **Pio IX**, si rivolge contro il naturalismo e il liberalismo e prende posizione per una decisa autonomia della Chiesa dallo Stato. I decreti contro molti teologi e soprattutto il **Sillabo** pubblicato insieme all'enciclica - una vera e propria *collezione degli errori dell'epoca moderna* - sono chiari sintomi del clima fortemente reazionario di questo periodo.

Alla vigilia del Concilio, le condanne del liberalismo, turbarono molto l'opinione pubblica cattolica. In questo momento le idee liberali erano talmente diffuse che la loro condanna dava l'impressione che fosse impossibile essere cristiani e contemporaneamente far parte del proprio tempo. Da parte cattolica, il Concilio avrebbe dovuto concentrarsi sulla proclamazione solenne delle dottrine del **Sillabo**, nonché sulla prerogativa dell'infallibilità del sommo pontefice; era anche auspicata la definizione del dogma dell'assunzione al cielo di Maria (cfr. la testimonianza di un testo pubblicato da *La Civiltà Cattolica* sotto l'influenza degli ambienti intransigenti vicini al Veuillot). Di parte opposta, proprio a ridosso dell'apertura del Concilio **mons. Dupanloup**, vescovo di Orléans, pubblicò un saggio intitolato *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infailibilité au futur concile*, polemizzando soprattutto con una lettera pastorale dell'arcivescovo di Westminster **Manning**, che era uno dei maggiori e più intransigenti sostenitori della definizione dell'infallibilità. Su questa questione ben presto si creò uno spartiacque tra la *maggioranza infallibilista* guidata da alcuni leaders come l'inglese Manning, il belga Dechamps (Malines), il tedesco Senestrey (Ratisbona), il francese Pie (Poitiers) e la cosiddetta *minoranza anti-infallibilista* con il già citato Dupanloup (Orléans), l'austriaco Rauscher (Vienna), lo storico dei concili Hefele (Rottemburg), il tedesco Ketteler (Magonza) e soprattutto I. von Döllinger, autorevole professore dell'università di Monaco.

Nella preparazione del Concilio, accanto al rinnovamento delle idee ecclesiologiche operato dalla teologia di Möhler, ebbero un ruolo fondamentale alcuni degli esponenti della cosiddetta **Scuola romana**, e cioè i gesuiti **Joahannes B. Franzelin** (1816-1886) e **Clemens Schrader** (1820-

1875) che furono, insieme a **Giovanni Perrone** (1794-1876), i redattori delle due Costituzioni del Concilio Vaticano I (la *Dei Filius* e la *Pastor Aeternus*).

Riunitosi in un contesto di forte confronto tra Chiesa e mondo moderno, il Concilio Vaticano I si propone esplicitamente di unificare il mondo cattolico in una poderosa dimostrazione della verità opposta agli errori del tempo, e di rafforzare l'autorità ecclesiastica, in particolare del romano pontefice. A tal fine il Concilio cerca prima di tutto di affermare l'identità della Chiesa come pure la sua autonomia e i suoi diritti in quanto *società perfetta*. La commissione incaricata da Pio IX di preparare un testo sulla Chiesa (20.10.1869) aveva preso come base di lavoro il "Syllabus" e proposto uno schema dal titolo *De Ecclesia Christi* in due parti che trattavano della Chiesa (natura, proprietà, potestà) e dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato, a cui seguiva un capitolo sul *Romano Pontefice*, in cui non si parlava però dell'infallibilità (benché su questo ci fosse stato un *votum* nel 1867). Questo schema fu integrato fra le due parti e in questa veste fu distribuito ai Padri nel gennaio del 1870 in 15 capitoli e 21 canoni ad opera del teologo **Clemens Schrader**.

Su richiesta di molti vescovi, nel marzo del 1870, fu aggiunto un secondo schema di 11 capitoli dal titolo *De Ecclesia* preparato dal teologo **J. Kleutgen**, un testo di impostazione più giuridica e tradizionale: la svolta si ebbe nella seduta del 27 aprile 1870, quando si volle dividere il capitolo 11 del secondo schema in 3 capitoli e si aggiunse un'appendice sul problema dell'infallibilità. La maggioranza dei Padri conciliari si orientò così sul secondo schema, presentato da una relazione di mons. Pie, discusso durante 14 sedute sotto la spinta dell'urgenza e per la pressione della corrente ultramontana, i Padri decisero di trattare prima la questione del papato, e così lo schema fu diviso in due parti, una *Prima Costituzione dogmatica sulla Chiesa di Cristo «Pastor Aeternus»*, distribuita il 9 maggio, ed una *Seconda Costituzione dogmatica sulla Chiesa «Tametsi Deus»*. Questa seconda costituzione non ebbe il tempo né di essere votata né tantomeno di essere discussa. Lo schema finale adottato toccava i seguenti argomenti:

1. Istituzione divina del Primato
2. Perennità del Primato
3. Successione del Vescovo di Roma
4. Il magistero infallibile del Romano Pontefice

E' evidente lo squilibrio introdotto nell'ecclesiologia e che sarà aspramente denunciato successivamente⁷⁴: la costituzione *Pastor Aeternus* sul potere papale è stata di fatto separata dall'insieme del *De Ecclesia*.

La costituzione dogmatica «Pastor aeternus» del 18 luglio 1870 (DS 3050-3075)

Il testo che definisce al contempo il primato di giurisdizione e l'infalibilità del vescovo di Roma, è molto preciso. Comincia con l'affermare «*L'istituzione del primato apostolico nel beato Pietro*» (cap. 1), precisando nell'«*anatema*» che chiude il capitolo che si tratta non solo di un «*primato di onore*» ma di «*un primato di giurisdizione vero e propriamente detto*⁷⁵». Il testo prosegue rivendicando «*La perpetuità del primato di Pietro nei romani pontefici*» (cap. 2), e questo «*per istituzione di Cristo o del diritto divino*». Il capitolo 3 precisa la «*natura del primato del romano pontefice*». Eccone i passi essenziali:

«Insegniamo, perciò, e dichiariamo che la Chiesa romana possiede, per disposizione del Signore, un primato di potere ordinario su tutte le altre e che questo potere di giurisdizione del romano pontefice, essendo veramente episcopale, è immediato: quindi i pastori di tutti i ranghi e di tutti i riti e i fedeli, sia singolarmente che, tutti insieme, sono tenuti al dovere della subordinazione gerarchica e della vera obbedienza, non solo nelle questioni che

⁷⁴ Cfr. CONGAR Y., *L'Eglise de st. Augustin à l'époque moderne*, Ed. du Cerf, Paris 1997, pag.442

⁷⁵ DS 3055

*riguardano la fede e i costumi, ma anche in quelle relative alla disciplina e al governo della Chiesa diffusa su tutta la terra*⁷⁶... *Questo potere del sommo pontefice non reca assolutamente pregiudizio al potere di giurisdizione episcopale ordinaria e immediata, in virtù della quale i vescovi stabiliti dallo Spirito Santo come successori degli apostoli, in qualità di veri pastori pascono e governano ciascuno il gregge a lui affidato. Anzi tale potere è affermato, rafforzato e rivendicato dal pastore supremo e universale*⁷⁷».

Il testo precisa alcune modalità di questo potere: il **diritto del Papa** a comunicare liberamente con i vescovi, il diritto di ricorso al papa per «*tutte le cause di competenza della giurisdizione ecclesiastica*», rammentando che «*nessuno ha diritto di giudicare le sue decisioni*» e il rifiuto del conciliarismo: «*quelli che affermano essere lecito appellarsi contro le sentenze dei romani pontefici al concilio ecumenico, come ad un'autorità superiore al romano pontefice, sono lontani dal retto sentire della verità*». L'anatema finale riprende il contenuto del capitolo:

*«Perciò se qualcuno dirà che il romano pontefice ha solo un compito di vigilanza o di direzione, e non invece, un pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa, non solo in materia di fede e di costumi, ma anche in ciò che riguarda la disciplina e il governo della Chiesa universale: o che egli ha solo la parte più importante e non la completa pienezza di questo potere; o che esso non è ordinario e immediato su tutte e ciascuna delle Chiese, come su tutti e ciascuno dei singoli pastori: sia anatema*⁷⁸».

I dibattiti conciliati hanno così portato all'introduzione di una serie di sfumature che in qualche misura equilibrano ciò che il documento aveva di unilaterale, occupandosi di un oggetto così limitato. Alcune precisazioni non si capiscono se non nel contesto globale o a partire dalle tendenze che esso cerca di combattere. Così quando il documento indica che il ruolo del papa non è solo di supervisione o di orientamento, ha di mira le **correnti gallicane**.

Il **primato del papa** si situa all'interno della Chiesa, non al di sopra di essa, e ha come fine proprio il mantenimento dell'unità di questa Chiesa attraverso i mezzi dell'unità dell'episcopato (prologo e cap. 3). Il primato consiste in una vera e propria superiorità di giurisdizione, consegnata a Pietro (e non alla Chiesa) per essere trasmessa ai suoi successori in cui egli è sempre vivo. Questo primato di giurisdizione è «*veramente episcopale, ordinario, immediato*». Il primo di questi aggettivi è stato introdotto al fine di precisare la portata dei due seguenti: **ordinario**, vale a dire in forza della sua stessa carica e non per delega; **immediato**, vale a dire senza aver bisogno di passare per il vescovo del luogo. Questo primato si esercita tanto sui pastori quanto sui fedeli, presi collettivamente o individualmente. Ha come orizzonte la disciplina e il governo come pure la dottrina che tocca la fede e i costumi. Il papa è così giudice supremo: non può essere sottomesso a nessun'altra istanza e non è neppure permesso appellarsi a un concilio⁷⁹. Nessuna di queste precisazioni è nuova; ma qui si trovano **definite con la solennità di un concilio generale**.

Il documento precisa bene che il potere supremo del papa non pregiudica il potere ordinario e immediato dei vescovi, che sono istituiti dallo Spirito Santo. L'importanza di questa menzione venne confermata da una dichiarazione collegiale dell'episcopato tedesco, che reagiva ad una circolare di **Bismarck** del 14 febbraio 1872. Il cancelliere riteneva che l'affermazione del primato di giurisdizione del vescovo di Roma riducesse i vescovi al rango di semplici funzionari del papa. Nella loro dichiarazione, che fu esplicitamente approvata da Pio IX, i vescovi tedeschi precisarono che «*il papa è il vescovo di Roma, non il vescovo di una qualunque altra città o diocesi*». Quando

⁷⁶ DS 3060

⁷⁷ DS 3061

⁷⁸ DS 3064

⁷⁹ DS 3063

egli interviene in caso di bisogno sul territorio di una diocesi, «*non lo fa come vescovo della diocesi in questione, ma in quanto papa*», vale a dire come «*pastore e capo della Chiesa intera*⁸⁰».

La definizione dell'infallibilità si iscrive nella medesima coerenza del primato: il papa è infallibile in circostanze ben precise e limitative, indicate nella definizione. ***Questa prerogativa gli è propria***, non è semplicemente l'infallibilità della Chiesa, e se il papa consulta la Tradizione, ciò viene menzionato come fatto e non come condizione. Il suo oggetto è ben precisato: ***la fede e i costumi (fides et mores)***. Da ciò la necessaria solennità dell'affermazione, vale a dire la volontà esplicita di esprimere la fede della Chiesa e di legare la fede dei fedeli su questo punto preciso, e tutto ciò in forza della missione propria del vescovo di Roma: è questo il senso della clausola *ex cathedra*. In questo capitolo vi è un'aggiunta molto importante: la ***potestà ordinaria*** è indicata come ***verae episcopalis*** il Papa è vescovo di Roma, successore sulla ***cattedra*** episcopale di Roma, successore di Pietro: è questo fatto che implica la potestà *ordinaria e immediata*: il ***Primato è legato alla cattedra***. Il Papa può intervenire nelle singole chiese, nelle questioni che riguardano fede e morale, nelle questioni giudiziali e in materia disciplinare. In generale questo capitolo vuole anche essere una risposta ai tentativi dello stato di interferire sulle nomine dei vescovi.

Con il capitolo IV° «*Il magistero infallibile del Romano Pontefice*⁸¹» entriamo nel vivo della definizione conciliare, sottolineando già dal titolo che qui si parla del magistero infallibile del Pontefice Romano piuttosto che di infallibilità pontificia. La discussione in Concilio era su quale fosse ***il luogo su cui porre l'infallibilità papale***: se all'interno della indefettibilità della Chiesa o se all'interno di una indefettibilità propria del magistero episcopale. Il punto cruciale era costituito ancora una volta dal rapporto tra papa e chiesa: come si collegava la capacità del primo di proclamare infallibilmente una dottrina con il consenso della coscienza ecclesiale e del corpo episcopale in particolare? In definitiva il papa era *sopra* la chiesa oppure era *nella* chiesa, sia pure con una responsabilità *sui generis*, ma con il pericolo di affermare una ***infallibilità personale***.

Importante, a questo riguardo, fu l'intervento del **Card. Guidi** di Bologna (18 - 6 - 1870) con il quale egli cercò di chiarire in modo critico gli aggettivi proposti per definire l'infallibilità: «*personale*», cioè assoluta, e «*separata*». Bisognava ***evitare*** l'espressione «*infallibilità del papa*», l'infallibilità è riservata *ad alcuni atti* del papa, vale a dire che ***non è il Papa infallibile come persona***, ma è l'atto emesso dal Papa che è infallibile, in quanto il papa agisce come Dottore della Chiesa e che egli insegna la dottrina tradizionale della chiesa. Le distorsioni andavano nel senso di separare troppo l'attività del Papa da quella della Chiesa; così il Card. Guidi propone una collaborazione più attiva dei vescovi, precedente all'atto infallibile del Papa, e della Tradizione, di cui i vescovi sono testimoni; la proposta non passa nel testo del capitolo, ma di fatto entrerà poi nella prassi post-conciliare⁸² (è in questo frangente che si narra come lo stesso Pio IX abbia apostrofato il cardinale con la famosa frase «*la Tradizione sono io*»).

Un altro intervento importante fu quello di **Mons. Gasser**, vescovo di Brixen, intervento durato ben 4 ore!. Gasser tenta di spiegare in quale senso vadano intesi i tre aggettivi:

personale: nel senso che appartiene al Pontefice romano, non alla curia e non riguarda tanto la persona privata del Papa, ma il Pontefice Romano in quanto successore sulla Cattedra di Pietro. Infallibile non è solo la cattedra ma tutti e singoli i successori di Pietro (ma proprio in quanto *successori*);

separata o distinta: non va inteso nel senso che il Papa è staccato dal corpo ecclesiale, ma nel senso che l'infallibilità si fonda su una promessa singolare fatta da Gesù a Pietro. E' infatti quasi un obbligo, per il Papa, consultare i vescovi prima di definire in modo infallibile. Questo «*consensus fidelium*» ante-litteram è legato alla norma di fede: il Papa può infatti definire come

⁸⁰ DS 3112-3116

⁸¹ DS 3065-3075

⁸² Come avvenne ad esempio prima della proclamazione solenne del dogma dell'Assunta da parte di Pio XII (1950)

norma di fede solo ciò che già appartiene alla fede della Chiesa. Nel testo passa il «*non autem*» per ciò che riguarda il consenso;

non assoluta: perché l'infallibilità assoluta è solo di Dio.

Nel testo approvato, la Costituzione *Pastor Aeternus* qualifica e circoscrive l'infallibilità: essa pertanto è limitata in ragione di alcune condizioni:

1. condizioni che riguardano il **soggetto**: quando il Papa parla *ex-cathedra* (cioè come pastore supremo della Chiesa, non ogni intervento del Papa in quanto tale).

2. condizioni che riguardano l'**oggetto**: ciò che solo riguarda il *depositum fidei* può cadere sotto l'infallibilità, cioè: la fede e tutto ciò che nella prassi deriva dalla fede (*fides et mores*).

3. condizioni che riguardano l'**atto stesso della definizione**: l'infallibilità deve essere esplicitamente dichiarata nell'atto stesso, con un giudizio definitivo, che obbliga i fedeli a dare il loro consenso di fede alla dottrina così definita.

Vediamo per esteso il **testo finale** nella sua parte conclusiva che tratta esplicitamente dell'infallibilità (DS 3073-3075): la lunga, sofferta e faticosa elaborazione ha portato a precisazioni importanti circa l'esercizio dell'infallibilità. Non si parla di una infallibilità **privata** del Papa, ma dell'infallibilità della fede della Chiesa che il Papa testimonia in queste asserzioni dottrinali definitive.

*«Noi, quindi, aderendo fedelmente ad una tradizione accolta fin dall'inizio della fede cristiana, a gloria di Dio, nostro salvatore, per l'esaltazione della religione cattolica e la salvezza dei popoli cristiani, con l'approvazione del santo concilio, insegniamo e definiamo essere dogma divinamente rivelato⁸³ che il Romano pontefice, quando parla *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo il suo ufficio di pastore e maestro di tutti i cristiani, in virtù della sua suprema autorità apostolica definisce che una dottrina riguardante la **fede o i costumi** dev'essere ritenuta da tutta la chiesa, per quell'assistenza divina che gli è stata promessa nel beato Pietro, gode di quella infallibilità, di cui il divino Redentore ha voluto dotata la sua chiesa, allorché definisce la dottrina riguardante la fede o i costumi. Quindi queste **definizioni sono irreformabili per virtù propria, e non per il consenso della chiesa**⁸⁴. Se poi qualcuno - Dio non voglia! - osasse contraddire questa nostra definizione: sia anatema⁸⁵».*

La parte finale dispositiva della costituzione rinvia all' «*infallibilità di cui il divino Redentore ha voluto dotata la sua chiesa*» per indicare sinteticamente la natura dell'infallibilità di cui gode il Papa. Secondo la proposizione conclusiva tali «**definizioni sono irreformabili per virtù propria, e non per il consenso della chiesa**». E questa l'affermazione che maggiormente aveva suscitato le più aspre discussioni tra la maggioranza e la minoranza conciliare, perché sembrava **isolare il Papa e la sua responsabilità dalla chiesa**, dato che le dichiarazioni dogmatiche papali erano sottratte a qualsiasi verifica rispetto alla consapevolezza di fede del corpo ecclesiale. La questione se la consultazione e il consenso dell'episcopato erano una condizione da cui dipendeva l'infallibilità di una definizione papale, più di ogni altra aveva diviso i padri conciliari e se pertanto doveva essere menzionata nella formula con cui si doveva definire l'infallibilità papale. L'inciso «**Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae**» (DS 3074) fu aggiunto all'ultimo momento per escludere qualsiasi residuo *gallicano*, per cui il papa fosse tenuto a sottoporre tali dichiarazioni ad un assenso estraneo alla sua volontà. E' storicamente certo che ciò che la maggioranza del Vaticano I intese con questa frase fu il ripudio definitivo del quarto degli *Articoli del clero gallicano* del

⁸³ DS 3073

⁸⁴ DS 3074

⁸⁵ DS 3075

1682, il quale diceva che una decisione dottrinale presa dal Papa *era irreformabile solo se otteneva il consenso* della chiesa⁸⁶, intendendo qui chiesa l'intero episcopato.

Il vero bersaglio che il Vaticano I prese di mira fu l'idea di una *dipendenza giuridica* delle definizioni papali dall'approvazione episcopale per cui, dopo una definizione papale, ci potesse essere un legittimo ricorso al giudizio del resto del collegio episcopale, che potesse capovolgere la decisione del papa, negando così di fatto il primato e l'infallibilità al magistero papale e attribuirli unicamente al magistero di tutto l'episcopato. E' importantissimo, comunque, osservare che mentre l'inciso esclude la dipendenza giuridica delle definizioni papali dal consenso episcopale, non esclude, e anzi non lo può fare, una vera dipendenza delle definizioni papali dalla fede della chiesa. Infatti il Papa può definire come *dogma di fede solo ciò che è contenuto nel deposito della rivelazione*. Il Concilio Vaticano II nella costituzione *Dei Verbum* ai nn. 8-10 illustrerà e completerà questo importante passaggio, previo ad ogni definizione dogmatica. Il Papa non ha una fonte di rivelazione indipendente dalla vita di fede della chiesa. Lo Spirito Santo gli viene promesso non per proclamare nuove dottrine, quanto con l'assistenza dello Spirito egli possa custodire e spiegare la rivelazione trasmessa dagli apostoli (cfr DS 3074).

Da questo segue che il Papa *non può definire un dogma di fede senza aver consultato la fede della chiesa*, poiché egli può definire come dogma solo qualcosa che è stato e viene trasmesso nella dottrina, nella vita e nel culto della chiesa. Ma dire questo non è la stessa cosa che prescrivere esattamente quale forma deve avere questa consultazione per soddisfare giuridicamente determinate condizioni. Non significare enunciare, come condizione indispensabile, che il papa abbia precedentemente consultato tutto l'episcopato o abbia accettato l'antecedente consenso di tutti i fedeli su questo punto della dottrina: sono tanti infatti i modi di consultare la fede della chiesa quanti sono i modi in cui il deposito della rivelazione è stato trasmesso nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto. Il ruolo docente del Papa non si può ridurre ad annunciare semplicemente i risultati di una inchiesta sull'opinione diffusa nella chiesa.

A conclusione di queste considerazioni sul testo conciliare dell'infalibilità delle definizioni papali, è utile trascrivere le osservazioni fatte dal **P. Congar**: «Cette infallibilité, en tout cas, n'est pas celle de la *plenitudo potestatis* d'Innocent III et de Boniface VIII comme le croyait et telle que se la représentait F. Schulte auquel répondit Mgr. J. Fessler; et n'est pas l'infalibilité dans l'ordre politique, qu'avaient redoutée Gratry, Acton et Döllinger. Le concile de 1870 n'a défini l'origine ni de la juridiction des évêques ni de l'infalibilité du corp épiscopal, ainsi que le déclara expressément Zinelli. Par contre, bien des jalons avaient été posés dans le sens de ce que le second concile du Vatican appellera la collégialité épiscopale⁸⁷».

L'analisi di Congar sottolinea il ruolo fondamentale del **Concilio Vaticano II**, il quale ha aperto la strada verso una *comprensione più equilibrata* dell'infalibilità. Mentre conferma la definizione del Vaticano I (LG 25), lega espressamente l'infalibilità del magistero papale (*in modo del tutto simile alla minoranza di allora*) alla Chiesa e al collegio episcopale. Nella parte sulla partecipazione dell'intero popolo di Dio al compito profetico di Cristo si afferma:

«La totalità dei fedeli che ricevono l'unzione dello Spirito santo (1Gv 2,20 e 27) non può sbagliarsi⁸⁸ nel credere, e manifesta questa proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” (Agostino) esprime il suo universale consenso in materia di fede e di morale. Infatti, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il popolo di Dio, sotto la guida del sacro magistero accoglie non la parola degli uomini, ma realmente la Parola di Dio; aderisce

⁸⁶ DS 2284

⁸⁷ CONGAR Y., o.c., pag. 448-449

⁸⁸ Abbiamo qui, in un certo senso, una proclamazione dell'infalibilità del popolo di Dio connessa come sempre alle condizioni soggettive (consenso universale) e oggettive (in cose di fede e di morale).

indefettibilmente “alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi” e con retto giudizio penetra più a fondo in essa e la applica più pienamente alla vita⁸⁹».

Il capitolo III della *Lumen Gentium* sulla **struttura gerarchica** della Chiesa, poi, tratta in modo dettagliato dell'infallibilità del collegio episcopale la quale, nel suo modo proprio, cioè collegiale, ha la medesima struttura di quella del ministero petrino:

«Quantunque i singoli vescovi non godono della prerogativa della infallibilità, quando tuttavia anche sparsi nel mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e morale, si accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva, propongono infallibilmente la dottrina di Cristo. E questo è ancor più manifesto quando, radunati in concilio ecumenico, sono per tutta la chiesa dottori e giudici della fede e della morale; e alle loro definizioni si deve aderire in una sottomissione di fede⁹⁰».

Solo dopo che questo è stato affermato esplicitamente, si mette in rilievo l'infalibilità del papa, che non gli spetta come **persona privata** ma in forza del suo ministero di «**capo del collegio episcopale**» e di «**supremo pastore e dottore di tutti i fedeli**» (LG 25). Il papa non rappresenta altro se non la concretizzazione personale dell'universale infalibilità della chiesa, che i vescovi insieme con lui possiedono in maniera collegiale. Si aggiunge esplicitamente anche che il papa e i vescovi nell'esercizio di tale funzione si fondano sulla Scrittura e sulla Tradizione, ma anche sul **senso della fede** di tutto il popolo di Dio⁹¹. Si può perciò dire, a buon diritto, che alla luce del modo in cui il concilio Vaticano II ha recepito e integrato i dogmi del Vaticano I, evidentemente la comprensione dell'infalibilità della minoranza di allora e non quella della maggioranza, è diventata l'interpretazione ufficialmente riconosciuta dalla Chiesa.

Tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX secolo assistiamo ad un tentativo di adattare la immutabilità del dogma cattolico allo spirito razionalista dei tempi e allo stesso tempo troviamo un irrigidimento della Chiesa. Il **modernismo** è stato un fenomeno composito che tentava di saldare fede e scienza, fede e progresso. Un fenomeno che sposta l'accento sulla ragione e quindi rischia di ridurre il cristianesimo a una realtà appiattita e storicizzata; in fin dei conti, svuotata. I suoi maggiori rappresentanti furono l'abate Alfred Loisy in Francia, l'ex gesuita G. Tyrrell in Inghilterra, H. Schell in Germania, Romolo Murri ed Ernesto Buonaiuti in Italia.

Una prima presa di posizione l'abbiamo con il decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili* (1907) che condanna l'idea che Cristo non volesse costituire la Chiesa, ma annunciasse un Regno escatologico. Sebbene non esistesse un vero e proprio sistema modernista, la Chiesa l'ha costruito, riconoscendo alla sua base l'idea della ragione come sentimento che riduce i domi a opinioni. L'enciclica *Pascendi Dominici gregis* (1907) di **Pio X** e il successivo **giuramento antimodernista** (del 1910, in vigore fino al 1980) aiutano a capire l'impossibilità dell'affermazione di idee innovative. Per i modernisti, la Chiesa sarebbe un parto della coscienza collettiva. Tutto è mutevole, per questo abbiamo un'evoluzione dei dogmi, della Chiesa, dei libri sacri.

L'enciclica prendeva di fronte il modernismo con una così chiara e sistematica esposizione dei suoi errori che meravigliò gli stessi modernisti. Senza fare alcun nome, l'enciclica dava il ritratto tipo del modernista considerato come filosofo, come credente, come teologo, come critico, come apologista e come riformatore. Come filosofo, il modernista parte dall'agnosticismo kantiano e positivisticò: non sappiamo nulla di Dio, della sua esistenza e dei suoi attributi, e quel qualcosa che ne conosciamo lo sappiamo attraverso la religione che è rivelazione di Dio nell'intimo del cuore, sentimento istintivo dell'anima che ha bisogno di un ideale per vivere. Come credente, il

⁸⁹ LG 12

⁹⁰ LG 25

⁹¹ LG 12; DV 7-8

modernista si attacca al Dio che gli si rivela nella coscienza e di cui ha una esperienza interiore (*immanentismo*); la religione perciò è un fatto puramente soggettivo. Come teologo, il modernista descrive la propria fede, la fede soggettiva, ricorrendo alle idee del suo tempo, inventando formule che si trasmettono e diventano tradizionali (*dogmi*) ma che non corrispondono ad alcunché di oggettivo e sono quindi mutevoli come sono mutevoli le idee del tempo. Come storico, il modernista pur dando valore ai testi, li interpreta e manipola secondo i suoi concetti filosofici e teologici; quindi dichiara impossibile il miracolo e purgatorio e tutto ciò che appare come soprannaturale; fa cioè una storia critica e scientifica. Con questa storia critica e scientifica il modernista crede di fare l'apologista della religione, conciliando il cristianesimo con lo spirito razionalista moderno, e tenta una riforma della Chiesa nei suoi dogmi senza uscire dalla Chiesa.

A parte alcune sporadiche resistenze all'enciclica di Pio X, la condanna romana troncò una *somma di eresie* che si dimostrava come una delle più pericolose della storia della Chiesa.

5. L'ecclesiologia tra il Concilio Vaticano I e il Concilio Vaticano II (1870-1965)

Il Concilio Vaticano I ebbe un influsso determinante su tutta la teologia che seguì. Infatti le discussioni post-conciliari furono incentrate più sulla figura del Romano Pontefice che sulla Chiesa, anche se grazie soprattutto all'influsso di Möhler e di Newman - e di altri grandi teologi - si stava preparando silenziosamente il terreno per quello che sarebbe stato il **rinnovamento dell'ecclesiologia** cattolica nei primi anni del secolo XX. Possiamo evidenziare allora per questo periodo tre linee interpretative principali:

1. Il Papa è fonte della infallibilità della Chiesa (*ultramontanismo rigido*).
2. L'infallibilità della Chiesa, almeno in senso morale, deriva da quella del Papa. Tende ad affermarsi una direzione ecclesiale di tipo centralizzato: i vescovi sono esecutori delle direttive papali; le *encicliche* assumono particolare significato.
3. Linea della minoranza conciliare: il Papa è vincolato a legarsi alla Chiesa nelle sue decisioni; si propugna la consultazione dell'episcopato, poiché l'infallibilità del Papa deriva dall'infallibilità della Chiesa e i vescovi non sono semplici esecutori.

Alcuni (Congar) hanno caratterizzato questo periodo di fine ottocento dominato ancora dalla visione bellarminiana della chiesa come «*società perfetta*», sottolineando in essa l'aspetto visibile, giuridico e ponendo l'accento quasi esclusivamente sulla gerarchia. La «*gerarcologia*» dell'ecclesiologia di questo periodo è ben rappresentata dalla famosa frase di Möhler del 1823 «*Dio ha creato la gerarchia e ha assicurato sufficientemente in tal modo l'avvenire della Chiesa fino alla fine del mondo*». La chiesa non è solo «*società perfetta*» ma anche «*società disuguale, gerarchica*», in essa prevale la costituzione «*piramidale*», come ad esempio si esprimeva già Gregorio XVI nel 1839: «*Nessuno può ignorare che la chiesa è una società disuguale in cui Dio ha destinato alcuni a comandare, e gli altri ad obbedire. Questi ultimi sono i laici, i primi i chierici*». I manuali, che, in quel periodo hanno quasi tutti il carattere di trattati apologetici, sono impegnati a dimostrare che il Cristo, nel suo ministero terreno ha fondato la chiesa come una società, una **società perfetta**, cioè completa, dotata di un proprio potere di legiferare, di governare e di costringere attraverso la sanzione di determinate pene; l'ha fondata come una **società disuguale o gerarchica**, che comporta, per diritto divino, una differenza tra governanti e governati⁹². La gerarchia era totalmente concentrata sul Romano Pontefice, in una prospettiva di vera monarchia spirituale. Non tutti i manuali classici avevano la brutale franchezza con cui p. Domenico Palmieri S.J. intitolava il suo *Tractatus de romano pontifice cum prolegomenis de ecclesia* (Roma 1877): la chiesa viene rappresentata come una specie di appendice o di prolungamento del suo vertice romano. Ci fu un tentativo di accentrare tutto sulla figura del Papa, tanto che la teologia stessa divenne semplice commento ai documenti papali o preparazione ad essi. La visione giuridica della Chiesa culmina con la promulgazione del *Codice di Diritto Canonico* (CJC) del 1917. La Tradizione cede il posto alla sovrana autorità del Papa.

A segnare l'inizio di tempi nuovi⁹³ può essere eletta a simbolo la frase storica di *Romano Guardini*, pronunciata nel 1920: «*La Chiesa si risveglia nelle anime*»; con il **XX secolo** inizia, in un certo senso, il **secolo della Chiesa**⁹⁴. Nuove riflessioni si affacciano sul panorama teologico, e l'attenzione alla Chiesa passa attraverso correnti nuove; ritornano, ad esempio concetti come quelli della Chiesa «*organismo*», Chiesa «*comunità di vita e comunione di vita*». Prende avvio la **grande corrente ecclesiologica del Corpo mistico**, il cui apice si ebbe intorno agli anni '30. Sono gli anni nei quali si sente il bisogno d'opporre un rimedio al male del secolo XIX, il **naturalismo ateo** che togliendo di mezzo Dio, tendeva a divinizzare l'uomo e l'umanità (Fichte, Hegel, Feuerbach,

⁹² Cfr. Lettera al card. Guibert del 17.6.1885 di Leone XIII; Enciclica *Vehementer nos* del 11.2.1906 di Pio X

⁹³ Significativo può essere notare, a cavallo dei due secoli, la data di nascita di tre grandi esponenti di quella che verrà chiamata la *Nouvelle Théologie* e il ruolo che avranno per lo sviluppo dell'ecclesiologia al Vaticano II e cioè: *Marie-Dominique Chenu* (1895-1990), *Yves Congar* (1904-1995), *Henri De Lubac* (1896-1991).

⁹⁴ CONGAR Y., o.c., pag. 459

Compte, Nietzsche) e soprattutto aveva dato origine alle due distruttive ideologie politiche che avrebbero segnato in modo tragico tutto il secolo XX: il marxismo-leninismo e il nazifascismo.

Questo fatto obbligò il Magistero e i teologi a opporre alle false teorie di divinizzazione dell'uomo, l'idea cristiana della divinizzazione dell'uomo mediante il suo inserimento in Cristo e nel suo corpo mistico, la Chiesa. Riprende campo anche una certa spiritualità più legata alla cristologia. C'è un incontrovertibile risveglio del laicato e un senso più comunitario del popolo cristiano (Azione cattolica); prende forma l'ideale del laico cristiano. Tutto ciò porta anche alla nascita di molti istituti secolari e alla comparsa di grandi figure di laici nella vita sociale della Chiesa. Vi è sicuramente una maggiore coscientizzazione per ciò che riguarda la partecipazione alla vita liturgica, alla vita sacramentale e apostolica. Nascono organizzazioni cristiano-sociali (la JOC di *Cardijn*) e anche politico-cristiane. Un posto importante in questo rinnovamento è riservato alla liturgia, che riscopre le sue fondamentali radici cristologiche; nasce così il **movimento liturgico** (cfr. fra i tanti l'opera di **Columba Marmion** *Cristo nei suoi misteri* o *Il mistero del culto cristiano* di **Odo Casel**).

Da sottolineare la ripresa degli **studi biblici** in una prospettiva decisamente rinnovata. Si ritorna alle fonti anche nello studio dei Padri, e riprendono forza e originalità le università cattoliche. Alcune encicliche importanti sottolineano questi fermenti culturali, la *Providentissimus Deus* di Leone XIII e la *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV. Sotto l'influsso anche di Pio XI nasce il movimento ecumenico. Le tracce del rinnovamento sono molto visibili nelle encicliche di questo Papa: si recupera il *mistero* della Chiesa, guidata dall'azione dello Spirito. La Chiesa è una comunità di fede e Cristo è al centro di essa (Pio XI istituisce la festa di Cristo Re). Spiccano i nomi di alcuni teologi: *Romano Guardini*, *K. Adam*, *E. Mersch*⁹⁵ (della corrente ecclesiologica del corpo mistico). Il pensiero di Guardini e Adam influenzerà molto il nuovo senso di corresponsabilità dei laici nella Chiesa. Questa linea è tra l'altro presente nella *Mediator Dei*, l'enciclica di Pio XII del 1947 dove si parla della partecipazione dei laici al culto e alla missione pastorale della Chiesa e del «**sacerdozio**» dei fedeli. Altro aspetto che si sottolinea è *l'unità* della Chiesa.

La nuova visione ecclesiologica si viene configurando come un superamento della concezione visibilista e giuridica dell'ecclesiologia della Controriforma, nel senso di una riscoperta degli elementi soprannaturali e mistici della Chiesa, di uno sforzo umile e religioso per considerare in tutta la sua divina profondità il **mistero della Chiesa**. Il rinnovamento - attingendo soprattutto alla teologia dei Padri e della Scolastica - recupera le dimensioni pneumatologiche e cristologiche della realtà ecclesiale: emerge l'idea della **Chiesa comunione**, concepita a partire dalla Trinità. «Nella Chiesa l'umanità... è unita a Dio... con una unione vitale, non personale, per formare una realtà divino-umana misticamente una. Non c'è più unione (entitativa) di due nature in una Persona, ma comunione di più persone nella stessa vita divina⁹⁶». Si percepisce qui la vicinanza alla tradizione ortodossa, riproposta proprio negli stessi anni dal movimento neopatristico: «Il mistero insondabile della Chiesa, opera di Cristo e dello Spirito Santo, è di essere una nel Cristo, molteplice nello Spirito; *una sola natura umana* nell'ipostasi del Cristo, *molte ipostasi umane* nella grazia dello Spirito Santo⁹⁷». Si mette in luce il modello della Chiesa universale intesa come comunione di Chiese locali, nella quale il Vescovo di Roma si colloca come arbitro, segno e garante dell'unità. Si approfondisce il rapporto fra l'eucaristia e la Chiesa.

È in questo clima culturale e spirituale che fiorisce e si sviluppa con forza entusiasmante in ambito cattolico la **teologia della Chiesa Corpo mistico di Cristo**⁹⁸, rispetto alla quale non mancheranno le esagerazioni, le opposizioni e le difese, che provocheranno l'intervento del magistero pontificio: la **Mystici Corporis** (29 giugno 1943) vorrà equilibrare il rischio presente

⁹⁵ MERSCH E., *Le Corps Mystique du Christ*, Paris 1936 ; *La Théologie du Corps Mystique*, Paris 1946.

⁹⁶ CONGAR Y., *Chrétiens désunis*, Paris 1937, 71.

⁹⁷ LOSSKY V., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (1944), Bologna 1967, 175.

⁹⁸ Vedi sopra le opere già ricordate di É. Mersch, *Le corps Mystique du Christ. Études de Théologie historique*, Paris-Bruxelles 1936, 2 voll.; Id., *La Théologie du Corps mystique*, 2 voll., Paris 1944

nell'ecclesiologia del Corpo mistico - quello di ridurre la Chiesa a pura interiorità -, affermando ***l'equazione fra il Corpo mistico e la Chiesa cattolico-romana***. Merito indubbio dell' enciclica è il ricorso alla nozione biblica di Corpo di Cristo e l'approfondimento propriamente teologico della realtà della Chiesa contro ogni riduzione istituzionale o spiritualistica. Essa si muove con pari determinazione contro ogni «*naturalismo ecclesiologico*», che faccia della Chiesa una semplice aggregazione mondana, come contro ogni «*misticismo ecclesiologico*», che la costringa nei confini dell'invisibile.

Tuttavia, proprio l'aver privilegiato la nozione di *Corpo mistico*, mentre sancisce il trionfo dell'idea, ne manifesta anche i limiti: «*La visibilità non è solo un aspetto essenziale del mistero ecclesiale, che l' enciclica si sforza di armonizzare con gli elementi interni, ma acquista nella *Mystici Corporis* una certa prevalenza. Invece di partire dall'unione spirituale dei fedeli con Cristo e con il suo Spirito mediante la partecipazione alla vita soprannaturale della grazia, che si manifesta necessariamente nei vari aspetti della vita sociale della Chiesa, l'enciclica comincia con lo stabilire l'unità dei membri nel corpo sociale della Chiesa, per poi considerare il contenuto misterico del corpo ecclesiale che ha Cristo come Capo e lo Spirito con la ricchezza dei suoi doni come principio della sua vita soprannaturale⁹⁹*».

In tal modo, la *Mystici Corporis* chiude gli inizi del ***rinnovamento ecclesiologico***, assumendone il contributo decisivo della teologia del Corpo mistico, ed apre nuovi sviluppi, precisamente in quanto ripropone questioni decisive come quella del ruolo della Chiesa in ordine alla salvezza e della relazione fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità ecclesiali non cattoliche.

*L'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (29.06.1943)*

Segna la punta emergente della riflessione teologica di questo periodo e allo stesso tempo si pone come momento equilibrante, ad evitare distorsioni e falsi misticismi, oltre che devozioni non corrette. Accanto a ***E. Mersch*** ebbe un ruolo fondamentale in questa fase dell'ecclesiologia e soprattutto per l'estensione *materiale* dell'enciclica il gesuita olandese allora segretario del Sant'Uffizio ***S. Tromp***. La sua opera monumentale in tre volumi¹⁰⁰ riprende i passaggi principali dell'enciclica, facendone di gran lunga il commento più autorevole e completo. Nell'enciclica di Pio XII non vi si trovano prese di posizione particolari, ma un ottimo chiarimento dell'espressione paolina, che serve a qualificare la realtà della chiesa stessa. Si evidenziano tre tesi principali:

1. *La chiesa è un corpo.* La Chiesa è una comunità visibile, gerarchicamente costituita; da essa i peccatori non sono esclusi; a separare dalla Chiesa, infatti, non è il peccato ma è l'eresia, l'apostasia, lo scisma. Questo concetto di corpo implica la *visibilità* e *i rapporti di un certo tipo tra i membri*. Viene escluso un dualismo che separa Chiesa spirituale e Chiesa visibile¹⁰¹.

2. *La chiesa è il corpo di Cristo.* Il corpo della Chiesa è fondato da Cristo e così essa gli appartiene. Per la prima volta in un documento della Chiesa compare il parallelismo cristologico in analogia con quello ecclesiologico (vedi Möhler). La Chiesa dipende da Cristo fondatore, non per un atto di fondazione giuridica, ma in quanto la Chiesa è radicata nel Mistero di Cristo¹⁰². Dire che Cristo è capo della Chiesa, non vuol dire affermare l'esistenza di due capi, Cristo e il Papa, poiché il Papa è *Vicario* di Cristo. La Chiesa è, così, fondata da Cristo e a Lui appartiene. Lo Spirito di Cristo è principio di unione in Cristo tra i cristiani; questo Spirito è *indivisibile*, così la Chiesa stessa è indivisibile. Cristo opera *attraverso* e *nella* Chiesa. Il ruolo dello Spirito Santo è quindi quello di principio di unione tra i cristiani, ed è per questo che Cristo ha voluto donarlo alla sua Chiesa¹⁰³.

⁹⁹ A. Antón, *El misterio de la Iglesia, o.c.*, II, 641s.

¹⁰⁰ TROMP S., *Corpus Christi quod est ecclesia*, Roma 1946ss.

¹⁰¹ DS 3800-38003

¹⁰² DS 3806

¹⁰³ DS 3807

L'unione di Cristo con la sua natura umana è di tipo ipostatico, mentre la sua unione con la Chiesa è un'unione nello Spirito. La Chiesa è corpo di Cristo perché Cristo stesso la sostiene in modo divino e il suo Spirito è *anima* della Chiesa¹⁰⁴.

3. La chiesa è il corpo di Cristo mistico. «*Mistico*» indica bene ciò che la Chiesa non è, cioè un corpo nel senso somatico, naturale del termine, poiché i membri della Chiesa sono individui ben distinti con la propria personalità. Questo aggettivo chiarisce poi che non si tratta di un insieme di tipo meramente etico: principio di unità non sono, infatti, le eventuali finalità comuni. L'enciclica sottolinea la realtà visibile, sociale della Chiesa in riferimento a Cristo: essa non può essere compresa e definita che alla luce della figura di Cristo, essendone il prolungamento e la continuazione della sua opera salvifica. Il **punto maggiormente criticato** di questa enciclica fu la stretta identificazione tra il Corpo mistico di Cristo e la Chiesa romana: «*Pertanto, definire e descrivere questa verace chiesa di Cristo, che è la chiesa santa, cattolica, apostolica, romana, nulla si trova di più nobile, di più grande, di più divino che quella espressione con la quale essa viene chiamata "il corpo mistico di Gesù Cristo", espressione che scaturisce e quasi germoglia da ciò che viene frequentemente esposto nella Sacra Scrittura e nei santi Padri*¹⁰⁵».

Sotto il segno di una cristologia del mistero cristiano, l'enciclica di Pio XII incoraggia la ripresa di una vera **trattazione teologica** della Chiesa, abbandonando un certo giuridicismo. Si riprende la linea di Möhler, della scuola romana, di Scheeben, della *Satis Cognitum*, quella cioè dell'unione del divino e dell'umano. L'opera dogmatica più approfondita in ecclesiologia, ancora oggi inattaccabile, è stata senza dubbio quella del teologo **Charles Journet**¹⁰⁶, poi cardinale. E' sicuramente quello di Journet l'ultimo grande apporto che ha condizionato la riflessione cattolica sulla Chiesa in una maniera che è diventata decisiva a partire soprattutto dopo gli anni '50¹⁰⁷, anche in prospettiva del **dialogo ecumenico** in quanto l'opera del teologo belga si pose in contatto con autori non cattolici, quali *Vladimir Soloviev* e *Karl Barth*. La realtà dell'ecumenismo avrà un impatto positivo sulla teologia cattolica e in particolare sull'ecclesiologia: ruolo della parola di Dio, attualità della grazia, pneumatologia, tensione tra la Chiesa e il Regno, dimensione escatologica, nuova considerazione dei ministeri, dimensione cosmica e significato pasquale, teologia della Chiesa locale e della Chiesa universale come comunione, senso della diversità nell'unità, i carismi, attualità dei Padri e della Tradizione, la liturgia come teologia.

L'ecclesiologia precedente il Concilio Vaticano II

La seconda guerra mondiale ripropone in maniera ancora più grave la crisi della prima: più acuto si avverte il bisogno di riconciliazione e di incontro, che interpella la Chiesa. Lo sforzo della ricostruzione post-bellica provoca una accelerazione della tecnicizzazione e dell'industrializzazione, che andrà accrescendo la distanza fra i paesi del benessere economico e il cosiddetto «*terzo mondo*». Mai come in questi anni viene avvertito il problema del rapporto **Chiesa-mondo** di fronte alla crescita smisurata della «città secolare», ai cambiamenti epocali connessi con la parabola di trionfo e di crisi dei modelli ideologici espressi dalla modernità e ai problemi dello sviluppo e della fame: la storia interroga drammaticamente la Chiesa.

All'interno della riflessione teologica, la **riscoperta del mistero di interiorità** della Chiesa in Cristo e nello Spirito Santo viene a confrontarsi col problema di ripensare la comunità ecclesiale in quanto realtà storica, aspetto in parte trascurato agli inizi del rinnovamento ecclesiologico, segnati dalla reazione all'eccessiva insistenza sugli elementi visibili ed istituzionali, propria del passato. La storia viene così ad interrogare la Chiesa non solo nel suo presentarsi al mondo, ma anche nella riflessione che essa fa su di sé. Sotto l'impulso di questa «sfida» vengono emergendo le idee di

¹⁰⁴ DS 3812-3814

¹⁰⁵ PIO XII, Lettera enciclica *Mystici Corporis*, 13, AAS 35 (1943); cfr DS 3821-3822

¹⁰⁶ JOURNET C., *L'Eglise du Verbe incarné*, 2voll., Paris 1946-1951

¹⁰⁷ JOURNET C., *Théologie de l'Eglise*, DDB, 1958

«popolo di Dio», di Chiesa «sacramento», di Chiesa «comunione» di persone e di Chiese: la concezione della Chiesa come «sacramento» sembra prestarsi, a sua volta, nella maniera migliore a coniugare l'elemento invisibile della partecipazione alla vita divina a quello visibile della Chiesa storica, in corrispondenza analogica a quanto avviene in Cristo, sacramento di Dio¹⁰⁸. Il Concilio Vaticano II assumerà queste idee, rifiutando ogni riduzione della comunità ecclesiale *alla sola realtà spirituale o alla sola realtà visibile*, per proporre il «mistero» di comunione e di missione sgorgante dalla Trinità e tendente ad essa, popolo in marcia fra il «già» della prima venuta del Cristo, che lo ha raccolto, e il «non ancora» del suo ritorno, che lo pervade di speranza impegnata e gioiosa.

La corrente ecclesiological della Chiesa «popolo di Dio»

Questa corrente a volte è stata messa in contrasto con quella della *Chiesa - corpo mistico*. Quella di *popolo*, come già visto, è un'idea presente fin dal IV° sec., particolarmente nelle opere dei Padri. Il concetto di *popolo* permetteva una visione dinamica della storia della salvezza, ed era molto usato nelle liturgie dei primi secoli; decadrà poi nella terminologia dei teologi medievali. Lo ritroviamo poi grazie alla Riforma protestante nella cui terminologia assume un'accezione più spirituale. Nella Chiesa cattolica post-tridentina si usano solo i concetti di *società e corpo*.

E' a partire dagli anni venti di questo secolo che ritorna usuale la denominazione di *popolo di Dio*, soprattutto inizialmente in ambito protestante. Il rinnovamento biblico ne riscopre i fondamenti scritturistici. I maggiori teologi di questo periodo, **Y. Congar**, **R. Guardini**, **K. Adam** e biblisti come **L. Cerfaux**, **A. Vonier**, **E. Kasemann**, **H. Bornkamm** se ne fanno portatori. Congar lo introduce anche con scopo ecumenico. Egli ancora la realtà della Chiesa ai temi dell'elezione dell'Antico Testamento, per sottolineare la continuità storica tra il popolo dell'Alleanza e il nuovo popolo di Dio. Così egli evidenzia la solidarietà del genere umano e la sua unità nei confronti della salvezza: esso è popolo che Dio si è acquistato. Il concetto di popolo permette di rivalutare l'aspetto carismatico dell'insieme dei fedeli. Anche **H. De Lubac** sottolinea questo carattere comunitario e sociale della salvezza¹⁰⁹. *Popolo di Dio e corpo di Cristo* negli anni immediatamente precedenti il Vaticano II si trovano così quasi di nuovo contrapposti nel presentare e considerare il concetto di chiesa (la sintesi sarà opera soprattutto di De Lubac).

Sarà l'approfondimento del concetto biblico di *ἐκκλησία*, che *definisce l'assemblea del culto, la comunità locale e la chiesa universale* ad operare una corretta sintesi in quanto questi tre significati si intrecciano l'uno con l'altro. Come il popolo di Israele, pur nella sua dispersione su tutta la terra, era divenuto ed era rimasto uno attraverso il tempio, nel quale e attorno al quale realizzava ogni anno nella celebrazione pasquale la sua unità, così le comunità dei fedeli di Cristo, disperse nei diversi luoghi, divennero una cosa sola in forza del nuovo tempio, e cioè del corpo del Signore. In questa prospettiva si potrebbe perciò definire la chiesa come *popolo di Dio in forza del corpo di Cristo*¹¹⁰. De Lubac integrerà queste affermazioni con lo studio e l'approfondimento dei Padri per i quali la *chiesa è soprattutto il corpo vero* del Signore (*corpus verum*), mentre con l'espressione *corpus mysticum* essi intesero l'eucaristia. Solo nel secolo XII avviene lo scambio¹¹¹ nell'uso del termine *mysticum*, che ora non si attribuisce più all'eucaristia ma alla chiesa e il concetto di corpo scivola nella sfera giuridica. Non va inoltre dimenticato che tanto in Paolo quanto nei Padri della chiesa non esiste l'espressione «*corpus Christi mysticum*», ma la chiesa è detta semplicemente «*corpo di Cristo*», senza ulteriori aggiunte. Lo stesso Concilio nella *Lumen Gentium* manifesta questa ambivalenza e difficoltà: «*comunicando infatti il suo Spirito, costituisce*

¹⁰⁸ Cf. SEMMELROTH O., *La Chiesa sacramento della salvezza* (1953), Napoli 1965. Cf. inoltre SMULDERS P., *La Chiesa sacramento della salvezza*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Baraúna, Firenze 1967³, 363-386.

¹⁰⁹ LUBAC H. de, *Cattolismo, gli aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano, 1978

¹¹⁰ RATZINGER J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1971, pag.107-108

¹¹¹ LUBAC H. de, *Corpus Mysticum - L'Eucarestia e la Chiesa nel medioevo*, Jaca Book, Milano 1979

misticamente come suo corpo i suoi fratelli (*tamquam corpus suum mystice constituit*), chiamati da tutte le genti¹¹²» e al numero successivo usa di nuovo l'espressione «*mysticum Christi Corpus*¹¹³».

Mi sembra opportuno riprendere qui le conclusioni alle quali giunge De Lubac nella sintesi fatta dall'allora teologo **J. Ratzinger**, poi Papa Benedetto XVI: «*Se si guarda indietro, si può dire che la storia si è molto allontanata dal concetto originario di corpo di Cristo e lo ha distorto due volte in modo decisivo. In queste sovrapposizioni storiche sta l'autentica problematica della dottrina del corpo di Cristo. Con uno sguardo retrospettivo possiamo ora constatare tre anelli storici:*

1. il concetto **biblico-patristico**: chiesa come popolo di Dio, che si raccoglie nel corpo di Cristo mediante la celebrazione eucaristica. Si potrebbe parlare di una concezione ecclesiologico-sacramentale; vale l'equazione: **ecclesia=communio=corpus Christi**;

2. viene poi il concetto **medievale**: si parla di **corpus ecclesiae mysticum**; la chiesa appare come corporazione di Cristo (non come corpo di Cristo). Si potrebbe qui parlare di una concezione di corpo giuridico-corporazionistica;

3. il tempo **moderno** sviluppa il concetto "romantico": **corpus Christi mysticum**=il misterioso organismo mistico di Cristo; la parola "mistico" viene dedotta dalla mistica. Ci troviamo di fronte alla concezione mistico-organologica. Se si parte dal primo concetto, non c'è assolutamente nessuna opposizione al concetto di popolo di Dio. "Popolo di Dio" è assunto in "corpo di Cristo", così come l'Antico Testamento nel Nuovo. In questo caso non sussiste nemmeno il dilemma "tra istituzione e mistica nella chiesa". Nel secondo, terzo e in ogni altro caso si finisce in un in districabile groviglio dei diversi aspetti della realtà ecclesiale. Rinnovare il primo concetto significa invece affrontare una reale reformatio: vincere il peso della storia e purificare il presente alla luce delle origini – qui sta la grande occasione e il grosso compito della teologia dopo il concilio¹¹⁴».

La nozione di *popolo di Dio* permette di non fare diretto riferimento ad un solo periodo di vita della Chiesa, da renderlo così *tout-court* normativo per la Chiesa di oggi. Concetti altrettanto interessanti sono presenti nell'opera del biblista **L. Cerfaux**, negli studi sulla Chiesa secondo Paolo¹¹⁵. Quando Paolo parla di *popolo*, fa sì riferimento al popolo dell'Alleanza, ma dà anche a questo collegamento una svolta decisiva: da un'accezione puramente storica, si passa ad una dimensione universalistica: ogni popolo è nel popolo di Dio. Nel post-concilio questa categoria del *popolo di Dio* utilizzata già con una certa enfasi durante l'assise conciliare è stata interpretata non sempre in modo corretto e dal punto di vista biblico e teologico come ha rilevato in più occasioni lo stesso Ratzinger¹¹⁶.

La corrente ecclesiologica della Chiesa «sacramento»

Questo concetto si sviluppa nei decenni immediatamente precedenti al Concilio; questo riceverà in pieno il suo significato che ci presenterà la Chiesa essenzialmente come **mistero di salvezza**. Mistero e Sacramento sono infatti intimamente uniti. Si può così esprimere in maniera adeguata la realtà complessa della Chiesa, di pari passo con quella del popolo di Dio; la sua caratteristica è sottolineare la *particolarità* della Chiesa, il suo carattere di **segno**, e la presenza della Chiesa come opera della redenzione di Cristo. Non era, questa, una innovazione in senso assoluto, essendo il concetto di Chiesa-Sacramento già presente nei Padri e accennato anche nella teologia medievale.

¹¹² LG 7a

¹¹³ LG 8a

¹¹⁴ RATZINGER J., o. c. pag. 108-109

¹¹⁵ CERFAUX L., *La teologia della Chiesa secondo S. Paolo*, Ave, Roma, 1968

¹¹⁶ RATZINGER J., *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia, 1971 pagg. 104-109 e
RATZINGER J., *Chiesa, ecumenismo e politica*, E.P., Roma, 1987 pag. 21ss.

Sacramento applicato alla Chiesa si innesta nel significato biblico di *mysterion* μυστήριον, permettendoci così di ancorarla al mistero della salvezza e allo stesso tempo alla realtà storica (segno richiama una realtà concreta). La Chiesa è con e in questo mondo, realizzando se stessa nella dimensione storica. Sacramento esprime così l'aspetto divino ma senza tralasciare minimamente l'aspetto concreto, reale. Nella *Lumen Gentium*, proprio nel proemio all'intera costituzione (n. 1), viene tentata una sintesi **segno-strumento**, per cercare di conciliare questo doppio aspetto della realtà della Chiesa: opera di Dio e profondamente legata alla storia degli uomini. La Chiesa è una realtà divina, *simbolica* (cioè rimanda all'azione di Dio) ma non in senso allegorico: la Chiesa è anche *strumento* dell'azione di Dio, e non solo *segno* che la rappresenta.

Fra i teologi che maggiormente hanno portato avanti queste idee citiamo **Otto Semmerloth**, con la sua opera pubblicata nel 1953 *La Chiesa Sacramento di Salvezza*¹¹⁷. Le tappe della sua riflessione si possono brevemente riassumere: **1.** La Chiesa Sacramento; questo concetto gli si applica in senso proprio, poiché attraverso la Chiesa Dio opera, si rende presente. **2.** La Chiesa è *signum gratiae*. **3.** La Chiesa è strumento della Salvezza. Come sacramento viene detto a volte *radicale*, anche se questo titolo si applica preferibilmente a Cristo, mentre per la Chiesa si usa *primordiale*. In realtà fra i due c'è poi un'intima connessione. Il Concilio parla di Chiesa «*come sacramento*¹¹⁸», anche se non vuole fare semplificazioni di questo rapporto, né equazioni troppo dirette. Semmerloth, nella sua opera, compie anche un notevole *excursus* patristico su questi argomenti.

Da ricordare poi **H. De Lubac**, con la sua opera *Meditazione sulla Chiesa*, del 1952. L'accento è sulla Chiesa come mistero e le dimensioni di questo mistero. La Chiesa è, sulla terra, sacramento di Cristo, così come Egli è stato, per noi, sacramento di Dio. Altri teologi di questo periodo sono *J. Gribomont*, *E. Schillebeeckx* e soprattutto **Karl Rahner**. Nel 1960 Rahner pubblica *Chiesa e sacramenti*. Egli non vuole qui elaborare un trattato sistematico sulla Chiesa, tuttavia il concetto di **sacramentalità** diventa il suo asse centrale. Dio si comunica all'uomo; la grazia è infatti l'autocomunicazione di Dio all'uomo, che lo *riceve*: la Chiesa diventa la presenza perenne di questa grazia che si è incarnata in maniera definitiva in Cristo. La Chiesa è così «*ursakrament, primo sacramento*». La grazia è data a tutto il genere umano, non solo a chi è credente e battezzato. Vi è poi un stretto legame tra il cristiano e Cristo, così come tra il cristiano e la Chiesa. La Chiesa ha origine sia dal Cristo storico, morto e risorto, come dalla *fede apostolica nel Risorto*. Rahner, come suo solito, sottolinea fortemente anche l'aspetto antropologico; la Chiesa è necessaria per la salvezza, tuttavia **non è l'unica forma assoluta** della salvezza. Rahner poi prende spunto dal legame tra Chiesa e sacramento per sottolineare l'aspetto dell'*opus operantis*, nella partecipazione dell'uomo all'opera della grazia.

¹¹⁷ SEMMELROTH O., *La chiesa sacramento di salvezza*, M. D'Auria, Napoli, 1965

¹¹⁸ LG 1: «*veluti sacramentum*»

6. L'ecclesiologia *trinitaria* del Concilio Vaticano II (1962-1965)

Il Concilio Vaticano II assumerà queste idee, rifiutando ogni riduzione della comunità ecclesiale alla sola realtà spirituale o alla sola realtà visibile, per proporre il «*mistero*» di comunione e di missione sgorgante dalla Trinità e tendente ad essa. La Chiesa, come mostra il capitolo primo della *Lumen Gentium*, viene dalla Trinità, è strutturata a immagine della Trinità e va verso il compimento trinitario della storia «*de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*» (LG 4). Venendo dall'alto, «*oriens ex alto*» come il suo Signore (Lc 1,78), plasmata dall'alto e in cammino verso l'alto, in quanto è il «*Regnum Dei praesens in mysterio*» (LG 3), la Chiesa è nella storia, eppure non è riducibile alle coordinate della storia, del visibile e del disponibile. Questa intuizione fondamentale, attinta dalla testimonianza della Scrittura (si pensi alla teologia paolina del «*mistero*» e all'economia delle missioni divine) ed alla riflessione dei Padri, è sviluppata in tutta la Costituzione *De Ecclesia*.

L'unità della Chiesa viene così approfondita in una triplice direzione: in rapporto all'origine dalla Trinità, in rapporto alla comunione, che fa della Chiesa l'icona vivente della Trinità, ed in rapporto alla Patria trinitaria, che è il compimento delle promesse di Dio e perciò il raggiungimento dell'universo assunto e ricapitolato nell'adorabile mistero trinitario. La Trinità è l'origine, la forma e la patria dell'unità ecclesiale, la sorgente da cui questa nasce, l'icona cui essa si ispira e la meta verso cui essa va nel cammino del tempo. L'approfondimento credente dell'unità della Chiesa alla scuola del Vaticano II comporta pertanto una memoria dell'origine, una coscienza del *frattempo* ed una profezia della meta finale lette in prospettiva trinitaria. *Da dove viene la Chiesa? - che cos'è la Chiesa? - dove va la Chiesa?*, sono gli interrogativi di fondo, cui il Concilio vuol dare risposta a partire dall'origine, dalla forma e dalla destinazione trinitaria della comunione ecclesiale.

a) *Da dove viene la Chiesa: al di là del «cristomonismo»*

Da dove viene la Chiesa? A questa domanda - che nasceva dal bisogno di superare la concezione eccessivamente giuridica, visibilista della realtà ecclesiale, attenta a marcare soprattutto gli aspetti *incarnazionistici* di essa (*cristomonismo ecclesiologico*) contro quelli che apparivano i riduzionismi della Riforma - il Concilio risponde riscoprendo la **profondità trinitaria** della Chiesa alla luce del rinnovamento biblico, patristico e liturgico del nostro secolo. In questa memoria dell'origine la Chiesa appare, come il Suo Signore, «*oriens ex alto*»: essa è frutto del disegno e dell'iniziativa del Padre e delle missioni del Figlio e dello Spirito. L'origine trinitaria è presentata descrivendo l'economia della salvezza: il fine del disegno divino, gratuito ed insondabile del Padre, è l'elevazione degli uomini alla partecipazione alla vita divina nella comunione della Trinità (LG 2). Nonostante il peccato, il Padre realizza questo disegno in vista di Cristo ed in Lui, «*generato prima di ogni creatura*», «*primogenito di una moltitudine di fratelli*», centro cioè della creazione e della redenzione, congiunte in un unico piano di salvezza (cf. Col 1,15 e Rm 8,29). L'unità degli uomini con Dio e fra loro, compiuta nell'opera riconciliatrice del Verbo incarnato, si attua storicamente nella Chiesa e si consumerà nella gloria (cf. LG 1).

La Chiesa è qui intesa in un senso molto lato «*Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum*» (LG 2), secondo un universalismo di origine paolina (connesso alla cosiddetta «cristologia cosmica») e molto diffuso nel pensiero patristico. Non si vuol negare la necessità della Chiesa per la salvezza: si vuol affermare che essa, nella sua forma visibile e storica, è il **sacramento**, cioè il segno e lo strumento eletto, del disegno divino di unità, che va dalla creazione alla parusia. La Chiesa è la partecipazione storica all'unità trinitaria, la realizzazione iniziata sotto il velo dei segni della salvezza sgorgante dall'iniziativa divina, il mistero o sacramento «*dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*» (LG 1).

Il disegno divino di unità è stato attuato, nella pienezza dei tempi, con la missione e l'opera del Figlio: egli ha inaugurato in terra il regno dei cieli, di cui la Chiesa è la presenza «*in mysterio*»,

cioè il segno e il germe che insieme rivela e nasconde, crescente grazie alla potenza di Dio verso il compimento. Come al centro del disegno del Padre c'è la missione del Figlio, cui è indissolubilmente congiunta la Chiesa, così al centro della missione del Figlio c'è il suo mistero pasquale, da cui la Chiesa nasce come la comunità dei riconciliati in Cristo con Dio e fra di loro. Questo mistero non è semplicemente un avvenimento del passato: esso è reso presente nel memoriale dell'eucaristia, per riconciliare gli uomini nell'oggi della loro storia. La Chiesa, che celebra l'eucaristia, nasce da essa come il Corpo di Cristo nella storia.

La missione del Figlio culmina nell'invio dello Spirito: Egli rende possibile per Cristo l'accesso al Padre. Come il Padre per il Figlio viene all'uomo nello Spirito, così l'uomo nello Spirito per il Figlio può ormai accedere al Padre: il movimento di discesa consente un movimento di ascesa, in un circuito di unità, la cui fase eterna è la Trinità, la cui fase temporale è la Chiesa. Lo Spirito, che dà la vita (cf. Gv 4,14; 7,38s.; Rm 8,10s.), «*dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cf. 1 Cor 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza della adozione filiale (cf. Gal 4,6; Rm 8,15s. e 26). Egli guida la Chiesa verso tutta intera la verità (cf. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, coi quali la dirige, la abbellisce dei suoi frutti (cf. Ef 4,11s.; 1 Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo. Poiché lo Spirito e la sposa dicono al Signore Gesù: Vieni! (cf. Ap 22,17)*» (LG 4).

La Chiesa voluta dal Padre, è dunque la creatura del Figlio («*creatura Verbi*»: creatura della Parola di Dio), sempre nuovamente vivificata dallo Spirito Santo: essa è veramente l'opera della Santa Trinità, la manifestazione, nel tempo, della vita trinitaria. C'è un'epifania di Dio creatore attraverso l'uomo e c'è un'epifania di Dio Uno e Trino attraverso il Cristo e la sua Chiesa: «*Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi*» (Gv 20,21). La Chiesa è l'«*Ecclesia de Trinitate*»: «*La preposizione latina "de" evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è "a partire" da questa unità tra ipostasi divine che si prolunga "l'unificazione" del popolo: unificandosi, questo partecipa a un'altra Unità; tanto che per San Cipriano l'unità della Chiesa non è più intelligibile senza quella della Trinità*¹¹⁹».

Da questa celebrazione del «*solì Deo gloria*» in rapporto all'origine della Chiesa deriva anzitutto che, se la Chiesa è «*mistero*», gloria dell'Eterno nascosta e rivelata sotto i segni della storia, ad essa bisogna avvicinarsi con spirito di stupore e di meraviglia, sapendo discernere i segni di Dio nel tempo degli uomini. Ne consegue l'urgenza del discernimento pastorale, frutto di ascolto attento della complessità della vita e della storia e di continuo confronto orante di essa con la luce della Parola di Dio per riconoscere i segni dei tempi e corrispondere alle attese del Signore. In secondo luogo, in quanto viene «*dall'alto*», la Chiesa è *grazia*, dono che non si inventa, né si produce, ma si riceve: *essa è tutta relativa a Cristo*, tutta recettiva di Lui, impegnata ad accogliere il dono di Dio nella gratitudine, nell'accoglienza e nell'ascolto. Nella Chiesa si fa presente «*tutti i giorni fino alla fine del mondo*» (Mt 28,20) il Cristo glorioso. Animata e sorretta dallo Spirito Santo essa estende e comunica a tutte le generazioni e a tutti i popoli la salvezza compiuta dal suo Sposo e Signore. Essa è qui in terra il sacramento di Gesù Cristo, come Gesù Cristo è per noi, nella sua umanità divinizzata, il sacramento di Dio. E come nessuno ha accesso a una conoscenza del Padre senza passare per Colui che resta sempre e per tutti la «*via*» (Gv 14,6) e «*l'immagine del Dio invisibile*» (Col 1,15), così la Chiesa tutta intera, visibile e invisibile, terrestre ed eterna, ha per fine quello di mostrare il Cristo, di condurre a lui, di comunicare la sua grazia¹²⁰. ***La Chiesa non esiste che per metterci in rapporto con lui.***

Ha scritto il grande teologo H. de Lubac «Nella totalità del suo essere essa (la Chiesa) ha per fine di rivelarci Cristo, di condurci a lui, di comunicarci la sua grazia; non esiste insomma che per metterci in rapporto con Lui. Essa sola lo può fare, e non potrà mai cessare di farlo. Non verrà mai

¹¹⁹ PHILIPS G., *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 87

¹²⁰ Cfr LG 1.8

il momento, tanto nella vita degli individui quanto nella storia dei popoli, in cui il suo compito debba o semplicemente possa finire. Se il mondo perdesse la Chiesa, perderebbe la Redenzione¹²¹». Infatti «*la Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*» (LG 1). Perciò la Chiesa non è solo segno visibile di salvezza, ma anche **sacramento del Cristo glorioso**. Come sacramento del Cristo risorto essa ha la missione di rendere presente la salvezza operata da Cristo, mediante l'annuncio della Parola, i sacramenti, la testimonianza. Essa deve annunciarlo, donarlo, mostrarlo a tutti: essa è sempre, e in tutta verità, la Chiesa di Cristo.

Ha scritto recentemente il Card. Scola: «**La comunità cristiana nasce sempre dall'incontro personale con Gesù Cristo**. Questo è il dato originario e fondamentale: qualunque altra definizione della comunità - un insieme di amici, gente mobilitata da un comune ideale, persone che vivono sullo stesso territorio, persone che domandano di pregare insieme... - se non giunge ad identificare la propria origine nell'incontro personale con Cristo, individua un livello di definizione penultima. Non arriva all'essenza della comunità cristiana. Uno è realmente membro della comunità cristiana a partire dall'incontro personale con Gesù Cristo. Basta leggere i Vangeli o gli scritti apostolici per vedere come **il dinamismo dell'incontro personale con Gesù Cristo sia alla radice del metodo di vita cristiana**¹²²». L'incontro personale con Cristo è l'unica, permanente sorgente della vita e della grazia. Non si tratta di un incontro affettivo, fatto di sentimenti soggettivi; potrebbe essere un miraggio o una semplice proiezione del proprio io che si fabbrica un Cristo a suo uso e consumo. L'incontro deve essere oggettivo con la realtà viva del Cristo Risorto. La caratteristica più esaltante della Chiesa mistero e sacramento è quella di mettere ogni credente in contatto diretto, oggettivamente reale con Gesù Cristo Risorto, tanto da diventarne *misticamente* il suo corpo¹²³.

Ma ciò che è in se stessa, deve divenirlo in noi. Ciò che essa è per noi, deve esserlo anche per mezzo di noi. Occorre che Cristo, anche per mezzo nostro, continui ad essere annunciato, celebrato, testimoniato. Scaturita quale mirabile sacramento dal costato del Cristo dormiente sulla croce¹²⁴, in virtù di quel «*sangue ed acqua*» (Gv 19,34) essa rende presente ed attuale il mistero pasquale di Cristo ed offre agli uomini la possibilità di inserirsi nell'organismo vivo del suo corpo. La nozione di chiesa **sacramento o mistero** si trova in molti testi della *Lumen Gentium* e del Vaticano II in genere, a volte esplicitamente¹²⁵ e altre volte implicitamente¹²⁶. Più implicitamente è scritto: «*Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio..., l'unico popolo di Dio è dunque presente in tutte le nazioni della terra... Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza*¹²⁷».

Da questa realtà deriva il primato della dimensione contemplativa della vita come fondamento di ogni azione pastorale della Chiesa. Infine, se la Chiesa nasce dal movimento della discesa e dell'accondiscendenza divina, essa sarà non di meno il popolo della «*compagnia*» della vita e della fede: il Dio totalmente Altro, che si è fatto totalmente dentro alla vicenda umana per amore nostro, domanda alla sua Chiesa di essere il popolo della solidarietà, della condivisione, della passione per la giustizia, la pace e la salvaguardia di tutto il creato. Ne deriva l'urgenza di dare

¹²¹ De LUBAC H., *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, pag.136

¹²² SCOLA A., *Come nasce e come vive una comunità cristiana*, Marcianum Press, Venezia 2007, pag. 20-21

¹²³ LG 7: «*Comunicando il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli, chiamati da tutte le genti*»

¹²⁴ Cfr *Sacrosantum Concilium* 5

¹²⁵ LG 1,1: «*la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*»; LG 9,3: «*Dio ha convocato l'assemblea di coloro che credono e guardano a Gesù autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha fatto la sua chiesa, perché sia per tutti e per ciascuno il sacramento visibile di quest'unità salvifica*»; LG 48,2: «*Cristo ... risorgendo dai morti immise negli apostoli il suo Spirito vivificante, per mezzo del quale costituì il suo corpo, che è la chiesa, come un sacramento universale di salvezza*»

¹²⁶ Cfr. GS 1,1; AG 5,1; GS 42.45

¹²⁷ LG 13, 1.2.4

prioritaria attenzione alle esigenze della carità: la Chiesa cresce ed evangelizza tanto più, quanto più è attiva ed operante nel servizio della causa dell'uomo e della sua casa universale.

b) Cosa (Chi) è la Chiesa: al di là della «gerarcologia»

La lettura trinitaria della comunione ecclesiale si estende dall'origine al presente della Chiesa: la Trinità si offre come la risposta ricca e inesauribile non solo alla domanda «*da dove viene la Chiesa?*», ma anche a quella su che ***cosa sia la Chiesa***. L'approfondimento del “frattempo” della Chiesa, del suo trovarsi cioè «*inter tempora*», fra il «*già*» della prima venuta del Signore e il «*non ancora*» del Suo ritorno nella gloria, viene compiuto dalla *Lumen Gentium* recuperando la prospettiva dell'«ecclesiologia totale», propria delle origini cristiane. Superando la riduzione clericale - o *gerarcologica* - della concezione della Chiesa, che aveva portato a pensare la realtà ecclesiale articolata nella ***separazione*** dei due «*generi*» di cristiani, i chierici e i laici, vigile e attivo il primo, docile e passivo il secondo («*duo sunt genera christianorum...*», recitava il Decreto di Graziano), il Vaticano II riscopre ***l'unità battesimale del popolo di Dio***, ricco di carismi e ministeri diversi, a fondamento ed anteriormente rispetto ad ogni articolazione particolare. La Chiesa viene colta nella sua realtà di «***communio***», «*icona*» della Santa Trinità, strutturata a immagine e somiglianza della comunione trinitaria.

Alla domanda cosa sia la chiesa o chi sia la Chiesa, la *Lumen Gentium* risponde al paragrafo 7 - ***Chiesa corpo di Cristo*** - e soprattutto con ***l'analogia con il mistero di Cristo*** al paragrafo 8. A causa dell'incarnazione la natura umana del Verbo è divenuta il sacramento della divinità. Questa incarnazione, in un certo senso, si perpetua nella chiesa, non nel mistero dell'incarnazione in quanto tale, ma relativamente all'opera della redenzione. Il testo conciliare afferma che «*Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo di salvezza indissolubilmente unito a lui; in modo non dissimile l'organismo sociale della chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo*¹²⁸». L'opera di redenzione iniziata da Cristo è continuata visibilmente nella chiesa. Tutta l'economia della salvezza in Cristo e nella chiesa è un'economia incarnatoria e sacramentale, perchè avviene nel segno efficace.

In senso *generale* e *analogico* possiamo dire che la ***chiesa è sacramento universale*** di salvezza: è segno in quanto realtà storica, ed è strumento di comunicazione delle grazie e dei beni della redenzione. Essa è manifestazione dell'amore salvifico di Dio. Leggiamo il testo conciliare «*La santa chiesa, che è comunità di fede, speranza e carità, è stata voluta da Cristo unico mediatore come un organismo visibile sulla terra; egli lo sostiene incessantemente e se ne serve per espandere su tutti la verità e la grazia. Ma la società gerarchicamente organizzata da una parte e il corpo mistico dall'altra, l'aggregazione visibile e la comunità spirituale, la chiesa della terra e la chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, al contrario costituiscono un'unica realtà complessa (realitas complexam realitatem) fatta di un duplice elemento, umano e divino*». In questo capoverso si affermano gli aspetti bipolari della chiesa. In primo luogo il bipolarismo tra «*comunità di fede e organismo visibile*»: si sottolinea prima l'aspetto interiore e poi quello esteriore. In questa prospettiva la chiesa è vista come una comunità di vita soprannaturale (elemento interno) e come una società terrena (elemento esterno).

Se «*per una non debole analogia è paragonata al mistero del Verbo incarnato*» (LG 8), la Chiesa può essere non di meno rapportata analogamente alla comunione divina, una nella diversità delle Persone, in un fecondo scambio di relazioni. Come in Dio Trinità l'amore è distinzione delle Persone e superamento del distinto nell'unità del mistero («*pericoresi*»), così nella Chiesa, salva l'infinita distanza che separa la terra dal cielo, ma anche in forza dell'infinita comunione stabilita dall'Incarnazione del Figlio, la varietà dei doni e dei servizi deve convergere - per una sorta di «***pericoresi ecclesiologica***» - nell'unità, come la varietà delle Chiese locali, ciascuna realizzazione della *Catholica* in un luogo e in un tempo determinati, è chiamata a vivere e ad esprimersi nella loro

¹²⁸ LG 8,1

reciproca comunione. La Chiesa, strutturata sull'esemplarità trinitaria, dovrà tenersi allora lontana tanto da una uniformità, che appiattisca e mortifichi l'originalità e la ricchezza dei doni dello Spirito, quanto da ogni contrapposizione lacerante, che non risolva nella comunione la tensione fra carismi e ministeri diversi, in una feconda, reciproca recezione delle persone e delle comunità nell'unità della fede, della speranza e dell'amore. Il *carisma* viene riscoperto come l'elemento dinamico della Chiesa, non solo non concorrente, ma necessario all'unità, perché dato in vista dell'utilità comune (cf. *LG* 4 e 12). Lo stesso ministero ordinato, in quanto ripresentazione di Cristo Capo e perciò ministero dell'unità ecclesiale, viene colto nel suo impegno di discernimento e coordinamento dei carismi: non sintesi di tutti i doni e i ministeri, ma ministero della sintesi (cf. *Presbyterorum Ordinis*, 2). La Chiesa è comunione articolata di carismi e ministeri nella Chiesa locale, e comunione cattolica delle Chiese particolari nell'unità della Chiesa universale, che in esse è presente e di esse vive (cf. *LG* 23), raccolta intorno al Vescovo della Chiesa di Roma, che «presiede nell'amore».

c) *Dove va la Chiesa: al di là dell'«ecclesiocentrismo»*

Dove va la Chiesa? A questo terzo interrogativo il Vaticano II risponde riscoprendo l'indole escatologica del popolo di Dio, la profezia della Patria della Chiesa. Superando un certo *ecclesiocentrismo*, che portava a vedere la Chiesa staticamente autosufficiente nel tempo e nello spazio, il Concilio ribadisce lo statuto pellegrinante della comunità ecclesiale, tesa fra il primo avvento del Signore e il suo ritorno alla fine dei tempi. «*Oriens ex alto*», la Chiesa è non di meno protesa verso l'alto, incamminata verso la gloria della Trinità, che si compirà pienamente quando il Figlio consegnerà tutto al Padre e Dio sarà tutto in tutti e il mondo intero sarà la sua patria (cf. 1 Cor 15,28). L'unità della Chiesa è anticipazione dell'unità del Regno, seme e caparra del compimento promesso, verso cui il popolo di Dio è pellegrino e di cui è al tempo stesso realizzatore nella forza dell'alleanza con l'Eterno.

La Trinità, sorgente e immagine esemplare della Chiesa, ne è dunque la meta: nata dal Padre, per il Figlio, nello Spirito, la comunione ecclesiale deve nello Spirito per il Figlio tornare al Padre, fino al giorno in cui tutto sia sottomesso al Figlio e questi consegnerà tutto al Padre, perché «*Dio sia tutto in tutti*» (1 Cor 15,28). La Trinità è il «già» e il «non ancora» della Chiesa, il passato fontale e il futuro promesso, l'inizio e la fine. Questa finale destinazione alla Gloria, in cui la comunione degli uomini sarà per sempre inserita nella pienezza della vita divina, fonda l'indole escatologica della Chiesa peregrinante, che il Vaticano II ripropone alla coscienza ecclesiale: la Chiesa non ha il suo compimento in questo tempo presente, ma lo attende e lo prepara fino al giorno in cui venga nuovamente il suo Signore e tutto sia in Lui perfettamente ricapitolato. Essa è perciò sempre in divenire, mai arrivata, e per questo «*semper reformanda*», bisognosa di continua purificazione e di perenne rinnovamento, nella forza dello Spirito che in lei opera perché giungano a compimento le promesse di Dio.

Così, nella stagione del «*frattempo*», che sta fra la prima venuta del Cristo e il Suo ritorno glorioso, la Chiesa vive fedele al mondo presente e fedele al mondo che deve venire, coperta dall'ombra dello Spirito, come la Vergine accogliente, Maria, che della Chiesa è insieme membro eccellente ed «icona», nutrita di quanto le è stato già donato per crescere nel lungo avvento della storia verso quanto non ancora è stato in lei compiuto. La Chiesa «*inter tempora*» va verso la Trinità, nell'invocazione, nella lode e nel servizio, sotto il peso delle contraddizioni del presente e ricca della gioia della promessa (cf. il cap. VII della *Lumen Gentium* sull'indole escatologica della Chiesa peregrinante e il cap. VIII sulla Vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa).

Da questa rinnovata consapevolezza della profezia della Patria deriva per la Chiesa anzitutto l'esigenza di impegnarsi nella continua conversione e purificazione del suo essere e del suo agire, finché giungano a compimento le parole del Signore. Nel popolo dei pellegrini di Dio - chiamati a

fuggire ogni seduzione del possesso ed ogni possibile «*estasi dell'adempimento*» - l'unità si offre al tempo stesso come dono già presente e promessa non ancora pienamente realizzata. In secondo luogo, la profezia della Patria insegna alla Chiesa a relativizzare le grandezze di questo mondo, a farsi perciò coscienza evangelicamente critica della prassi storica. Nulla va confuso col Regno di Dio: tutte le realizzazioni mondane, anche le più alte, stanno sotto il segno della provvisorietà e del rimando alla futura pienezza. La Chiesa si pone come sacramento dell'unità del genere umano denunciando la miopia di tutto ciò che è meno di Dio, e annunciando la dignità e consistenza del penultimo nell'orizzonte dell'Ultimo.

La radicalità nella «*sequela Christi*» dovrà qui inseparabilmente coniugarsi alla presenza alla storia: non si tratta di mondanizzare la vocazione escatologica propria della vita cristiana, ma di renderla viva e incidente nel cuore del tempo. Non la fuga dal mondo, ma **la immissione dell'eternità nel tempo** è il proprio della fede in Cristo, irradiazione di una salvezza non dalla storia, ma della storia. Infine, la memoria dell'«*éschaton*» fa della Chiesa la comunità della speranza e della gioia: in un contesto spesso segnato dal nichilismo e dalla rinuncia a dare senso alla vita e motivazioni forti all'impegno etico, il popolo di Dio incamminato verso la Patria è chiamato a testimoniare la bellezza dell'orizzonte più grande, di quella dimora ultima e vera nella Trinità, che dà sapore e dignità a ogni comportamento presente ad essa ispirato. L'universale vocazione alla santità del popolo di Dio trova nella gioia dei battezzati e nella loro esistenza ispirata alla speranza più grande la continua riprova e l'alimento convincente.

Così, «*fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, la Chiesa avanza pellegrina*¹²⁹» verso il compimento trinitario della storia. **Essa viene dalla Trinità, va verso di essa ed è strutturata a sua immagine**: tutto quanto il Concilio ha detto della Chiesa è compendiato in questa memoria dell'origine, della forma e della destinazione trinitaria della comunione ecclesiale. «*Questo è il sacro mistero dell'unità della Chiesa, in Cristo e per mezzo di Cristo, mentre lo Spirito santo opera la varietà dei doni. Il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo*¹³⁰». L'arido visibilismo di alcune concezioni del passato non poteva essere superato in maniera più radicale: la fedeltà alla storia non poteva essere espressa con esigenza più imperiosa. La Chiesa del Concilio è - in continuità con la testimonianza della Scrittura e dei Padri - la **Chiesa della Trinità**, l'«*Ecclesia de Trinitate*». Come tale il suo volto e il suo cuore andranno approfonditi secondo una memoria trinitaria dell'origine, una coscienza trinitaria del «frattempo» e una riflessione anticipante della Patria trinitaria. È così che il mistero della Chiesa «*oriens ex alto*», sgorgante dal seno della Trinità, si presenterà a chi lo indaga con spirito e cuore nel suo duplice aspetto storico di comunione («*icona della Trinità*») e di missione («*Ecclesia viatorum*»).

¹²⁹ «*Inter persecutiones mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit Ecclesia*»: S. Agostino, *De Civitate Dei* 18, 51, 2: *PL* 41, 614, citato in *Lumen Gentium*, 8.

¹³⁰ Concilio Vaticano II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 2

4. La costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II

Breve introduzione al Concilio Vaticano II

La più forte e decisiva spinta al rinnovamento della Chiesa cattolica per i nostri tempi è venuta certamente dal **Concilio Ecumenico Vaticano II**, concilio squisitamente ecclesiologico, dato che il suo principale obiettivo fu quello di approfondire il mistero della chiesa nella sua intima natura e nei suoi rapporti col mondo¹³¹. La costituzione *Lumen Gentium* è indubbiamente la perla più fulgida che splende su quella bella corona di costituzioni e di decreti discussi ed approvati dall'ultimo concilio. Il Concilio Vaticano II, fin dall'inizio evidenzia la sua finalità pastorale, come peculiarità che stava nel cuore di Giovanni XXIII, differenziandosi profondamente dai precedenti concili. La *magna charta* del Concilio può essere rintracciata nel **discorso di apertura del Concilio di Giovanni XXIII**, dell'11 ottobre 1962. Lo schema di quel discorso, riprendendo gli autorevoli titoli del testo, si articola come segue:

1. I concili ecumenici nella Chiesa (sguardo retrospettivo, all'insegna della continuità).
2. Origine e causa del Concilio Vaticano II (richiama l'intuizione personale e il pronunciamento pubblico del 25 gennaio 1959).
3. Opportunità di celebrare un Concilio (il famoso passo sui *profeti di sventura*).
4. Fine principale del Concilio: *aggiornamento*, difesa e diffusione della vera dottrina.
5. In qual modo oggi va promossa e difesa la vera dottrina (testo celebre che distingue tra *depositum* e *modus*).
6. In qual modo vanno combattuti gli errori (passo celebre della *medicina della misericordia*).
7. Promuovere l'unità nella famiglia cristiana e umana (fondamento di una attenzione ad ampio raggio per il Concilio: cattolici, cristiani, non cristiani).

Almeno tre i tratti salienti che evidenziano il modo di porsi della Chiesa:

1. una *diagnosi serena* del tempo moderno, valutando anche le opportunità positive che la modernità di offre alla Chiesa. Questo atteggiamento, davvero, propizia il dialogo con i vari interlocutori.
2. un atteggiamento di *misericordia e riconciliazione*, anziché condanna. Il papa invita ad andare al di là degli anatemi: non ce ne sono in questo concilio. E' una novità.
3. il forte impegno a *promuovere l'unità*, sia della Chiesa (ecumenismo) che dell'umanità (dialogo interreligioso).

Il Vaticano II ha prodotto 16 testi. Non hanno tutti lo stesso valore. Anche questo fatto (molti testi, di diverso valore) è frutto di una scelta dei Padri conciliari e dice molto sull'identità del Concilio, che non ha voluto esprimersi con un solo genere letterario, ma ha scelto una modalità pluriforme per enunciare la verità e porgerla ai cristiani e al mondo intero.

Questa pluralità di linguaggi richiede un'opportuna *interpretazione/ermeneutica* dei documenti del concilio¹³². D'altra parte, se abbiamo imparato ad interpretare la Bibbia, quanto più dovremo imparare ad interpretare le affermazioni della Chiesa e i suoi dogmi, che sono sotto la Parola di Dio. Quali sono i "*linguaggi*" che il Concilio Vaticano II ha deciso di utilizzare? Vediamo concretamente i vari documenti.

a) **Quattro Costituzioni:** *Sacrosanctum Concilium* (SC, sulla sacra Liturgia, 1963); *Lumen Gentium* (LG, sulla Chiesa, 1964); *Dei Verbum* (DV, sulla Divina Rivelazione, 1965); *Gaudium et Spes* (GS, sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 1965). Questi quattro documenti sono quelli che

¹³¹ Cfr. la lettera del card. Mondini al Segretario di Stato card. Cicognani del 18 ottobre 1962

¹³² Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri della Curia Romana per la presentazione degli auguri natalizi* (22 dicembre 2005): AAS 98 (2006)

hanno maggiore peso e impegnano di più la fede dei cristiani. Esse intendono *constituire*, cioè dare consistenza/fondamento ad alcune dichiarazioni vincolanti in materia di fede; almeno così si accoglievano le *Costituzioni* del passato. Il Vaticano II tuttavia sfuma ulteriormente. È vero che le *Costituzioni* possiedono un valore maggiore per quanto riguarda la fede dei credenti, tuttavia ciascuna a suo modo. **Solo LG e DV sono dette costituzioni dogmatiche, cioè capaci di richiedere l'assenso della fede.** La GS è detta *costituzione pastorale* perché, dal punto di vista dogmatico, non ha inteso definire nulla. La SC è detta solo *costituzione*, senza aggiunta d'altro.

b) Ci sono poi i **Decreti**. Ben 9! I decreti hanno lo scopo dichiarato di dare indicazioni concrete affinché il rinnovamento auspicato si possa attuare nei vari ambiti della vita della Chiesa. In essi si trovano preziose riflessioni sui fondamenti dei vari aspetti della vita della Chiesa. Quali sono questi decreti? *Ad Gentes* (sull'attività missionaria della Chiesa); *Christus Dominus* (sull'ufficio pastorale dei Vescovi); *Optatam Totius* (sulla formazione sacerdotale); *Presbyterorum Ordinis* (sul ministero e la vita sacerdotale); *Apostolicam Actuositatem* (sull'apostolato dei Laici); *Unitatis Redintegratio* (sull'Ecumenismo); *Orientalium Ecclesiarum* (sulle Chiese Cattoliche Orientali); *Inter Mirifica* (sugli strumenti di comunicazione sociali); *Perfectae Caritatis* (sul rinnovamento della vita religiosa).

c) Infine, tre **Dichiarazioni** che esprimono la visione della Chiesa su alcune tematiche del mondo presente. Si tratta di questioni che toccano la vita della Chiesa, ma non solo, anche quella della comunità civile. Sono, infatti, pertinenti e per nulla secondarie: *Dignitatis Humanae* (sulla libertà religiosa); *Nostra Aetate* (sulle relazioni con le religioni non cristiane); *Gravissimum Educationis* (sull'educazione cristiana).

Concludendo, si può affermare che il Vaticano II propone una verità a cerchi concentrici, cioè ci sono delle affermazioni che mettono in gioco in pieno l'autorevolezza della Chiesa e dei suoi pastori (costituzioni dogmatiche) ed altre affermazioni nelle quali la Chiesa ed i suoi pastori "propone" delle piste di azione/riflessione, che possono essere modificate a seconda dei tempi storici (decreti e dichiarazioni). Non tutte le affermazioni del *corpus* conciliare hanno lo stesso valore e devono essere prese allo stesso modo. Eccoli, raggruppati insieme, i documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II:

01. **Dei Verbum** - costituzione dogmatica sulla divina rivelazione (18 Novembre 1965)
02. **Lumen Gentium** - costituzione dogmatica sulla chiesa (21 Novembre 1964)
03. **Sacrosanctum Concilium** - costituzione sulla sacra liturgia (4 Dicembre 1963)
04. **Gaudium et Spes** - costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo (7 Dicembre 1965)
05. **Gravissimum Educationis** - dichiarazione sull'educazione cristiana (28 Ottobre 1965)
06. **Nostra Aetate**-dichiarazione sulle relazioni della chiesa e le religioni non cristiane (28 ottobre 1965)
07. **Dignitatis Humanae** - dichiarazione sulla libertà religiosa (7 Dicembre 1965)
08. **Ad Gentes** - decreto sull'attività missionaria della chiesa (7 Dicembre 1965)
09. **Presbyterorum Ordinis** - decreto sul ministero e la vita dei presbiteri (7 Dicembre 1965)
10. **Apostolicam Actuositatem** - decreto sull'apostolato dei laici (18 Novembre 1965)
11. **Optatam Totius** - decreto sulla formazione sacerdotale (28 ottobre 1965)
12. **Perfectae Caritatis** - decreto sul rinnovamento della vita religiosa (28 Ottobre 1965)
13. **Christus Dominus** - decreto sulla missione pastorale dei vescovi nella chiesa (28 Ottobre 1965)
14. **Unitatis Redintegratio** - decreto sull'ecumenismo (21 Novembre 1964)
15. **Orientalium Ecclesiarum** - decreto sulle chiese cattoliche orientali (21 Novembre 1964)
16. **Inter Mirifica** - decreto sugli strumenti di comunicazione sociale - (4 Dicembre 1963)

Le tappe della costituzione Lumen Gentium

La *Lumen Gentium*, che si potrebbe qualificare come la *magna charta* dell'ecclesiologia conciliare, costituisce il punto di arrivo di un lungo processo di maturazione, durato tutto il tempo del concilio. Come per molti altri documenti, l'*iter* della costituzione fu travagliato e gli otto capitoli in cui si articola la redazione definitiva sono il frutto di molte rielaborazioni (quattro, per l'esattezza) che alla fine dovettero soddisfare i padri conciliari, se i *placet* furono 2151 contro 5 *non placet*, praticamente un voto all'unanimità.

Il concilio cominciò ad occuparsi del tema ecclesiologico nella **prima settimana del dicembre 1962**, sullo schema che era stato distribuito in aula il 23 novembre, dal titolo *Aeternus Unigeniti Pater*. La discussione assembleare si mostrò subito critica nei confronti di questo schema, tanto che gli organismi responsabili si sentirono in dovere di ritirarlo e di procedere ad una nuova formulazione. Punto di partenza di tutto l'*iter* è lo *schema de Ecclesia*, che rimanda, di fatto, allo *schema II de Ecclesia* del Vaticano I, mai discusso a causa delle note vicende della presa di Roma (20. 09. 1870). A ben vedere, anzi, lo schema approntato dalla Commissione preparatoria del Vaticano II rappresenta un passo indietro rispetto allo schema del Vaticano I. Per rendersene conto, basta mettere a confronto i due indici:

Vaticano I: Schema II de Ecclesia

- I. La Chiesa è il corpo mistico di Cristo;
- II. La vera religione cristiana può praticarsi solo nella e dalla Chiesa di Cristo;
- III. La Chiesa è una società vera, perfetta, spirituale e soprannaturale;
- IV. La Chiesa è una società visibile;
- V. Unità della Chiesa visibile;
- VI. Necessità della Chiesa per la salvezza;
- VII. Impossibilità della salvezza fuori della Chiesa;
- VIII. Indefettibilità della Chiesa;
- IX. Infallibilità della Chiesa;
- X. Potere della Chiesa;
- XI. Primato del Romano Pontefice;
- XII. Dominio temporale della Santa Sede;
- XIII. Concordia tra la Chiesa e la società civile;
- XIV. Diritto e uso del potere civile secondo la dottrina cattolica della Chiesa;
- XV. Speciali diritti della Chiesa in ordine alla società civile.

Vaticano II: Schema de Ecclesia

- I. La natura della Chiesa militante;
- II. I membri della Chiesa militante e la necessità di questa per la salvezza;
- III. L'episcopato come grado supremo del sacramento dell'ordine e del sacerdozio;
- IV. I vescovi residenziali;
- V. Lo stato di perfezione evangelica;
- VI. I laici;
- VII. Il magistero della Chiesa;
- VIII. L'autorità e l'obbedienza nella Chiesa;
- IX. Relazioni tra Chiesa e stato;
- X. Necessità della Chiesa per l'annuncio del Vangelo a tutti e dovunque;
- XI. L'ecumenismo.

Se, come si vede, lo *schema de Ecclesia* prodotto dalla Commissione preparatoria del Vaticano II ricalca in larga parte lo *schema de Ecclesia II* del Vaticano I, dove manca la sezione sul primato pontificio, discusso e approvato nella *Pastor aeternus*, scompare del tutto il capitolo sulla indefettibilità della Chiesa e viene inserito un capitolo su «autorità e obbedienza nella Chiesa», che sembra ulteriormente irrigidire la distinzione e la disuguaglianza tra gerarchia e fedeli, tra *Ecclesia docens* e *Ecclesia discens*. L'insistenza, poi, va al tema dell'episcopato, nell'intenzione di determinare non tanto il potere «della», ma «nella» Chiesa. Peraltro, la prospettiva giuridica del testo, impostata secondo le categorie della teologia manualistica pre-conciliare, che parlava della Chiesa come società visibile, gerarchica, monarchica, è ben percepibile dal cambio di registro nel capitolo di apertura, dove all'immagine del corpo mistico – già ostica a molti padri del Vaticano I – si sostituisce la questione circa la «Chiesa militante».

Tra il dicembre del 1962 e il gennaio 1963 (tra la prima e la seconda sessione conciliare), una sottocommissione lavorò a uno schema riformato, sulla base gli interventi scritti – le *animadversiones* – pervenuti alla segreteria del concilio. Tra i tanti suggerimenti di correzione e integrazione dello *schema*, spiccavano **cinque proposte di rifacimento del testo**: uno *schema Parente*, espressione della minoranza romana che aveva nei teologi che provenivano dal Laterano i loro rappresentanti più convinti; uno *schema cileno*, proposto dai vescovi di quella nazione; uno *schema germanico*, al quale avevano lavorato anche K. Rahner e J. Ratzinger; uno *schema francese* o *schema Elchinger*, dal vescovo che lo aveva redatto; uno *schema belga* o *schema Philips*, dal perito che lo redasse e che divenne il segretario della sottocommissione che lavorò alla nuova redazione dello schema.

Già dall'ottobre 1962 circolava uno schema poligrafato attribuito al teologo di Lovanio **Gérard Philips** e dal titolo *Concilium duce Spiritu*. Proprio questo schema la sottocommissione **De ecclesia**, costituita nel febbraio 1963, delibera di prendere come base dei suoi lavori. Il 6 marzo la commissione dottrinale ratifica la decisione della sottocommissione e altrettanto fanno la commissione di coordinamento e il Papa. Il nuovo testo viene inviato ai padri; esso comprendeva quattro capitoli:

1. Il mistero della chiesa;
2. La struttura gerarchica della chiesa e in particolare l'episcopato;
3. Il popolo di Dio e specialmente i laici;
4. La vocazione alla santità nella chiesa.

Il testo comincia con le parole «*Lumen gentium cum sit Christus*». Già prima d'essere inviata ai padri matura una **prima modifica fondamentale**: unificare in un unico capitolo da collocare subito dopo il mistero della chiesa quanto riguarda il popolo di Dio nel primo capitolo e nel terzo, sui laici: in tal modo sarà più evidente che popolo di Dio è l'insieme dei pastori e dei laici, e al suo interno soltanto si potranno collocare i carismi e i ministeri differenti¹³³. Inoltre, essendo la trattazione del popolo nella parte generale, quanto si dice della chiesa in questo capitolo vale per tutti i membri della chiesa, siano essi pastori, laici o religiosi. Senonché successivamente si avverte il bisogno di dedicare ai religiosi anche un capitolo a parte. Così da quattro i capitoli sono già diventati potenzialmente sei. A questi sei altri due verranno aggiunti: quello sull'indole escatologica e sulla comunione della chiesa pellegrina con quella celeste, e quello sulla beata vergine Maria madre di Dio in relazione a Cristo e alla chiesa. Il 19 novembre 1964 venne votato lo schema nel suo complesso con un voto quasi unanime (2134 *placet*, 10 *non placet*). Due giorni più tardi, il 21 novembre 1964, la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* fu ufficialmente e solennemente approvata e

¹³³ Questo capovolgimento dei capitoli rappresentò la cosiddetta *svolta copernicana* nella ecclesiologia

promulgata con grande gioia da **Paolo VI**, che aveva seguito con trepidazione e con un apporto personale altamente qualificato la lunga e faticosa elaborazione del testo.

Per la **prima volta** nella sua storia secolare, la Chiesa ha dato una definizione di se stessa nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* ed in altre costituzioni, decreti o dichiarazioni. Questa autodefinizione viene caratterizzata dalla stessa struttura della *Lumen Gentium*, evidente soprattutto nei suoi due primi capitoli¹³⁴:

- cap. I: **Il mistero della Chiesa**. La Chiesa viene vista nella luce di Cristo (*Lumen gentium*: luce dei popoli e cioè di tutta l'umanità) e del suo mistero, come realizzazione piena del disegno salvifico della Trinità (concepito dal Padre e messo in atto dal Figlio e dallo Spirito Santo), come patto conclusivo con l'umanità, come primizia del regno di Dio, come Corpo di Cristo, come realtà complessa, teandrica, ad un tempo visibile e invisibile.

- cap. II: **Il popolo di Dio**. La Chiesa è il nuovo popolo di Dio; essa comprende tutte le categorie dei credenti, il papa, i vescovi, i sacerdoti, i laici.

- cap. III: **La costituzione gerarchica e l'episcopato**. Si parla dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi.

- cap. IV: **I laici**. Si parla della natura, dignità e missione dei laici in base ai *tria munera Christi*.

- cap. V: **Universale vocazione alla santità nella Chiesa**. La vocazione alla santità è vocazione del popolo di Dio nel suo insieme ma anche di tutti i suoi membri. Dunque, unicità della vocazione e molteplicità delle vie e dei mezzi.

- cap. VI: **I religiosi**. I religiosi scelgono la via dei cosiddetti consigli evangelici (povertà, castità, obbedienza), che si obbligano ad osservare con voti. Non occupano un grado distinto nella gerarchia, intermedio tra i ministri consacrati e i laici, potendo tutti (consacrati e non consacrati) partecipare allo stato religioso costituito.

- cap. VII: **Il carattere escatologico della Chiesa in pellegrinaggio e la sua unione con la chiesa celeste**. Si chiarisce come la Chiesa non è il Regno, ma germe e inizio e in cammino verso il Regno.

- cap. VIII: **La beata vergine Maria, madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa**. Si chiarisce la funzione di Maria nella storia della salvezza, il suo rapporto con la Chiesa e con Cristo, il culto che la Chiesa le riserva.

Inoltre, si trovano molti elementi di ecclesiologia in altri documenti conciliari come le altre tre costituzioni: sulla liturgia *Sacrosanctum Concilium*; sulla rivelazione *Dei Verbum*; sulla Chiesa nel mondo *Gaudium et spes*; così come nei decreti: sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*; sul ministero dei Vescovi *Christus Dominus*; sul ministero dei presbiteri *Presbyterorum ordinis*; sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*; sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*.

In tutti questi documenti si percepisce un cambiamento decisivo nella prospettiva sulla Chiesa: **la priorità viene data al suo carattere di mistero** e pertanto di oggetto di fede, e non viene più presentata direttamente come motivo di credibilità, come avveniva nel Vaticano I. Si passa, infatti, da una concezione che vedeva la Chiesa principalmente come *societas* e che ebbe un forte riflesso nel Vaticano I e nei trattati ecclesiologici che seguirono, ad una concezione più biblica, con una radice liturgica, attenta ad una visione missionaria, ecumenica e storica, in cui la Chiesa viene descritta come *sacramentum salutis* (LG 1, 9, 48, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5), formula che è l'asse portante delle affermazioni del Vaticano II.

¹³⁴ PIÉ-NINOT S., *Introduzione alla ecclesiologia*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 19-20.

1. De Trinitate Ecclesia: l'origine trinitaria della Chiesa

Il mistero della Chiesa (LG 1)

La *Lumen Gentium* si apre con una delle affermazioni più importanti del panorama teologico di ogni epoca, cioè l'aver delineato la realtà della Chiesa con il concetto di *mistero*. La chiesa viene definita *mistero della fede*, nonché segno e strumento della comunione degli uomini con Dio e fra di loro. Il primo schema della LG, risalente al '62 (e che non fu discusso) partiva dalla chiesa militante e identificava la chiesa cattolica romana col Corpo Mistico di Cristo: il punto di partenza era così la realtà istituzionale, proprio come la *Mystici Corporis* di Pio XII°. Il punto di partenza della *Lumen Gentium* è il *De Mystero Ecclesiae*, scelta compiuta nel secondo schema proprio per capovolgere quello iniziale di *chiesa militante*, cioè gerarchica. Questo capovolgimento fu detto da **Y. Congar** e da **H. De Lubac** «*la svolta copernicana*» nella ecclesiologia, che porta alla riscoperta della *chiesa - mistero*, importanza ribadita nel Sinodo dei Vescovi del 1985.

La prima caratteristica, quindi, del Vaticano II è considerare la chiesa **come mistero**, «*sacramento di Cristo, segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*» (LG 1). E' stata così superata la concezione della chiesa come *societas perfecta*, anzi, si è trovato un migliore equilibrio tra l'aspetto mistico-spirituale e la sua natura sociale e istituzionale. Possiamo constatare nella LG il rilievo della natura *crisocentrica*: la chiesa è sacramento di Cristo, quindi è il sacramento universale di salvezza, di unità in Cristo (la missione della chiesa come mistero, segno e sacramento è quella di mettere al centro Cristo); si mette altresì in rilievo la natura *missionaria* della chiesa, in quanto è *unita intorno a Cristo* e, infine, l'ecclesiologia di *comunione*, promossa con forza dal Concilio.

La visione misterica della chiesa ha superato un'ecclesiologia preconconciliare (post-tridentina) che era soprattutto apologetica e istituzionale (in reazione all'ecclesiologia dei riformatori come chiesa spirituale, dei santi soltanto). L'ecclesiologia precedente al Vaticano II, diremo con Congar, era una *gerarcologia*. L'ecclesiologia del Vaticano II ha corretto alcuni squilibri creatisi nei secoli e ciò per il solo fatto che la chiesa vive nella storia e ne subisce i contraccolpi.

Per l'enunciato della *chiesa-sacramento* seguiamo tale percorso: 1. sviluppo dei termini: *mysterion-sacramentum*; 2. Cristo sacramento del Padre; 3. Chiesa sacramento di Cristo (LG 1, 1 e 8,1)

1. sviluppo e significato dei termini: mysterion - sacramentum

Nel NT, **mistero** si trova una sola volta nei Sinottici ed equivale al disegno salvifico di Dio nascosto e che Dio rivela. Rivelando questo piano, Dio fa entrare gli uomini in relazione di amicizia con Lui: Mt 13,11 (e paralleli) dice: “*Perché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a a loro non è dato*”. In secondo luogo, si trova in **Paolo**, dove **mistero** si riferisce al mistero pasquale, al *disegno divino della salvezza* (1 Cor 1,21-24¹³⁵, anche Rom 9-11). Paolo approfondisce questo mistero nelle lettere della cattività facendolo corrispondere a *Cristo stesso* (Ef 3,3¹³⁶; 6,19; Col 2,2; 4,3; Gal 4). In Paolo, sinteticamente, mistero viene ad essere la realizzazione concreta del disegno divino di salvezza. In questo modo si ha uno spostamento del significato di *mysterion*: da piano di salvezza **nascosto in Dio** passa ad

¹³⁵ 1Cor 1,21-24: “*poichè, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio*”.

¹³⁶ Ef 3,3: “*come per rivelazione mi è stato fatto conoscere il mistero di cui sopra vi ho scritto brevemente*”; 6,19: “*(Pregate) anche per me, perché quando apro la bocca mi sia data una parola franca, per far conoscere il mistero del vangelo*”.

indicare la **realizzazione concreta** del contenuto di esso; da allora il termine può designare anche gli eventi storici in cui il disegno salvifico di Dio si manifesta apertamente. Sicché il termine di Paolo non si rifà al significato pagano, ma a quello giudaico (e alla letteratura biblica e extrabiblica apocalittica). Perciò conveniamo con molti esegeti quando affermano che nel suo insieme il termine *mysterion* nel NT è poco usato e che in nessun caso lascia intravedere relazioni con le religioni misteriche pagane; anche lì dove potrebbero trovarsi tali relazioni (testi eucaristici) in realtà il termine non compare proprio.

Nei *Padri Apostolici* col termine **mistero** sono chiamati i fatti della vita di Gesù (*mysteria vitae Christi*), nonché i disegni e le figure dell'AT che prefiguravano la realizzazione dell'evento centrale della salvezza di Cristo. Nel III secolo mistero indica una realtà già avverata e presente, ma tendente al compimento nel futuro escatologico. Uno sviluppo ulteriore si ha alla metà del sec.III, quando i *Padri latini* traducono **mistero** con il termine **sacramento**, per indicare i riti di iniziazione. Con **Tertulliano** si ha la traduzione del termine *mysterion* con *sacramentum*: esso viene usato per indicare i sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia. Girolamo nella Vulgata portò questa traduzione così che esso entrò nella letteratura cristiana ed ebbe grande diffusione.

Solo nel *primo Medioevo* **mysterion** e **sacramentum** sono usati distintamente; nel sacramento entrava così sempre quella nota di dinamicità del *mysterion* che aveva in Paolo; sacramento passa a designare i mezzi tutti di grazia: i sette sacramenti. Prima l'applicazione indistinta dei due termini ai sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia dimostrava che questi venivano considerati come facenti parte del grande mistero di salvezza di Cristo, nella loro vincolazione intima col mistero di Cristo che si fa' presente nell'evento sacramentale. Così il Battesimo indica la morte e resurrezione di Cristo; l'Eucaristia fu invece considerata come il segno del banchetto celeste prefigurata e anticipata. Nella dottrina del *mysterion-sacramentum* della Chiesa primitiva si tratta in primo luogo di una struttura generale e di una visione che rende comprensibile tutta l'economia della salvezza nelle sue parti.

Dal Medioevo in poi il **sacramento** fu definito come *signum efficax gratiae*, che cioè significa e comunica la grazia di Dio. Questa formula non spiegata bene può far perdere la ricchezza che il concetto cristiano primitivo di *sacramento-mysterion* aveva in Paolo. Bisogna comprendere che nel mistero-sacramento si ha la presentazione della salvezza e la realizzazione di essa nell'uomo per la bontà di Dio. Questo è il punto di partenza: poi alla causalità ed efficacia degli eventi sacramentali si può dare qualunque spiegazione. Il sacramento è un incontro-salvifico personale con l'uomo. Nel sacramento Dio dà all'uomo la grazia per il suo cammino di conversione e di fede; il segno non è solo ortoprassi (un far conoscere) ma un'autocomunicazione di Dio all'uomo. Dio adopera questi segni (per la struttura stessa incarnatoria): essi sono mezzi della grazia, ma la forma che la grazia assume per manifestarsi ha una corrispondenza con lo stesso segno del sacramento. Si può dire che si ha un sacramento quando una realtà spirituale è resa visibile con segni sensibili. Più specificamente si può definire il sacramento come un dono divino di salvezza attraverso una forma esteriormente tangibile che concreta questo dono in forma storica e visibile stesso (Rahner, Schillebeeckx, Semmelroth). In tal senso il sacramento primigenio è Cristo.

2. Cristo, sacramento del Padre

Da questa breve analisi, abbiamo visto che il **mistero primordiale**, almeno per Paolo, è il **Cristo, crocifisso, morto e risorto**. Infatti, è tramite il Cristo che il Padre manifesta e attualizza il suo progetto di amore salvifico. L'incarnazione fa sì che Dio diventi Padre di tutti gli uomini in Cristo-uomo, che diventano *figli nel Figlio*.

Per questa ragione in teologia può dirsi che essendo *ogni grazia* di Cristo *incarnazionale* e perciò stesso *ecclesiale*, ogni grazia ci viene in qualche senso attraverso Cristo, unico mediatore di salvezza. Ogni grazia, al di là dei limiti visibili della Chiesa e tra coloro che neppure conoscono Cristo, nel disegno di salvezza è una grazia ecclesiale o Cristo-

ecclesiocentrica. Cristo è segno supremo ed efficace della intima unione con Dio. E' il Padre che, fin dall'eternità, ha deciso di elevare l'uomo alla sua vita divina (LG 2). L'amore redentivo del Padre è presentato in forma sensibile dal Cristo. Il Figlio rende presente all'uomo il dono del Padre attraverso la sua esistenza storica (possiamo chiamare questa una via sacramentale).

Ogni avvenimento e azione di Cristo diventano *sacramento*. Chi vuole salvarsi, di conseguenza, deve accostarsi al Cristo, incontrarsi con Lui (via sacramentale nella comunicazione della grazia). Prima dell'incarnazione Dio avrebbe potuto non offrire la salvezza, ma ormai ha dato irrevocabilmente la sua Parola¹³⁷. Il Verbo incarnato è la presenza reale della misericordia di Dio nel mondo. Per questo in LG 8,1 parlando dell'analogia fra il mistero di Cristo e quello della chiesa, si dice che la natura umana di Cristo è *organum vivum salutis* nella sua unione ipostatica alla natura divina. Si dice quindi che il mistero del Verbo-incarnato è sacramento del Padre. Ciò pone numerosi problemi in ordine a questioni del tipo: come può salvarsi uno che non conosce Cristo? come intendere oggi l'assioma *extra ecclesiam nulla salus*¹³⁸?

Nella nozione di sacramento i teologi hanno distinto tre formalità:

a. *sacramentum tantum*, quando si amministra un sacramento che rimane nell'ambito del segno, quindi solo esteriore, senza il frutto della grazia (ed. un adulto che si avvicina al sacramento senza disposizione interna);

b. *res tantum*, quando, pur mancando il segno, vi è la grazia propria di ogni sacramento (per es. quando si battezza in casi disperati); essa è l'effetto a cui per sé tende il sacramento¹³⁹;

c. *res et sacramentum*, quando vi sono sia i segni sia i frutti della grazia (cioè entrambe le formalità).

Volendo seguire questa divisione tripartita, possiamo dire che in Cristo, come proto-sacramento, abbiamo (a) la piena natura umana generata da Maria (*sacramentum tantum*), (b) la divinità di Cristo (*res tantum*) e (c) la redenzione (*res et sacramentum*). Cristo nella sua esistenza storica è la realtà e il segno, il sacramento e la grazia, nonché la redenzione operata.

3. Chiesa - sacramento radicale

La nozione di chiesa *sacramento* o *mistero* si trova in molti testi della LG e del Vaticano II in genere, a volte esplicitamente come in LG 1,1 e in LG 9,3¹⁴⁰; e in LG 48,2: «*chiesa sacramento universale di salvezza*». Altre volte lo troviamo implicitamente, come in GS 1,1 e AG 5,1. In LG 1, 1 è detto: «*la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*». Più implicitamente in LG 13, 1.4 è scritto: «*Tutti gli uomini sono chiamati a far parte del nuovo popolo di Dio*»..., «*sono chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale*». L'espressione di chiesa come sacramento universale di salvezza si trova anche nella *Gaudium et Spes* (nn. 42.45).

A causa dell'incarnazione la natura umana del Verbo è divenuta il sacramento della divinità. Questa incarnazione, in un certo senso, si perpetua nella chiesa: questa perpetuazione non nel mistero dell'incarnazione in quanto tale, ma relativamente all'opera di redenzione. E'

¹³⁷ Rahner parla di una parola di salvezza escatologica e salvifica che Dio non ritirerà mai.

¹³⁸ Cfr. più avanti nella parte sistematica di questa dispensa pagine 171-184.

¹³⁹ Diciamo "per sé" in quanto bisogna ammettere la possibilità di sacramenti validi ma non fruttuosi, senza la grazia.

¹⁴⁰ LG 9,3: «Dio ha convocato l'assemblea di coloro che credono e guardano a Gesù autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha fatto la sua chiesa, perché sia per tutti e per ciascuno il sacramento visibile di quest'unità salvifica».

questa **l'analogia col mistero di Cristo**. Il testo conciliare afferma che «*Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo (sacramento congiunto di salvezza) di salvezza indissolubilmente unito a lui; in modo non dissimile l'organismo sociale della chiesa serve allo Spirito vivificante di Cristo come mezzo per far crescere il corpo*» (LG 8). L'opera di redenzione iniziata da Cristo è continuata visibilmente nella chiesa. Tutta l'economia della salvezza in Cristo e nella chiesa è un'economia incarnatoria e sacramentale, perchè avviene nel segno efficace.

In senso **generale e analogico (veluti)** può dirsi che **la chiesa è sacramento universale** di salvezza: è segno in quanto realtà storica, ed è strumento di comunicazione delle grazie e dei beni della redenzione. Essa è manifestazione dell'amore salvifico di Dio ma anche realizzazione e comunicazione di questo amore in quanto è un segno efficace nel comunicare la grazia (l'efficacia dei sacramenti). «*L'intima unione con Dio*» (LG 1,1) può considerarsi sotto un duplice aspetto. Questa unione nella chiesa pellegrinante sarà sempre comunione con Dio per la fede e per la grazia; essa va distinta dalla comunione che hanno i santi nella chiesa celeste. La comunione "*consummata*" si realizza solo nella visione beatifica, mentre la comunione di cui la chiesa è segno e strumento è sempre in virtù della fede, della speranza e della carità; "*e dell'unità di tutto il genere umano*": non è solo comunione tra i credenti nella chiesa, ma di tutta la comunità. Tuttavia la chiesa in quanto sacramento-radical (Semmelroth) non costituisce un ottavo sacramento¹⁴¹. Entrambi gli elementi citati da LG formano la complessa realtà della chiesa (*complexio oppositorum*). La chiesa è costituita da tutti gli aspetti sensibili e spirituali: la gerarchia ed il Corpo mistico, la parte sensibile e quella spirituale, quella terrestre e quella celeste. Ciò che è visibile nella chiesa è necessario ed essenziale ad essa. Tutte queste parti formano, come detto, una **realtà unica e complessa**, che per una **non debole analogia è paragonata al Verbo incarnato**.

Consideriamo **i contenuti teologico-ecclesiologicali** di LG 8,1 che dice: «*La santa chiesa, che è comunità di fede, speranza e carità, è stata voluta da Cristo unico mediatore come un organismo visibile sulla terra; egli lo sostiene incessantemente e se ne serve per espandere su tutti la verità e la grazia. Ma la società gerarchicamente organizzata da una parte e il corpo mistico dall'altra, l'aggregazione visibile e la comunità spirituale, la chiesa della terra e la chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, al contrario costituiscono un'unica realtà complessa (realitas complexam realitatem) fatta di un duplice elemento, umano e divino*». In questo capoverso si affermano gli aspetti bipolari della chiesa. In primo luogo il bipolarismo tra «*comunità di fede e organismo visibile*»: si sottolinea prima l'aspetto interiore e poi quello esteriore. In questa prospettiva la chiesa è vista come una comunità di vita soprannaturale (elemento interno) e come una società (elemento esterno).

Leggendo le relazioni presentate all'assemblea sinodale e quelle delle commissioni rispettive dicono che l'espressione «*mysterium ecclesiae adest et manifestatu in una societate concreta*», cioè «*che il mistero della chiesa è presente e si manifesta in un organismo sociale*» è usata per far capire, che pur trattando la chiesa come mistero (LG 1), è una realtà complessa (LG 8) e come una sistematizzazione teologica del mistero della chiesa, tentativo di spiegare il mistero della chiesa accostandosi al mistero di Cristo. Il relatore diceva che la chiesa se è una realtà complessa è un mistero ma non nel senso di un ideale astratto ma un *mysterion* nel senso paolino (come realtà salvifica). La «*complessità della realtà della chiesa*» è sottolineata da una serie di binomi: corpo mistico/comunità spirituale/chiesa in possesso dei beni celesti - chiesa come organismo sociale/società/organismo gerarchico/comunità

¹⁴¹ Diciamo che la chiesa è sacramento in *sensu analogico*: come nel sacramento abbiamo il segno (forma: es. nel battesimo: l'acqua), la cosa significata (es. nel battesimo la rigenerazione cristiana), allo stesso modo nella chiesa si ha il segno (cioè la Parola di Dio, i beni della redenzione, la professione esterna della fede, i ministeri, le strutture anche istituzionali) e la cosa significata (cioè l'intima comunione in virtù dei doni soprannaturali).

visibile/chiesa terrestre. Deve tenersi presente che in questa distinzione non va vista una stretta contrapposizione tra chiesa militante e chiesa trionfante: nel testo di LG 8 di ciò non si parla proprio. Si è sottolineato che il mistero della chiesa è vincolato intrinsecamente con l'indole escatologica della chiesa.

Come *comunità/corpo mistico* non si vuole intendere la chiesa solo nella sua realtà visibile ma piuttosto nella sua realtà spirituale. Se l'espressione corpo mistico di Cristo indicasse la chiesa nella sua visibilità sociale non si vedrebbe come potrebbe opporsi al binomio con *organismi gerarchici*. Questa è un'osservazione importante: abbiamo qui una *notevole differenza* tra l'enciclica di Pio XII *Mystici corporis* (1943) e l'uso che fa la *Lumen Gentium* del modello corpo mistico di Cristo (n° 7). La differenza consiste in questo: l'enciclica di Pio XII partiva da una nozione di corpo considerata prevalentemente sotto l'aspetto istituzionale, cioè come *realtà corporativa-sociale*, quindi come corpo di Cristo e in altre parti dell'enciclica come corpo mistico. Inoltre, spiegando nella seconda parte, che la chiesa è il corpo di Cristo, presentava il rapporto con Cristo come fondatore ma anche come capo glorioso della chiesa e la sostiene. Quindi distingueva la chiesa da ogni altro corpo con l'aggettivo qualificativo *mistico* per indicare che tra i membri di questa chiesa non c'è confusione panteistica. Tommaso d'Aquino parlava della chiesa come *persona mystica*. Va pure detto peraltro che l'enciclica fu pubblicata per venire incontro ad errori di carattere mistico-spiritualistici che si era sviluppati col movimento liturgico negli anni '20 relativi al dogma cristologico ed ecclesiologico. Così, tentando di correggere le tendenze spiritualistiche, l'enciclica sottolineò maggiormente l'aspetto esterno della chiesa.

Analogia fra «mysterium Christi et Ecclesiae»

Parlando di un'analogia è chiaro che ci sono somiglianze e dissomiglianze. La LG al secondo capoverso così parla dell'analogia: «*Per una debole analogia essa è paragonata al mistero del Verbo incarnato*» (n.8). Così, dopo aver parlato della complessità di aspetti presenti nella chiesa, afferma che sussiste questa non debole analogia tra il mistero del Verbo incarnato e quello della chiesa. Quindi si spiega dicendo: «*Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo di salvezza a lui indissolubilmente unito; in modo non dissimile (non dissimili modo) l'organismo sociale della chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica per la crescita del corpo di Cristo*». Abbiamo anche in questo caso un parallelismo di affermazioni applicate al mistero di Cristo (primo livello) e al mistero della chiesa come realtà complessa in rapporto con lo Spirito santo (secondo livello). Nel passo di LG 8,1 constatiamo perciò le seguenti analogie:

- in Cristo	- nella Chiesa
1. natura umana	organismo sociale
2. serve al Verbo	serve allo Spirito
3. strumento	strumento
4. unione ipostatica	unione dinamica
5. nostra salvezza	edificazione della chiesa

1. Del mistero di Cristo si parla di «*una natura umana assunta*»: quindi l'umanità di Cristo è individua, completa, ma non è persona. Riguardo alla chiesa si dice che la «*compago sociali ecclesiae*» (organismo sociale della chiesa: parola, sacramenti, ministeri) e le singole persone mantengono la loro personalità. Si esclude quindi ogni confusione delle singole persone tra loro e quelle in rapporto con Cristo.

2. Il concilio poi adopera il verbo *inservi* (= essere al servizio) per indicare la natura umana al servizio dello Spirito di Cristo; si preferisce questo verbo per evitare ogni monofisismo ecclesiologico; la *Mystici Corporis* invece adoperò il termine *unità*.

4. *L'unità*. La natura umana serve al Verbo come strumento di salvezza indivisibilmente unito da *unione ipostatica*. Riguardo la chiesa, la configurazione sociale di essa serve allo Spirito che la vivifica. L'unione, che non è ipostatica, non porta ad un'unità di persone nella chiesa, ma si ha un *unione dinamica*. L'unione dinamica significa che non si tratta di un'unione della chiesa con lo Spirito secondo persona. Lo Spirito Santo non si incarna nella chiesa. Si dice che c'è una unione ma dinamica, è una vivificazione dello Spirito, non sostanziale come quella nel mistero di Cristo. L'umanità di Cristo non può commettere peccato, perché la persona agente è il Logos. Nella chiesa il soggetto è lo Spirito, ma qui si tratta di atti sacramentali o di ministero ordinato, cosicché l'unione dinamica della chiesa con lo Spirito di Cristo non esclude le imperfezioni ed il peccato nella chiesa.

5. Ancora: di Cristo si dice che «è *organo vivo per la nostra salvezza*»; della chiesa invece che «*serve allo Spirito per l'edificazione della chiesa*». Secondo questa analogia l'umanità serve a Cristo come strumento della divinità per quelle azioni che superano la capacità umana o meno; in ogni caso la persona agente è la persona divina del Verbo. Nel mistero della chiesa invece essa serve allo Spirito il quale vivifica il suo organismo a vari livelli: nei sacramenti, nel ministero della parola, nel Magistero infallibile della chiesa.

La Chiesa mistero di comunione e sacramento di salvezza

La Chiesa nasce intorno ad un **annuncio** (κερυγμα) che un gruppo di persone, in parte di nuovo riunite, in parte riunite per la prima volta, accolgono con la fede e con il sacramento del battesimo (At 2,41). Annuncio di che cosa? Di un fatto sconvolgente: “*Gesù il Nazareno, che voi avete eliminato facendolo crocifiggere per mano di empi, Dio lo ha risuscitato*” (At 2,22-24). L'annuncio che Gesù è risorto non è solamente l'annuncio di un fatto eccezionale. Nel racconto degli Atti, Pietro dichiara che si tratta del compimento delle profezie di Gioele (Gl 3,1-5; At 2,17-21): una promessa dell'Antico Testamento assicurata da Gesù medesimo, prima di salire al cielo: “*sarete battezzati nello Spirito Santo, fra non molti giorni*” (At 1,5) “*Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni...*” (At 1,6). Ed è in questa **forza dello Spirito** che viene scoperta la realtà profonda di quel Gesù che hanno visto risorto: “*Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato, noi tutti ne siamo testimoni. E tutta la casa d'Israele lo sappia con certezza: Dio lo ha fatto Signore e Cristo, quel Gesù che voi avete crocifisso*” (At 2,32-36).

Così nell'annuncio del fatto della risurrezione c'è **la rivelazione di Gesù come Signore**: Egli è destinato a possedere un dominio -il Regno- sul mondo (At 2,34). Un dominio non di potenza ma di servizio salvifico. E' la proposta degli Apostoli ai capi del popolo: “*Non c'è alcuna salvezza che in Lui; non c'è infatti sotto il cielo un altro nome offerto agli uomini, che sia necessario alla nostra salvezza*” (At 4,12). L'annuncio del Risorto comporta quindi la convinzione che **Gesù è il Signore**, cioè l'unico punto di appoggio valido nella vita. Probabilmente la più antica formula di fede, germe del nostro “Credo”, si trova in questa duplice acclamazione della Chiesa primitiva: “*Il Signore è veramente risorto*” (Lc 24,34), “*Gesù è il Signore!*” (1Cor 12,3). E questa antichissima **formula di fede** Paolo la riporta nella sua prima Lettera ai Corinzi, scritta nella primavera dell'anno 58, in seguito alla predicazione a Corinto, (50-52). “*Vi ricordo, fratelli, il Vangelo, buona novella, che vi ho annunciato, che voi avete accolto, al quale restate attaccati e per mezzo del quale sarete salvati se lo conservate così come io ve l'ho annunciato: altrimenti avrete creduto inutilmente. Vi ho trasmesso in primo luogo, ciò che io stesso avevo ricevuto: Cristo è morto per i nostri peccati, secondo le Scritture. È stato sepolto, è risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture. È apparso...*” (1Cor 15,1-5). Dopo di che Paolo sottolinea la assoluta centralità dell'annuncio della risurrezione: “*Se Cristo non è risuscitato, la nostra predicazione è vana ed è vana anche la vostra fede*” (1Cor 15,14).

La Chiesa, comunità intorno a Cristo Risorto (LG 3)

La Chiesa è quindi la comunità che si forma intorno allo sconvolgente annuncio che Cristo è risorto; non ha quindi la sua radice in se stessa, ma in un fatto precedente, quello di Gesù di Nazareth che è stato ucciso ed è risorto. Ma se Gesù è risorto, se ha vinto la morte, allora Egli è **il Signore** (Κυριος); come tale la sua risurrezione, come tutta la sua realtà, domina il presente ed il futuro; la comunità, dunque, vive non solo nel **ricordo**, ma anche nel **presente** e nel **futuro** di lui: “*Vieni, Signore Gesù*” (Ap 22,20). Gesù Cristo risorto è il grande **memoriale** della storia della salvezza: raccoglie in sé le grandi meraviglie del passato, le rende attuali nell’esperienza viva della sua Chiesa nel tempo, le prolunga nel Regno eterno. Egli è il Signore e Dio perché Parola di Lui, dalla quale è scaturita la creazione: “*In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Tutto è stato creato per mezzo di Lui*” (Gv 1,1-3). E Paolo: “*Egli è l’immagine -εικων- del Dio invisibile, primogenito di ogni creatura... Tutto è stato creato per mezzo di Lui e per Lui, ed Egli è prima di tutte le cose*” (Col 1,15 ss.). Così la Chiesa si sente portatrice non solo del messaggio salvatore di quell’uomo eccezionale che fu Gesù, ma della presenza di Dio stesso nella storia.

La chiesa, mistero di comunione trinitaria (LG 4)

La Chiesa è dunque l’evento che si compie quando viene proclamato l’annuncio di Cristo e da esso nasce una comunione di fede. Dall’esperienza dell’annuncio all’esperienza della comunione, l’**ecclesiologia o teologia della Chiesa** nasce dalla concettualizzazione di quelle esperienze primitive, trova la sua formula nel prologo della prima Lettera di Giovanni:

“*Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l’abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siete in comunione con noi. La comunione nostra è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo perché la vostra gioia sia perfetta*” (1Gv 1,1-4).

Questo testo non nomina lo Spirito, ma vedremo come nel complesso del Nuovo Testamento, lo Spirito sia la vera anima della comunione. A questo punto è necessaria la delucidazione dei tre termini **Mistero**, **Comunione** e **Trinità**.

► **Mistero**: nel *mondo extrabiblico*: dal greco μυστηριον, da μύω= chiudere (la bocca); μύεω = 1. *introdurre* nelle cerimonie cultuali, come quelle di Eleusi, di Iside, di Mitra; = iniziato. Culto o sapere riservato a degli iniziati. 2. In senso largo: cosa nascosta, oscura; segreto. Corrisponde all’ebraico *sōd* ed all’aramaico *rāz*. *Mondo biblico*: Nell’Antico Testamento (Daniele, Sapienza) e nella letteratura apocrifia (Enoch, Qumram) i segreti divini riguardano **il disegno eterno della salvezza**; ciò che viene sottolineato non è l’aspetto impenetrabile alla ragione, ma l’aspetto di rivelazione. Ugualmente nel *Nuovo Testamento* il termine è ordinariamente unito ad un verbo di **rivelazione** o di annuncio e non ha nulla in comune con i culti misterici dei greci né con le religioni orientali: **questo mistero che si rivela** è, in ultima analisi, **Dio**. Dio infatti si rivela in qualche modo nella creazione (Rom 1,18-21; Sap 13,3-5) attraverso le teofanie, i mediatori: angelo, parola, visioni, segni. Gesù Cristo completa la rivelazione dell’Antico Testamento attraverso la predicazione e le parabole, tramite le quali si schiude il mistero del disegno di Dio: “*A voi è dato di conoscere i misteri del Regno dei Cieli*”. Regno dei Cieli o di Dio = Dio (Mt 13,1; Mc 4,11) perché soltanto Lui conosce il Padre: “*Ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai dotti ed ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli: sì, Padre, perché così è piaciuto*

a Te. Tutto è stato dato a me dal Padre mio: e nessuno conosce il Figlio (“conoscere” = esperienza profonda) se non il Padre; e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo vorrà rivelare” (Mt 11,25-27; Lc 10,21 ss.). (loghion giovanneo). Rivelazioni speciali vengono concesse da Dio ai suoi privilegiati: “Non la carne e il sangue te lo ha rivelato (la divinità), ma il Padre mio che sta nei cieli” (Mc 16,17). Tutto sarà rivelato, ma la rivelazione completa non si avrà che alla parusia: “Non avete bisogno di nessun carisma (già ricchi di grazia e di testimonianza) voi che siete nell’attesa della manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo... affinché siate trovati irreprensibili nel giorno del nostro Signore Gesù Cristo” (1Cor 1,7-8).

Dobbiamo riconoscere all’Apostolo Paolo una dottrina assai vasta sui misteri, al punto di essere presentato dal “razionalismo” dell’ottocento come il creatore di questo mistero, non in modo tuttavia originale, ma in dipendenza dai “misteri” pagani, paralleli al Cristianesimo. Attraverso alcuni testi, ecco in sintesi **il concetto e la realtà teologica del mistero in Paolo**:

- “Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare Se stesso e manifestare **il mistero della sua volontà**” (Ef 1,3-12), mediante il quale gli uomini, per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo, hanno accesso al Padre (Ef 2,18) e sono resi partecipi della divina natura (2Pt 1,4; DV 2). Mistero personale nei due aspetti:
 - * **Trinitario**: Padre, Figlio e Spirito Santo;
 - * **Cristologico**: Gesù Cristo, Verbo incarnato, come realtà misteriosa di mediazione: “Grande è il mistero della sapienza: colui che fu manifestato nella carne, fu giustificato nello spirito, apparve agli angeli, fu predicato alle genti, fu creduto nel mondo, fu elevato nella gloria” (1Tm 3,16)
- Al mistero più specificamente personale (antropologico) Paolo aggiunge anche quello **cosmologico** e lo descrive come una ricomposizione di tutto l’universo sotto il Capo, cioè Cristo: “Egli ci ha conosciuto il mistero della sua volontà... per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare tutte le cose nel Cristo, quelle del cielo come quelle della terra” (Ef 1,9-10 ss.).

Tale piano divino Paolo lo spiega sempre meglio: “A me è stato notificato questo mistero, come ho detto sopra, che alla precedente generazione umana non era noto, come ora lo è stato ai santi Apostoli di Cristo e ai profeti per mezzo dello Spirito, cioè che i gentili sono coeredi e membri dello stesso Corpo e compartecipi della promessa in Cristo Gesù per mezzo del Vangelo” (Ef 3,5-6; Rom 16,25). E parlando del suo popolo, quello delle promesse: “Non voglio, o fratelli, che voi ignoriate questo mistero (l’indurimento di Israele), affinché non sembriate a voi stessi sapienti; l’indurimento (πρωσις) è avvenuto solo in parte fino a che sarà entrata la totalità delle nazioni e allora tutto Israele si salverà” (Rom 11,25-26).

Dunque, **mistero è Dio in sé, e mistero è il piano di salvezza**, cioè la partecipazione di tutti, sia ebrei che pagani, in Gesù Cristo Signore, ai beni messianici, i quali si riassumono nella comunione con Dio.

Paolo, inoltre, lega fortemente il mistero al fatto della rivelazione riservata ai tempi messianici, e per nulla ai tempi passati; sapienza, gnosi, realtà superiore alla intelligenza dei sapienti e dei principi di questo mondo, rivelazione arrecata da Gesù Cristo e dal suo Spirito che hanno negli Apostoli e in lui, Paolo, in particolare, i loro strumenti: “Il mistero rimasto nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi, ai quali Iddio ha voluto far conoscere quale sia la ricchezza della gloria di questo mistero fra le genti, che è Cristo fra voi, la speranza della gloria” (Col 1,26). Ancora: “Noi parliamo di sapienza di Dio in mistero, quella rimasta nascosta e che Iddio aveva già determinato, prima dei secoli, per gloria nostra, e che nessuno dei dominatori di questo secolo conobbe; se infatti l’avessero conosciuta non avrebbero ucciso il Signore della gloria. Ma come sta scritto: quelle cose che occhio non vide e orecchio non udì e in cuor d’uomo non entrarono, questo preparò Iddio a quelli che lo amano. A noi però le ha rivelato Iddio per mezzo dello Spirito, perché lo Spirito

*scruta tutte le cose, anche le profondità di Dio... Così anche le cose di Dio nessuno le conosce se non lo Spirito di Dio” (1Cor 2,6-11). Giovanni, alludendo a questo, dirà: “da Mosè fu data la legge, da Gesù Cristo invece è stata data la grazia e la verità” (Gv 1,17). Da Cristo è venuta a noi come dono (grazia) la realtà soprannaturale di Dio (= verità). Gesù stesso renderà lode al Padre in questi termini: “Ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli” (Mt 11,25). E queste cose misteriose sono: la vita intima di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo; l’Incarnazione del Figlio, come unica e mirabile forma di incontro-comunione della divinità con l’umanità; la grazia, come incontro personale dei singoli e della comunità di Dio. La universale partecipazione a questo fondamentale bene messianico costituisce l’essenza della **teologia paolina**: εἰς ἐν Χριστῷ: *tutti uno in Cristo* (Gal 3,28).*

Quattro dunque sono le note del mistero cristiano:

1. **una realtà divina**, cui tutti gli uomini sono invitati a partecipare,
2. **superiore** ad ogni umana comprensione, e di fatto **nascosta da sempre** ai depositari dell’umano sapere,
3. **rivelata** nei tempi messianici da Gesù Cristo, mediante il suo Spirito,
4. destinata a **completarsi** nella visione beatifica.

Proprio per queste note **realtà trascendenti e rivelate**, il mistero cristiano non ha niente a che vedere con la realtà espressa con il termine *misteri* nell’area greco-romana. Vale però la pena affacciarsi a questo mondo religioso. Se è vero che l’umanità è uscita dall’intimità di Dio creatore e che il Salvatore è venuto a renderla di nuovo possibile, ogni uomo, ogni civiltà nasconderà sempre una specie di nostalgia; questa nostalgia, al di là del mondo della fede e della rivelazione, rimane allo stato embrionale, un germe, un seme, che i Padri appunto denominarono *semina veritatis*, ritenuto come una **preparazione ad accogliere** la parola del Vangelo che lo purifichi dall’inganno del Maligno e lo promuova (cfr LG 16, b). Alcuni gesti, in particolare, stanno a significare la diffusa esigenza all’intimità con Dio. Ne accenniamo tre:

- **la magia**, come un moto dall’alto verso il basso, in virtù del quale l’uomo crede di ricevere qualche cosa di sacro, che si riscontrerebbe specialmente in alcuni oggetti, come la pietra sacra, la Magna Mater, il feticcio, il bastoncino sacro;
- **il sacrificio**, facilmente ritrovabile nella religiosità di tutti i popoli, concepito come un moto dal basso verso l’alto, in virtù del quale l’uomo offre ed immola qualche cosa alla divinità;
- **i misteri**, dove confluiscono i due moti in un incontro fra l’alto ed il basso, fra il sacro ed il profano, fra il divino e l’umano. Quest’ ultimo tipo di rito o mistero (si parlava sempre di μυστήρια, al plurale) avrebbe dovuto realizzare l’unione e comunione con il divino, ma in realtà, come fatto umano -cui solo gli iniziati erano ammessi- si risolve ovunque in riti fallici e raggiunte forme di bassezza tali da far scandalizzare lo stesso Senato di Roma e Cicerone, che voleva bandita dalla Repubblica quella *religio foeda*, alla quale si accompagnava la *cogitata libido*.

► **Comunione**: Il concetto di comunione prende significato dal greco κοινῶνια (da κοινῶ = mettere in comune), l’averne in comune, il condividere, il partecipare a ... Nel Nuovo Testamento c’è una **comunione all’altare** come al Corpo ed al Sangue di Cristo: “*Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo?*” (1Cor 10,16 ss.).

Ma oltre a questa comunione all’altare nella Scrittura ci sono altri significati:

- **una partecipazione a Cristo**: “*questo perché io possa conoscere Lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze*” (Fil 3,10). “*Nella misura in cui partecipate alle sofferenze di Cristo rallegratevi*” (1Pt 4,14);

- **una partecipazione allo Spirito Santo:** “la grazia del Signore nostro Gesù Cristo, la carità di Dio e la comunione dello Spirito Santo sia con tutti voi” (2Cor 13,13);
- **la comunione alla natura divina:** “con queste ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi perché diventaste per loro mezzo partecipi della natura divina” (2Pt 1,4);
- **una comunione di fede:** “a Tito, mio vero figlio della fede comune” (Tt 1,4);
- **una comunione spirituale,** infine, a livello di partecipazione di beni esterni (At 2,42. 44).

Il **Concilio Vaticano II** applica alla Chiesa questo concetto di comunione: “*La Chiesa è in Cristo come un sacramento e segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità del genere umano*” (LG 1).

► **Trinità:** La comunità cristiana esprime da sempre il mistero Trinitario e ne fa l’oggetto primario della propria fede, al punto che nella nozione di Dio, questo mistero distingue la religione cristiana da ogni altra religione dell’area ebraica e pagana. Il **mistero** si esprime in questi termini: **un solo Dio in tre Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo** (μία ουσία τρεις υποστάσεις).

Raccogliendo in sintesi il dato biblico e l’elaborazione della Tradizione confluita nei due **Concili di Nicea** (325) e di **Costantinopoli primo** (381), dicendo **Dio** sottolineiamo **l’unità della natura divina**, come elemento **comune** ed **universale**; dicendo **Padre, Figlio e Spirito Santo** diamo risalto alle Persone o relazioni, come elemento **specifico**. Di per sé questi tre rapporti, queste tre relazioni non rompono l’unità della divinità, così come, per lontana analogia, Padre e Figlio sono reciproche ed opposte relazioni, all’interno dell’umanità sono due persone. Il concetto di Dio Trino del cristianesimo dà ragione consequenziale della nozione di *Jawh*, come *Dio vivente*. Cosa ci può essere di più vivente della persona (nel caso delle tre persone), cui spetta la cosciente, armonica acquisizione, possesso e godimento della vita nella sua pienezza? Queste tre persone sono talmente reali nel loro *io* personale, che addirittura una di loro - **e questo il secondo grande mistero** - ha preso carne umana: Gesù Cristo, il Figlio di Dio. E solo Lui, che è nel seno della Trinità, ce lo ha rivelato: “*Nessuno ha mai veduto Dio, l’Unigenito Dio, che è nel seno del Padre: Egli stesso ce lo ha narrato*” (Gv 1,18).

I termini della rivelazione cristiana della Trinità sono molteplici. Già in Marco Gesù, nell’orazione al Getsemani, pregando Dio lo chiama Padre: “*Abbà, Padre ! Tutto ti è possibile: allontana da me questo calice; però non quello che io voglio, ma quello che vuoi tu*” (Mc 14,36). “*Io e il Padre siamo una cosa sola*” (Gv 10,30). “*Signore, mostraci il Padre -chiede l’apostolo Filippo-, e Gesù a lui: Filippo, chi vede me vede il Padre. Non sai che io sono nel Padre ed il Padre è in me, come puoi dire mostraci il Padre*” (Gv 14,8 ss.). “*Io sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ed ora lascio il mondo e ritorno al Padre*” (Gv 16,28).

Giovanni, all’inizio del suo Vangelo, afferma: “*In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio - τον θεον-, e il Verbo era Dio - θεος-*” (Gv 1,1): tre note caratteristiche del Verbo incarnato: eterno come il Padre, distinto come persona dal Padre, Dio come il Padre. Ma l’eccezionalità di questa rivelazione si arricchisce di un’altra nota, ancor più eccezionale: le divine persone, eterne e trascendenti, nel tempo stabiliscono la loro presenza nei giusti: “*Se uno mi ama e crede in me, Io ed il Padre lo ameremo, verremo a lui e faremo dimora in lui*” (Gv 14,23) e Paolo completerà nei riguardi dello Spirito Santo: “*Non sapete che voi siete il tempio di Dio e che lo Spirito Santo abita in voi?...*” (1Cor 3,16), “*Siete stati giustificati nel nome del Signore, mediante lo Spirito del nostro Dio*” (1Cor 6,11), “*Or non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito che è in voi?*” (1Cor 6,19). E per chiunque voglia essere veramente grande, non c’è che possedere la conoscenza di questo mistero: “*Ora la vita eterna è questa, che conoscano te solo vero Dio e colui che hai mandato Gesù Cristo*”.

(Gv 17,3), conoscere nel senso di esperienza profonda. (Rom 8,9: “*lo Spirito di Dio abita in voi*”).

Nei riguardi dello Spirito è ampia la documentazione neotestamentaria: è già presente, nella Annunciazione, nella Vergine con il suo effetto fisiologico nei riguardi del corpo di Maria, unitamente all’altro di conferire o garantire all’essere umano concepito la filiazione eterna: “*Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra, la potenza (δυναμις) dell’Altissimo. Perciò colui che nascerà sarà santo e chiamato Figlio di Dio*” (Lc 1,35). Tutte le volte che Luca parla della potenza δυναμις che riempie il Cristo e poi gli Apostoli e la Chiesa nascente, questa forza è lo **Spirito Santo**: presente in Cristo nel battesimo (Mc 1,10), attore in lui nel deserto (Mc 1,12) e nel compimento dei miracoli.

Questo Spirito è la **terza persona della Trinità** per il suo rapporto con il Padre e con il Figlio: “*Quando sarà venuto il Consolatore che io vi manderò da presso il Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza...*” (Gv 16,13). E la sua missione, che chiude quella del Padre nell’Antico Testamento e quella del Figlio nel Nuovo, sarà quella di rendere attuale nella Chiesa la Verità: “*Quando sarà venuto Lui, lo Spirito di Verità, egli vi guiderà verso tutta la verità... Egli riceverà del mio e ve lo annunzierà. Tutto quello che ha il Padre è mio; per questo vi ho detto che riceverà del mio e ve lo annunzierà*” (Gv 16,13).

Come si vede **tutto è comune** ai Tre, niente in proprio, meno quello di essere Padre, Figlio, Spirito Santo; unità dell’essere e dell’operare, triplicità di relazione o persone. **Anselmo d’Aosta** ci ha dato una formula: «*Omnia in divinis sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio*»: tutto comune, meno che la triplice relazione opposta di paternità, filiazione, amore¹⁴².

Il rapporto delle persone nei riguardi dello Spirito con il Padre ed il Figlio viene espresso dalla teologia delle due Chiese, ortodossa e cattolica latina, dalle rispettive formule: **dal Padre per il Figlio** (*ex Patre per Filium* per i Greci); **dal Padre e dal Figlio** (*ex Patre Filioque* per i Latini). La realtà sostanzialmente è la stessa, la fede non cambia negli uni e negli altri. Solo che i Greci considerano in primo piano la *persona*; i Latini la *natura*: ma quante lotte ed una scissione che dura da secoli! Questo comunque è un **grande mistero** per tutti i cristiani e tale rimarrà finché con il lume della gloria, dopo il tempo della fede, “*vedremo Dio così come è, faccia a faccia*” (1Cor 13,9 ss.; Mt 5,8; 18,10).

Chiunque ha l’esperienza dei segreti di Dio, sente prepotente il bisogno di gridare a tutti il messaggio di quelle realtà supreme e nascoste. Ma siccome la lingua umana non ha parole capaci di esprimere le realtà divine, le labbra rimangono chiuse (mistero = l’atto di chiudere le labbra). L’unica cosa è rimanere in silenzio ed educarci ad un silenzio adorante, come ci ricordano tre grandi del pensiero cristiano, **Dionigi l’Aeropagita** «*in finem cognitionis nostrae Deum tamquam ignotum cognoscimus*¹⁴³»; **Agostino d’Ippona** «*de Deo loquimur, quia mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus... Attingere aliquantulum mente Deum, magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile*¹⁴⁴»; **Tommaso d’Aquino** «*Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiramus: sed quia intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse*¹⁴⁵». Questo, di fatto, è l’unico e vero fine della teologia e della vita cristiana secondo quanto ricevuto fin dal battesimo in quanto siamo stati come immersi nella realtà del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: “*Andate dunque e fate miei discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*” (Mt 28,19).

¹⁴² Formula ripresa dal Concilio di Firenze del 1442 (cfr DS 1330-1333)

¹⁴³ DIONIGI L’AEROPAGITA, *De coelestis hierarchia* 11,3

¹⁴⁴ AGOSTINO d’IPPONA, *Sermo* 117

¹⁴⁵ TOMMASO d’AQUINO, *In Boetium de Trinitate* q.2, a.1. ad 6

La chiesa, presenza trinitaria sulla terra - sacramento di salvezza

La Chiesa è presenza del mistero trinitario sulla terra, cioè mistero di comunione inter-trinitaria, perché da quella unità trinitaria emana:

- **sul piano storico-salvifico**: il **Padre** creò gli uomini elevandoli alla partecipazione della sua vita divina: *“Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza”* (Gn 1, 6). Avendoli benedetti ed eletti, già prima della creazione, in Cristo suo Figlio *“immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura”* (Col 11,15), *li predestinò ad essere conformi all'immagine di Lui e suoi figli adottivi* (Rom 8,29; Ef 1,4-5) (LG 2).

Il **Figlio**, in ossequio alla volontà del Padre di *“accentrare in Lui tutte le cose”* (Ef 1,4-5.10) e di redimere l'umanità peccatrice *“si fece carne e pose la sua tenda fra noi”* (Gv 1,14), cioè associò a sé l'umanità, rivelò il disegno del Padre, inaugurò in terra il Regno dei cieli e operò la redenzione con la sua obbedienza e morte di croce (LG 3).

Lo **Spirito Santo**, inviato dal Padre e dal Figlio nella Pentecoste (At 2) rende presente *‘nel mistero’* in mezzo agli uomini mediante la fede, il sacrificio eucaristico, i sacramenti, quel Gesù, vivo e morto nel segno visibile e passibile della carne, oggi vivente glorioso in cielo, rendendone applicabile nel tempo l'opera di salvezza instaurata sulla croce (LG 4).

- **sul piano della realtà dinamica del Mistero**. L'opera dello Spirito Santo: dalla Trinità a Cristo, sacramento del Padre, alla Chiesa, sacramento universale di salvezza e Corpo mistico di Cristo. Lo Spirito Santo, procedendo all'interno del mistero trinitario del Padre e del Figlio, in comunione eterna e perfetta di vita, cioè di conoscenza e amore (Gv 14,16.26; 15,26; 16,7.13-15), **fa affluire direttamente sulla natura umana del Verbo incarnato la vita divina**. Questa vita, resa presente, visibile in Gesù Cristo *Capo* il quale in tal modo è costituito *Sacramento* cioè segno visibile e reale di tutta la realtà divina, raggiunge nella storia i singoli uomini, i quali, in virtù di quel misterioso flusso, divengono membra vive di Cristo Capo, cioè Corpo reale anche se misterioso che è la Chiesa, appunto Corpo Mistico di Cristo (1Cor 12,12 ss. 27; Rom 12,4-5; Col 1,24; 2,19; Ef 1,22-23; cfr LG 7). Per essa, compaginata a Cristo, da cui tutto riceve, e divenuta *«universale sacramento di salvezza»* (LG 48b; GS 45a; AG 1a, 5a), cioè *«segno visibile e strumento storico del mistero di comunione»* (LG 1,1), i fedeli partecipano all'unica realtà di vita, che è quella del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo. Le due relazioni infatti di *paternità* e di *amore* a causa dell'unica e medesima partecipazione alla vita divina, sono legate (*pericoresi*) alla relazione di *figliolanza*, che si è incarnata.

Grande dunque è il rapporto tra Gesù Cristo capo e sacramento del Padre e la Chiesa Corpo di Cristo e sacramento universale di salvezza; e questo rapporto è posto in atto dall'azione misteriosa dello Spirito Santo. Esso nella Sacra Scrittura è posto sempre all'inizio di ogni creazione, come novità: nella Genesi (1,2) nell'Incarnazione (Lc 1,35), all'inizio della Chiesa (At 2). Già san Paolo parlando dello Spirito, lo presenta come colui che ci dà un modo nuovo di conoscere il Cristo: *“Se noi abbiamo conosciuto il Cristo in modo umano ora non più così”* (2Cor 5,16), e *“nessuno può dire Gesù è il Signore, se non nello Spirito”* (1Cor 12,3). Per questo Gesù Cristo afferma: *“È bene per voi che io me ne vada; difatti se io non me ne vado, il Paraclito non verrà a voi; se al contrario me ne vado, lo manderò a voi... Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi condurrà alla verità tutta intera”* (Gv 16,7.13).

E nella teologia di Giovanni **verità** è il complesso del mistero divino, oggetto di rivelazione e di fede: Verità è Cristo, rivelazione del Padre. In questa dinamica ecclesiale fra *capo* e *membra* la teologia ha presentato lo Spirito Santo come l'anima della Chiesa. *«Ciò che l'anima è per il corpo -afferma Agostino- lo Spirito Santo è per il Corpo di Cristo, che è la Chiesa; lo Spirito Santo compie in tutta la Chiesa, quello che compie nei singoli membri*

dell'unico Corpo¹⁴⁶». Agostino spinge al massimo livello l'universalità di Cristo e della Chiesa: «siamo tutti simultaneamente membra del Cristo e suo corpo; non solo quanti siamo qui, in questo luogo, ma anche quanti sono sparsi per tutta la terra; nè solo quanti siamo in questo tempo, ma anche -che dirò?- da Abele giusto fino alla fine del mondo, per quanti uomini generano e sono generati... tutto questo è l'unico corpo di Cristo... questa Chiesa ora pellegrina si aggiunge a quella celeste... E non è che una sola Chiesa, la città del gran Re¹⁴⁷». E in un altro passo: «così in questo secolo, in questi giorni cattivi, non solo dal tempo della presenza corporale di Cristo e dei suoi Apostoli, ma dallo stesso Abele, il primo giusto che fu ucciso dall'empio fratello, e di lì fino alla fine del mondo, la Chiesa avanza pellegrina fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio¹⁴⁸».

L'unità della Chiesa dall'unità trinitaria (Ecclesia de Trinitate)

Tale unità della Chiesa è contenuta nella preghiera sacerdotale di Gesù: “Non prego solo per questi (Apostoli), ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come Tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una sola cosa, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17,20-21). **Cipriano** poteva affermare che la Chiesa universale si presenta come «un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo¹⁴⁹». E' il testo ripreso da LG al n. 4; il sottile gioco di parole dell'originale latino è quasi intraducibile: «*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*».

La preposizione latina *de* evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è a partire da questa unità profonda fra le Persone divine che si prolunga l'unificazione del popolo: unificandosi, questo partecipa ad un'altra unità: tanto che per Cipriano l'unità della Chiesa non è più intelligibile senza quella della Trinità. Da questa affermazione conciliare sull'origine trinitaria della Chiesa, ne consegue che **essa è mistero**, gloria dell'Eterno nascosta e rivelata sotto i segni della storia, che essa è grazia, dono che non si inventa, nè si produce, ma si riceve: essa è tutta relativa a Cristo.

Da questa profonda realtà teologica emerge il concetto di comunione come **impegno comune**. Il termine κοινωνία non dice solo partecipazione ad una comune realtà, ma anche impegno comune «*cum munus*», come emerge dalla teologia del Corpo mistico: “Come in un corpo ci sono molte membra e tutte queste membra hanno diverse attività, così noi, benché molti, formiamo un solo corpo in Cristo e da singoli; siamo membra gli uni degli altri” (Rom 12,4-5). Questa molteplicità di membra e di funzioni è tuttavia in ordine all'unità, armonia e perfezione dell'intero corpo, nel caso della Chiesa: “*molti in un sol corpo in Cristo*” (Rom 12,4-5; 1Cor 12,12-13; 12,27). Quale fecondità alla Chiesa da questa coscienza di compartecipazione e comune impegno di tutti i suoi membri! Ecco allora l'altra prospettiva: molte persone fisiche formano «*una persona mystica*¹⁵⁰». Il mistero Trinitario è triplicità di relazioni sostanziali - persone - e unità di vita - natura -.

Così la Chiesa è data dalla diversità di *personalità fisiche*, ognuna con la propria autonomia, libertà e con l'insieme dei rapporti interpersonali tendenti al rispetto e alla valorizzazione reciproca: «*Vuoi essere battezzato?*» (dalla liturgia battesimale): “*chi crederà e sarà battezzato, sarà salvato*” (Mc. 16, 16); tale diversità di persone fisiche, in virtù di legami misteriosi, quali i doni dello Spirito Santo, vanno a costituire un'unica «*persona mistica*», cioè la **Chiesa**, il pleroma o pienezza di Cristo (Ef 1,22-23).

¹⁴⁶ AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 269,4.4

¹⁴⁷ AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 341

¹⁴⁸ AGOSTINO d'IPPONA, *De Civitate Dei* 18,51; cfr LG 8

¹⁴⁹ CIPRIANO di CARTAGINE, *De oratione dominica* 23

¹⁵⁰ Cfr. MÜHLEN H., *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968

2. *Sanctorum communio*: la forma trinitaria della Chiesa

La Chiesa popolo di Dio

La nozione di *popolo di Dio* riferito alla Chiesa, arricchisce quella di *mistero* sottolineandone maggiormente l'indole sociale e la struttura, avendo il beneficio, ancor più dell'altra, di trovarsi entro tutto l'arco della Sacra Scrittura, Antico e Nuovo Testamento. Infatti come già l'antico Israele, peregrinante nel deserto verso la terra promessa, viene chiamato Chiesa (Dt 23,2.3.4.9) - *qahal Jahwé* = comunità, assemblea di Dio- così il nuovo Israele, che cammina alla ricerca della città futura (Eb 13,14) si chiama pure Chiesa: "*fonderò la mia Chiesa*" (Mt 16,18); *qahal*, tradotto in greco con *ἐκκλησία* designa di per sé la **comunità raccolta nel culto, l'assemblea liturgica**, ma poi passò a designare la comunità di Israele in genere.

Nuovo popolo messianico

Il secondo capitolo della *Lumen Gentium* dice: «*Piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse*» (LG 9a; cfr Is 43,20-21.22; Os 2,22-25; Ap 5,9-10). E la 1Lettera di Pietro: "*Stringendovi a Lui, pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta è preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegate come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio Santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo*" (1Pt 2,4-5). "*Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di Lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un'eravate non-popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia*» (1Pt 2,9-10).

Continua il Concilio: «*Questo popolo messianico ha per capo Cristo "dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione" (Rm 4,25), e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. Ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra (cfr. Col 3,4) e "anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio" (Rm 8,21). Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo effettivamente l'universalità degli uomini e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo*» (LG 9c).

Ecco allora tracciate, sulla linea della tradizione deuteronomista e profetica, le caratteristiche del **nuovo popolo di Dio** che è la Chiesa:

- **un popolo eletto per amore** (Dt 7,7-8), cioè scelto, preferito per essere mezzo di salvezza, benedizione in Abramo per tutte le genti (Gn 22,18; 26,4; 24,14), distinto dagli altri con il segno della circoncisione (Gn 17,11). I profeti: un popolo degli ultimi tempi, almeno la parte fedele. "*Il resto d'Israele*" con la figura ideale di cui re e profeta = il Messia. Eletto, scelto per amore al servizio di Dio (Is 65,9.22), il servo di Jahw, il popolo (Is 41,8.9) ed il personaggio dei quattro cantici.

- **un popolo liberato, redento e salvato**: per i profeti, non solo da Babilonia, ma una realtà nuova, perfetta, ideale, escatologica, con l'avvento di un re ideale che avrebbe portato il diritto e la giustizia.
- **un popolo aperto a tutti gli uomini** convertiti e benedetti per lui.
- **un popolo in cammino con Dio**, anche se infedele, idolatra, ribelle.
- **un popolo giusto e santo**: “*spargerò su di voi acqua pura e sarete purificati*” (Ger 31,34; Ez 36,25): giustizia come salvezza.
- **un popolo sotto l'influsso dello Spirito**, che avrebbe inaugurato i tempi nuovi (Is 32,15), come era nei Giudici, nei Profeti, poi in tutto il popolo e i membri della comunità (Gioele 3,1).
- **un popolo strutturato**: sacerdoti (Dt 10,8), profeti (Dt 18,14), sovrintendenti, giudici, re (Dt 1,9; 1,16; I e II libro di Samuele; I e II libro dei Re).
- **sacerdozio**: (nuovo culto-nuovo sacerdozio): “*Sarete chiamati sacerdoti del Signore*” (Is 61,6); “sarà offerto al mio nome un sacrificio mondo (Mal 1,11);
- **regalità**: anche dopo la caduta della monarchia davidica (587) gli Ebrei hanno sempre avuto dinanzi la figura di un capo ideale (Sal 2; 110/109) che negli ultimi tempi sarebbe coinciso con la figura del Messia = consacrato da Dio (Sal 20 (19), 7);
- **profetismo**: questo capo escatologico sarebbe stato profeta sulla linea di Mosè (Dt 18,18; Is 61,1), poi sarebbe stato mediatore (Dt 18,18b) missionario di luce e verità ai popoli (Is 42,2b), vittima espiatoria (Is 53,5; Zc 12,19);
- **un popolo o comunità** con un destino di felicità piena ed indefettibile (Is 25,6; 9,4; 60,1; 11,9; 65,17; 66,22): cieli nuovi e terra nuova.

Dalle antiche aporie alla loro realizzazione

Il popolo antico è venuto meno; l'Alleanza è stata disattesa; la materialità del culto ha fatto velo al vero senso del rapporto con Jahwe: “*Questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me*”. Le aporie o incompletezze nel profetismo, nel sacerdozio, nella regalità furono coperte dall'annuncio di un nuovo patto, di un nuovo culto, di una nuova legge: “*Ecco venire giorni nei quali, dice il Signore... io concluderò un'alleanza nuova con Israele e Giuda... Questa sarà l'alleanza che io concluderò: porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò nel loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo...*” (Ger 31,31-33). Dalla dispersione alla concentrazione e unità nel Cristo: Egli -Uomo Dio- è la **nuova e vera alleanza**: “*Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue*” (1Cor 11,25; Lc 22,20), che realizza in pienezza la prerogativa dell'antico popolo. Egli è il profeta: “*Io susciterò loro un profeta come te*” (Dt 18,18); “*un gran profeta è sorto in mezzo a noi*” (Lc 7,16) che testimonia e glorifica il Padre; Egli è il **sacerdote**: “*Tu sei sacerdote in eterno alla maniera di Melchisedek*” (Sal 110 (109), 4; Gn 14,18; Eb 5,1-5); Egli è **il re e il Signore** (Gv 18,37; At. 2,36).

Chiunque si innesta in Cristo costituisce, come abbiamo veduto, come membro, con Lui capo, un corpo; ciò avviene per l'opera dello Spirito Santo nella fede, nel sacrificio, nel sacramento. Chiunque, cioè tutti coloro che il Padre chiama e predestina in Cristo suo Figlio a divenire suoi figli; la Chiesa dei chiamati (Ef 1,3-11) i quali, come nuovo popolo, parteciperanno del suo sacerdozio, del suo profetismo, della sua regalità (1Pt 2,5: “*pietre vive per un edificio spirituale, per un sacerdozio santo*”; Ap 1,6: “*un regno di sacerdoti*”; Ap 5,9-10: “*costituito per il nostro Dio un regno di sacerdoti*”).

La Chiesa popolo sacerdotale (LG 10-11)

Solo Gesù Cristo nella Sacra Scrittura neo-testamentaria è “*personalmente*” sacerdote d'ordine superiore al sacerdozio di Aronne: “*Tu sei sacerdote in eterno a modo di Melchisedek*” (Sal 110 (109), 4; Gn 14,18; Eb 7). E da questo unico sacerdote viene

partecipato il *sacerdozio comune* a tutti i battezzati (1Pt 2,4-9) e ad alcuni di essi, successivamente, il *sacerdozio ministeriale*, attraverso il segno dell'imposizione delle mani e l'invocazione dello Spirito Santo (Mt 28,19; Gv 20,22-23; At 1, 8; 1Tim 1,6); "*Ci consideri ogni uomo ministro di Cristo e dispensatore dei suoi misteri*" (1Cor 4,1).

Sacerdote vuol dire mediatore tra Dio e l'uomo che compie un gesto sacro - *sacrificio* - offrendo prima *interiormente* e poi *esteriormente* se stesso o altra cosa, anche immolandola, in segno di totale sottomissione a Lui. Mediatore dunque fra cielo e terra, capace di rappacificare i due estremi, Dio e l'uomo, è solo Gesù Cristo, in quanto mediante l'unione ipostatica ha in se stesso uniti mirabilmente e in modo unico la divinità e l'umanità. **Egli è l'unico e vero sacerdote**, e come tale ha inizio con la sua incarnazione: "*Entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio, né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti, né sacrifici per il peccato. Allora ho detto: ecco, io vengo - poiché di me sta scritto nel rotolo del libro - per fare la tua volontà, o Dio*" (Eb 10,5-7).

È evidente che l'atteggiamento di offerta interiore è ciò che caratterizza formalmente il sacerdote e di conseguenza il sacrificio; in ogni cultura *sacrificio e sacerdozio sono sempre associati*. Il gesto esterno, fosse esso anche quello sulla croce, ha valore solo da quello interiore, oltre che dalla dignità della persona che agisce. Perché dunque la Chiesa, cioè i fedeli, che per il battesimo hanno partecipato radicalmente al sacerdozio di Cristo - come segno del corpo - e per l'ordine sacro, alcuni battezzati hanno ulteriormente partecipato - come segno del Capo - possa dirsi veramente popolo di sacerdoti, devono prima di tutto partecipare all'interna oblazione di Gesù Cristo, Capo del Corpo mistico.

«Il sacerdozio comune e quello ministeriale o gerarchico, quantunque fra sé differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono però ordinati l'uno all'altro, partecipando, ognuno a suo modo, all'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10).

Gesù Cristo, unico sacerdote, come abbiamo detto, "*fece degli uomini un regno di sacerdoti per il Dio e Padre suo*" (Ap 1,6; cfr 5,9-10); infatti con il battesimo lo Spirito costituisce i fedeli come "*pietre vive di un tempio spirituale e un sacerdozio santo onde offrire sacrifici spirituali graditi a Dio*" (1Pt 2,5). "*Sacerdozio regale, nazione santa, popolo acquistato*" (1Pt 2,9). "*Offrono se stessi come offerta viva, santa e gradita a Dio*" (Rom 12,1) e "*Rendono testimonianza a Cristo e, a chi lo richiede, rendono ragione della loro speranza di vita eterna*" (1Pt 3,15). **Questo sacerdozio spirituale si esercita nel sacrificio eucaristico.**

Il sacrificio eucaristico è l'attualizzazione del sacrificio della croce (oblazione e immolazione di Gesù Cristo); sulla croce però una immolazione fisica, materiale e visibile (=in specie propria) di un corpo che viene ucciso, di un sangue che viene versato, in seguito all'offerta interiore di Gesù Cristo personaggio storico; sull'altare una immolazione reale ma misteriosa nel segno del pane che si spezza e del vino che si versa (=in specie aliena), attraverso la separata consacrazione delle due specie, in seguito alla permanente oblazione interna di Cristo Capo e alla accedente oblazione del ministro, segno visibile del capo e dei fedeli, i quali per il battesimo sono entrati a far parte della volontà oblativa di Cristo, come sue membra. Il sacerdozio ministeriale, infatti, con la sacra potestà di cui è investito, compie il sacrificio ritualmente *in persona Christi*: "*Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue*" (At 26,26-28). Il sacerdozio comune dei fedeli concorre con la partecipazione all'interna oblazione sopra ricordata di Cristo capo, come segno per le sue membra, con l'offerta spirituale di se stessi, e prestando una collaborazione al rito esterno (la Messa partecipata) per cui il sacrificio eucaristico è il sacrificio di tutta la Chiesa, corpo mistico, testa e membra, la quale pertanto con Cristo offre ed è offerta, immola ed è immolata.

L'indole sacerdotale della Chiesa si attua nei sacramenti (LG 11). Un breve accenno: con il **battesimo**, rigenerati come figli di Dio, i fedeli si incorporano nella Chiesa, ne esercitano il culto, e per mezzo di essa professano la fede; con la **confermazione** o sacramento dello Spirito, sono maggiormente vincolati alla Chiesa e rafforzati dallo Spirito Santo sono

maggiormente impegnati a testimoniare la fede con la parola e le opere; con l'*eucaarestia*, come sacrificio, fonte e apice della vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi... come oblazione, compiono la propria parte nell'azione liturgica... come partecipazione al corpo vivo di Cristo o comunione, mostrano completamente l'unità del popolo di Dio, che da questo sacramento è significata ed effettuata (1Cor 10,17); con il *sacramento della penitenza* si riconciliano con Dio e con la Chiesa, la quale coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio, la preghiera (=comunione dei santi); con il sacramento della unzione degli infermi sono raccomandati dalla Chiesa al Signore sofferente e glorificato perché allevi le pene e li salvi e con le loro pene arricchiscono la Chiesa stessa (Gc 5,14-16); con il sacramento dell'*ordine sacro*, alcuni battezzati sono costituiti in nome di Cristo a pascere la Chiesa con la parola e la grazia (At 20,28); con il *matrimonio*, partecipano alla mistica e perenne unione tra Cristo e la sua Chiesa (Ef 5,32), costituiscono essi stessi la chiesa domestica cioè la famiglia, dove raggiungono la santità come coniugi e come genitori, sono i primi maestri della fede dei figli, prolungano nel tempo la società civile e quella ecclesiale.

Il sacerdozio comune è esercitato nella santità con l'esercizio dei sacramenti ecclesiali e del sacrificio, con l'uso della virtù cristiane - teologali e cardinali - e dei *doni o carismi* dello Spirito Santo; i fedeli infine esercitano il loro sacerdozio dinamicamente raggiungendo quella perfezione di santità di cui è perfetto il Padre celeste: "Siate santi, perché io sono santo"; "Siate perfetti come il Padre vostro che è nei cieli è perfetto".

La Chiesa popolo profetico e carismatico (LG 12)

Di capitale importanza è il paragrafo 12 della *Lumen Gentium*: «*Il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità, e coll'offrire a Dio un sacrificio di lode, cioè frutto di labbra acclamanti al nome suo (cfr. Eb 13,15). La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, (cfr. 1 Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando « dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici » mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, e sotto la guida del sacro magistero, il quale permette, se gli si obbedisce fedelmente, di ricevere non più una parola umana, ma veramente la parola di Dio (cfr. 1 Ts 2,13), il popolo di Dio aderisce indefettibilmente alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte (cfr. Gdc 3), con retto giudizio penetra in essa più a fondo e più pienamente l'applica nella vita. Inoltre lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1 Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa secondo quelle parole: "A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio" (1 Cor 12,7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione. Non bisogna però chiedere imprudentemente i doni straordinari, né sperare da essi con presunzione i frutti del lavoro apostolico. Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21)» (LG 12).*

La nota profetica del popolo nuovo di Dio sta essenzialmente nella *testimonianza* (At 1, 8) attraverso tutta la vita di fede, di carità e nella lode perenne. Profeta non è solo colui che predice cose future, ma colui che parla a nome di Dio o parla di Dio = proferire. In virtù dello Spirito Santo "l'unzione dello Spirito" (1Gv 2,20. 27) il quale "vi condurrà alla verità tutta

intera” (Gv 16,13), tutta la Chiesa «*dai Vescovi fino agli ultimi fedeli laici*¹⁵¹» posseggono il **dono dell’infallibilità**, cioè il **senso soprannaturale della fede** - *sensus fidei* - quando consentono in cose di fede e di morale. Senso della fede, che sorretto appunto dallo Spirito Santo e sotto la guida del Magistero della Chiesa, (Mt 28,20) fa accogliere la parola di Dio, aderirvi con fede in modo **indefettibile**, penetrarla sempre di più, applicandola pienamente alla vita. La nota carismatica del popolo di Dio allarga la dinamica dell’azione dello Spirito Santo sulla Chiesa, che «*guida con diversi doni gerarchici e carismatici*» (LG 4; AG 4). Diciamo subito che tra **carisma e ministero** in genere non esiste una precisa distinzione di significato; entrambi poi non sono nel Nuovo Testamento in contrapposizione, essendo egualmente doni dello Spirito.

I carismi - da χάρις dono - sono appunto doni o attitudini mobili, suscitati dallo Spirito Santo per il servizio della comunità;

I ministeri, gerarchici o meno, - da διακονία = servizio - sono un servizio di natura stabile, istituzionali o meno, nella Chiesa «*vivificando lo Spirito, come loro anima, le istituzioni ecclesiastiche ed infondono nel cuore dei fedeli quello spirito per la propria missione, da cui era stato spinto Gesù*¹⁵²» (AG 4). Direi che non esiste un carisma che non sia in funzione di un servizio, non esiste un ministero che non sia radicalmente un carisma. La Chiesa, diciamo subito, non è né puramente carismatica, né puramente istituzionale.

La Chiesa comunità carismatica. Pluralità di carismi (LG 12b)

I **carismi** costituiscono la dinamica della Chiesa come **comunione**. Negli Atti degli Apostoli sono quei segni con i quali lo Spirito Santo accompagna la predicazione del Vangelo: miracoli delle lingue, profezia, poteri taumaturgici. Paolo testimone fedele e teologo dei carismi (1Cor 12,1-10; 14; Ef 4,11; Rom 12,6-8; 1Tess 5,12. 19-21), fa derivare dall’unità trinitaria le diversità di carismi e servizi nella Chiesa: “*C’è bensì diversità di ministeri, ma è il medesimo Signore; c’è diversità di operazioni, ma è il medesimo Dio che opera tutto in tutti*” (1Cor 12,4-6). E iniziando, subito dopo, a parlare dei carismi, come manifestazione dello Spirito, afferma: “*La manifestazione dello Spirito è data a ciascuno per l’utilità comune*” (1Cor 12, 7). Riferendosi direttamente ai carismi, che hanno origine dall’unico Spirito, articola l’esposizione accennando in primo luogo a:

a. persone carismatiche: apostoli, profeti, dottori (1Cor 12,28.30); apostoli, profeti, evangelisti, pastori, dottori (Ef 4,11), ma tale tipo di indicazioni fa pensare più a dei **ministeri stabili** che a doni mobili dello Spirito Santo;

b. attività carismatiche:

- **parole o discorsi di sapienza:** si tratterebbe di particolari illuminazioni per penetrare i misteri di Dio; sarebbe la “sapienza mistero” riservata ai perfetti.

- **parole o discorsi di scienza e conoscenza:** si tratterebbe di particolare perizia nell’illustrare, anche con analogie desunte dall’esperienza e dalla conoscenza umana la verità del cristianesimo; doveva essere il carisma abituale del maestro.

- **la fede**, non in senso tecnico di adesione, ma la convinzione profonda che Dio può fare, se necessario, anche i miracoli: la fede dei santi.

- **carismi di guarigioni**, cioè miracoli riguardanti il corpo.

- **operazioni di miracoli**, ogni sorta di prodigi in campo fisico.

- **profezia**, non solo come predizione di cose future (At 21,10), ma più ordinariamente discorsi di edificazione, esortazione, consolazione (cfr. 1Cor 14,1 ss.). I profeti ed il profetismo ebbero molto risalto nella Chiesa primitiva

- **discernimento degli spiriti**, del quale erano in possesso specie i capi delle comunità per il discernimento dei veri e falsi profeti e fedeli.

¹⁵¹ AGOSTINO d’IPPONA, *De Praedestinatione Sanctorum* 14, 27 in PL 44. 980

¹⁵² AGOSTINO d’IPPONA, *Sermone* 267,4 in PL 38,1231

- **la glossolalia**, il parlare molte lingue; forse molti di questi carismatici erano nella Chiesa di Corinto.
- **l'interpretazione delle lingue**.
- **i doni di assistenza**.
- **i doni di governo**.

Nella Lettera ai Romani (12,6-8) Paolo aggiunge ai già ricordati la profezia, il servizio, l'insegnamento, l'esortazione, la distribuzione, la presidenza (con diligenza), gli esercizi di misericordia. Da notare che l'elenco paolino si riferisce all'esperienza delle diverse chiese locali; in genere Paolo inserisce il discorso dei carismi nel quadro dell'assemblea liturgica. **L'unico Spirito è all'origine, la Trinità ne è il fondamento**. La varietà dei carismi dimostra la ricchezza della Chiesa, corpo mistico animato dallo Spirito, né deve nuocere all'unità della Chiesa, perché unico è lo Spirito, ma piuttosto servire all'edificazione della comunità (1Cor 14,12), come l'esercizio della profezia, dice Paolo ai Corinti, "sia per edificare" (1Cor 14,26). Il **criterio è la carità**, che è la "via più eccellente" (1Cor 13).

Se la «*riscoperta dei carismi è una riscoperta dell'ecclesiologia specificatamente - io direi precipuamente - paolina*¹⁵³», Paolo, come abbiamo veduto, dà ad essi un significato ampio che abbraccia anche i ministeri stabili ed istituzionali e persino la virtù più grande della carità e non oppone mai, come abbiamo accennato, carismi ad istituzioni, una Chiesa carismatica (Lettera ai Corinzi) ad una Chiesa gerarchica ed istituzionale (Lettere pastorali a Timoteo e Tito), come vuole far credere Hans Küng¹⁵⁴. C'è da notare invece un diverso atteggiamento dell'Apostolo nel caso delle due Chiese: di Corinto, dove un carismatico esagerato, specie dei profeti, trova nel senso pastorale di Paolo il bisogno di un intervento per frenare l'esuberanza e la frenesia, e ammonire a non bloccarsi solo ad alcuni carismi, ma di arricchirsi a diversità di esperienze; la Chiesa di Tessalonica, dove vede il rischio che si spenga il fervore, il richiamo inverso ad andare avanti, a non aver paura: "Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, ritenete ciò che è buono" (1 Tess 5, 19-21).

È da rilevare nella riflessione teologica un graduale sviluppo. L'antica teologia riteneva che i carismi erano **privilegi** particolari della Chiesa apostolica e primitiva, che secondo la riflessione ortodossa e protestante sono cessati dopo i primi due o tre secoli; secondo invece la riflessione cattolica sopravvivono ancora sporadicamente in alcune persone della Chiesa. I doni dello Spirito Santo non farebbero parte dell'essenza della Chiesa, la quale, dicono, non è carismatica ma istituzionale e gerarchica fondata sugli apostoli e la loro autorità.

Pio XII nella *Mystici Corporis* (29 giugno 1943) afferma: «*L'organica struttura della Chiesa non è costituita da soli gradi della gerarchia e ad essi limitata, oppure, come ritiene una opposta sentenza, consta di 'persone carismatiche', benché cristiani forniti di 'doni meravigliosi' non manchino mai nella Chiesa*». Come si vede, la dottrina della *Mystici Corporis* si ferma ancora ai carismi come *doni straordinari* di alcune persone, anche se nell'ambito della Chiesa, e rimane nella Chiesa della contrapposizione fra carismi ed istituzioni. Il **Vaticano II** va oltre, non limita i doni spirituali ai «*doni prodigiosi*», conferiti ad alcuni eletti, ma afferma semplicemente che «*lo Spirito Santo istruisce e dirige la sua Chiesa con diversi doni gerarchici e carismatici*» (LG 4; AG 4) e nell'insieme di molteplici testi e precipuamente (LG 12b), rifacendosi ai testi paolini sopra citati (1Cor 12,1-40; 14; Ef 4, 1; Rom 12, 6-8; 1Tess 5, 12.19-21) ci dà in sintesi questa dottrina:

1) i carismi sono **grazie o doni speciali** dello Spirito Santo distinti ma non opposti ai sacramenti e ai ministeri; fanno parte dell'essenza della Chiesa, che è pertanto tutta

¹⁵³ KUNG H., *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, pag. 205

¹⁵⁴ KUNG H., o.c., pagg. 216-231

carismatica, come tutta ministeriale.

2) li distribuisce lo Spirito Santo come e quando a Lui piace.

3) li dona a tutti, di ogni ordine: lo Spirito Santo non è clericale, antifemminista, razzista, etc.

4) con la finalità di rendere atti coloro che li possiedono ad assumere varie opere e uffici utili alla Chiesa che è comunione.

5) sono straordinari come miracoli, visioni, profezie, etc., o semplici e comuni.

6) devono essere accolti da tutti con gratitudine.

7) il giudizio sulla loro genuinità e ordinato uso, spetta all'Autorità ecclesiastica, che non deve estinguere lo Spirito, ma esaminare tutto e ritenere ciò che è buono. LG 12b parla del giudizio dei pastori sui doni straordinari, l'*Apostolicam Actuositatem* riferisce tale giudizio ai doni semplici e comuni (AA. 3).

La dottrina biblica - specialmente in Paolo - e la fiducia del Vaticano II sui carismi e la loro varietà, sulla carità come principio di tutta la vita della Chiesa, la natura sacramentale della Chiesa stessa, devono far vedere meglio il carisma generale della Chiesa, come ***dono offerto da Dio all'umanità***. C'è da pensare che i carismi di oggi non devono riferirsi solo a persone, ma a momenti storici, a movimenti all'interno e all'esterno della Chiesa cattolica, come l'Ecumenismo, a fermenti collettivi, alla nuova forma di vita religiosa comunitaria ecclesiale o laicale, ai nuovi gruppi di spiritualità familiare, professionale, etc. Il criterio rimanga sempre l'unità e la carità nella Chiesa che lo Spirito Santo anima spesso in modo imprevedibile, donandole per i tempi nostri chissà quanti e quali ulteriori carismi! Il criterio sulla genuinità e ordinato uso del carisma, riservato all'autorità ecclesiastica, non è né la paura, né la presunzione, ma la prudenza e la fiducia nello Spirito Santo che feconda la Chiesa. *“E lo Spirito non si deve estinguere”* (1 Tess 5, 19).

La chiesa popolo regale

Da Gesù, costituito Signore dal Padre con la risurrezione (At. 2, 36), di una signoria e regalità spirituale non temporale *“il mio regno non è di questo mondo”* (Gv 19,33-37), raggiungiamo la signoria e la regalità del suo Corpo mistico che è la Chiesa: *“Voi però - afferma san Pietro- siete stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo acquistato, per annunziare la grandezza di Colui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce ammirabile”* (1Pt 2,9). Mons. E. Bartoletti così delinea la funzione regale nella Chiesa: *«Essa si risolve nel compito di inserirsi nelle cose, non per dominarle, ma per servirle, non per piegarle a sé, ma per lasciarle nel loro autentico e naturale alveo, e riportarle al servizio di Dio attraverso il servizio degli uomini... La Chiesa ha il dovere, che può anche dirsi diritto, di vivere nel mondo, di testimoniare se stessa nel mondo, di testimoniare non a parole, ma concretamente la Signoria di Cristo, una signoria che, come si è detto, non tenda a snaturare le cose... ma a far sì che tutta la realtà, pur obbedendo alle proprie leggi interne,... entri tuttavia nel cammino della storia che ha il solo punto di convergenza nel Cristo glorioso, finché Dio sia tutto in tutti (1Cor 15,28)¹⁵⁵».*

Universalità del popolo di Dio - La chiesa realtà ecumenica

Tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio, il quale pur restando uno ed unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli; in mezzo ad essi è radicato, per il fatto che vi raccoglie i suoi membri non per un regno temporale, ma celeste. Questo ***regno-chiesa*** che è costituito come mistero ed organismo visibile, come Corpo mistico ed organi gerarchici, Chiesa terrestre e Chiesa ***già*** in possesso dei beni celesti, anche se ***non ancora*** in condizione definitiva *«una, santa, cattolica, apostolica, in questo costituita e organizzata*

¹⁵⁵ BARTOLETTI E., *La Chiesa locale*, ed. AVE, Roma 1980, pag. 216

come società, sussiste -l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII afferma l'adeguazione perfetta con l'espressione è la Chiesa cattolica- nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» (LG 8b).

Il Decreto sull'ecumenismo riprende: «Inoltre tra gli elementi o beni, dal complesso dei quali la stessa cattolica chiesa è edificata e vivificata, alcuni anzi parecchi e segnalati, possono trovarsi fuori dai confini visibili della Chiesa cattolica, come la parola di Dio scritta, la grazia, la fede, la speranza, la carità, l'accettazione di Gesù Cristo, Figlio di Dio e salvatore del mondo, i sacramenti, doni dello Spirito Santo, e altri elementi, anche esteriori e visibili come per esempio i ministeri, etc. Tutte queste cose, le quali provengono da Cristo ed a Lui conducono, giustamente appartengono all'unica Chiesa di Cristo» (UR 3 b).

I due testi sopra citati del **Concilio Vaticano II** costituiscono come la base dei principi cattolici dell'ecumenismo «quell'insieme di attività e iniziative, che a seconda delle varie necessità della Chiesa e opportunità dei tempi sono suscitati e ordinati a promuovere l'unità dei cristiani» (UR 4 b), anche oggi il concetto di ecumenismo si amplia a esprimere la ricerca di un dialogo da parte della Chiesa cattolica non solo all'interno del mondo cristiano, quanto anche al di fuori. È un arricchimento della teologia dei membri della Chiesa e della appartenenza ad essa.

Ecco l'*escalation* nella **dottrina del Vaticano II circa l'appartenenza alla Chiesa:**

a) gli **incorporati** sono i fedeli cattolici, i quali come incorporati alla Chiesa, vi partecipano attraverso i vincoli interni - fede, sacramenti, grazia, doni dello Spirito Santo - e quelli esterni - l'organizzazione, Vescovo e Papa - corpo ed anima.

b) i **congiunti**, cioè i cristiani, non cattolici: ortodossi e protestanti con i quali non esiste una piena comunione, anche se si condividono molti elementi, come abbiamo accennato. In virtù di tali elementi essi sono appellati dal Concilio *Chiese, Comunità Ecclesiali* delle quali lo Spirito Santo si serve come strumento di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza di grazia e di verità, che è stata affidata alla Chiesa Cattolica (UR 3 c, d, e).

c) gli **ordinati**, sono tutti coloro che sono al di là dell'area cristiana, come gli Ebrei, il popolo della promessa, da cui è venuto Cristo secondo la carne, e i Musulmani, adoratori dell'unico Dio, provvidente e misericordioso, sulla scia della fede di Abramo, nonché tutti gli altri appartenenti alle grandi religioni orientali, alle religioni naturalistiche. Nella ricerca di Dio attraverso i loro riti, la loro cultura, attraverso la rettitudine della loro natura sono certamente aiutati dalla grazia divina. «Tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, afferma il Concilio, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da Colui che illumina ogni uomo che viene in questo mondo» (LG 16 a,b).

La Chiesa comunità ministeriale

Il **Concilio Vaticano II**, nella Costituzione Dogmatica ***Lumen Gentium*** al cap. III, sulla costituzione gerarchica della Chiesa, afferma: «Cristo Signore per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio, ha stabilito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il Corpo» (LG. 18a). Parlando dello Spirito Santo aveva precedentemente affermato: «Lo Spirito Santo guida la Chiesa per tutta intera la verità (Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, l'abbellisce dei suoi frutti» (LG 4). Entrambi, dunque, **carismi e ministeri**, sono in funzione dell'unità e fecondità del Corpo Mistico e Popolo di Dio, che è la Chiesa, di cui lo Spirito Santo è l'anima. Essendo essa *da Cristo e di Cristo* come "suo corpo e sua pienezza" (Ef 1,23), proprio attraverso i carismi e i ministeri, Gesù Cristo viene reso presente in Lei -per mezzo dello Spirito- come suo servo e ministero: "Il Figlio dell'Uomo è venuto non per

*essere servito, ma per servire -διακονειν- e dare la sua vita in riscatto per molti” (Mc 10,45; Mt 20,28). Come l’antico Israele era tutto ministeriale nel suo insieme o per i suoi capi, così il nuovo Israele, in Gesù Cristo, è ministeriale nel suo insieme e per i suoi ministri: “Ci consideri ogni uomo ministri di Cristo o amministratori dei misteri di Dio” (1Cor 4,1). **Tutta ministeriale perciò la Chiesa, come tutta carismatica.***

L’esposizione della dottrina della Chiesa cattolica come emerge dal Vaticano II permette uno sguardo al campo dell’*ecumenismo*, cioè dei rapporti fra le tre denominazioni cristiane: **cattolici, evangelici e ortodossi**, all’interno dei quali esiste a questo proposito un consenso sul fatto dei ministri, anche se rimane diversità sul modo della loro origine e del loro esercizio. La Chiesa, «*come sacramento, cioè come segno e strumento in Cristo del mistero unitario*» (LG 1) ha un aspetto anche sociale e il suo potere - potere sacro o gerarchico - direttamente ed immediatamente, da Dio su persona designata (il collegio apostolico). In questo senso la Chiesa non è una democrazia, dove il potere viene sempre da Dio - ogni potere è da Dio - ma sono gli uomini che ne scelgono, con i mezzi legittimi, i soggetti e il modo o forme di gestirlo.

I ministeri della Chiesa: dal collegio apostolico... (collegialità apostolica) LG 19

Gesù Cristo elegge (Lc 6,13-16), forma, invia i dodici apostoli. **Dodici** sta ad indicare una *realtà simbolica* per indicare l’universalità del nuovo popolo di Dio: come le dodici tribù di Israele sono il segno dell’universalità dell’antico popolo. **Apostoli**: da αποστειλλω, *apostello*, invio, inviati, messi, mandati così come Gesù Cristo è mandato dal Padre. Inviati, dunque, con una missione comune a tutti: infallibile, universale, perpetua (Mt 10,1-42; 18,18; 28,18-20; Mc 16,15); consacrati in Spirito Santo (Gv 20,21-23; At 1,8; 2,1) ma con uno speciale riguardo a Pietro.

Pietro appare il primo dei chiamati (Mc 1,16; Mt 4,18; Lc 5,3-10): il primo nell’elenco dei prescelti (Mc 3,16; Mt 10,2; Lc 6,14; At 1,13). A lui viene cambiato il nome di Simone di Giovanni in “*roccia*” e l’aspetto biblico del cambio del nome: Abram in Abramo (Gn 17,4), Giacobbe in Israele (Gn 12,29) accenna ad una missione specifica. Gesù Cristo promette all’apostolo Pietro delle prerogative che la comunità di Matteo sottolinea (Mt 16,18) sopra una confessione di fede (Mc 8,9; Mt 16,16) dello stesso apostolo, analoga a quella dopo la moltiplicazione dei pani e la promessa dell’eucarestia: “*Da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna... Tu sei il Santo di Dio*” (Gv 6,68-69). Le prerogative personali di Pietro, riconosciute anche da O. Cullmann, secondo l’interpretazione cattolica mettono in relazione il destinatario con la Chiesa che Gesù Cristo stava realizzando e sono espresse attraverso una triplice analogia:

1) di Pietro fondamento: “*Tu sei Pietro e su questa pietra (che sei tu) fonderò la mia Chiesa*” (Mt 16,18);

2) di Pietro che ne detiene le chiavi (v. 19), espressione questa che nella cultura pagana e biblica ha un particolare significato di autorevolezza;

3) di Pietro che dovrà “*sciogliere e legare*”, espressione questa che ricalca un grave impegno sancito da Dio, ora riferito al solo Pietro e personalmente a lui (Mt 16,19), successivamente riferito a tutti gli altri apostoli (Mt 18,18).

Tali prerogative personali non hanno nulla a che fare con la **dignità personale** del medesimo apostolo, meritevole senz’altro di biasimo da parte di Cristo (Mc 8,33; Mt 16,23; Mc 16,30; Mt 26,34; Gv 22,64; Lc 22,34). Cristo prega per la fede di Pietro, perché non gli venga meno, cioè sia confermato in essa, nella quale, a suo tempo, dovrà confermare i fratelli, che non sono certo soltanto gli apostoli: “*Tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli*” (Lc 22,32). Dopo la risurrezione, Pietro è il primo degli apostoli cui Cristo appare (Lc 24,34; 1Cor 15,5) ed a lui il Maestro affida la guida sulla totalità del suo gregge, espressa con l’analogia delle pecore e degli agnelli, come riferisce la tradizione di Giovanni: “*Pasci i miei*

agnelli, pasci le mie pecorelle” (Gv 21,15-18). Anche i termini usati in greco βοσκειν, *boschein* = nutrire e ποιμαίνειν, *poimanein* = condurre al pascolo, pascolare, governare hanno il loro valore analogico in riferimento a Cristo buon Pastore (Gv 10,1-8). Su questi testi, la tradizione cristiana, fino all’XI secolo in Oriente e fino al XVI secolo in Occidente, ha riconosciuto il fondamento biblico di quel **primato**, di vigilanza - επισχοπη, *episkopé* - che la Chiesa cattolica ha confermato con il dogma definito solennemente nel Concilio Vaticano I (1870) (DS 55).

... *al collegio dei Vescovi (collegialità episcopale) attraverso la sua successione (LG 20)*

«*La missione divina, affidata da Cristo agli Apostoli, durerà fino alla fine dei secoli (Mt 28,20), poiché il Vangelo che essi devono predicare è per la Chiesa il principio di tutta la sua vita di ogni tempo. Per questo gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di costituirsi dei successori*» (LG 20). **Successione** è dunque la parola chiave ed è la realtà in vista della quale la Chiesa si dice ed è **apostolica** nella dottrina e nella vita e perché attaccandosi agli apostoli arriva a Cristo, dal quale è stata inviata per sempre: “*Come il Padre ha mandato me, così Io mando voi*” e “*mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra...andate dunque e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*” (Mt 28,19-20; Mc 16,14). Universalità di tempo (per tutti i secoli), di spazio (il mondo delle nazioni), di persone (tutte le genti), perennità, indefettibilità e infallibilità (Mt 28,28: *io sono con voi tutti i giorni fino alla fine dei secoli*) in forza di quella successione.

Costituzione originaria della Chiesa

La natura della Chiesa voluta da Gesù è **insieme gerarchica e ministeriale**: gerarchica perché l’autorità nasce dall’alto, da una vocazione santa donata da Dio e indicata dalla Chiesa stessa come autorevole punto di riferimento per guidare la comunità sulla via di Cristo. Anche quello dei pastori è un ministero, ma ordinato e dunque discendente dall’alto e consacrato da Dio per dare forza e orientamento a tutti gli altri ministeri.

Dagli Atti degli Apostoli e dall’insieme degli scritti apostolici si può ricavare il processo costitutivo della Chiesa, che la fisserà nella sua **tradizione**. All’inizio troviamo una **comunità di fedeli con gli Apostoli** (At 1 ss.). Successivamente una *comunità di fedeli con gli Apostoli e vari collaboratori*: **diaconi** (At 6,2-6; Fil 1,1; 1Tim 3,8; 3,13), **presbiteri e vescovi** (At 20,17-18; Fil 1,1). Questi ultimi, indifferentemente, chiamati appunto presbiteri e vescovi: “*Da Mileto (Paolo) mandò subito a chiamare ad Efeso gli anziani (presbiteri) della Chiesa e disse loro... vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue*” (At 20,17. 28). Alcuni di essi, ad esempio Giacomo a Gerusalemme, Timoteo ad Efeso, Tito a Creta hanno note e poteri apostolici: agiscono infatti come individui (mentre i presbiteri agiscono in gruppo); presiedono una comunità: “*ti ho lasciato a Creta*” (Tt 1,5); esercitano il ministero della riconciliazione con gli Apostoli: “*Cristo dette a noi il ministero della riconciliazione...*” (2Cor 5,18-20); impongono le mani ed organizzano la gerarchia della Chiesa: “*Ti ho lasciato a Creta, perché regolassi ciò che rimane da fare e perché stabilissi presbiteri in ogni città* (Tt 1, 5) “*non aver fretta di imporre le mani ad alcuno*” (1Tim 5,22); 5) sono predicatori, custodi e difensori vigili del deposito della rivelazione, istruttori di altre persone idonee: “*Ordina questo ed insegna*” (1Tim 4,11) e “*quanto hai udito da me, confidalo ad amici fidati, capaci di insegnarlo ad altri*” (2Tim 2,2) “*insisti a tempo e fuori tempo...*” (ivi 4,2 ss.); portano a compimento l’opera apostolica (Tt 1,5); presiedono l’Eucarestia e la comunità locale; ricevono il potere apostolico attraverso l’imposizione delle

mani e il carisma dello Spirito Santo: “*Non trascurare il dono spirituale (carisma) che è in te e che ti è stato conferito per indicazione di profeti e con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri*” (1Tim 4,14), “*ti ricordo di ravvivare il dono di Dio, che è in te per l'imposizione delle mie mani*” (2Tim 1,6); 9) hanno il mandato degli Apostoli che «*quando loro fossero morti, altri uomini 'esimi' subentrassero al loro posto*»¹⁵⁶».

Alla fine del **primo secolo**, troviamo infine, una **comunità di fedeli con il vescovo e i suoi collaboratori: diaconi e presbiteri**. Solo all'inizio del secondo secolo i collaboratori apostolici, gli uomini *esimi* ed i loro successori, con dignità e poteri apostolici, avranno esplicitamente anche il nome di **vescovi**. «*Praticate una sola Eucarestia; una sola infatti è la carne del Signore, uno solo è il calice nell'unità del sangue di Lui, uno solo è l'altare, come vi è un solo vescovo, insieme con i presbiteri ed i diaconi*»¹⁵⁷. Dei vescovi, a capo delle Chiese locali, dirà Ireneo, il Padre della dottrina sulla tradizione: «*Per mezzo di coloro che gli Apostoli costituirono vescovi e dei loro successori fino a noi, la tradizione è manifestata e custodita*»¹⁵⁸. Così conclude il Vaticano II: «*Perciò il Santo Concilio insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli Apostoli, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, pastori o ministri del governo della Chiesa*» (LG 20).

All'inizio del **secondo secolo** abbiamo già delineata la **costituzione dei ministeri** all'interno delle chiese locali: il **vescovo**, con un nome che corrisponde ormai a quello di oggi, **il collegio dei presbiteri, i diaconi** con funzioni non tutte ben determinabili; tutti intorno al Vescovo, in comunione di carità ed anche disciplinare, poiché «*niente senza il vescovo*» (Ignazio d'Antiochia). Le testimonianze dei *Padri Apostolici* sono particolarmente eloquenti. Vale la pena sottolineare soprattutto quella di *Ignazio d'Antiochia*, il padre della dottrina della chiesa locale e del vescovo monarchico, il quale giunge a elaborare una visione della chiesa, che richiama da vicino alcune espressioni della *Lettera ai Corinti* di Clemente Romano. «*E' bene per voi*” - scrive ai cristiani di Efeso - *procedere insieme d'accordo col pensiero del vescovo, cosa che già fate. Infatti il vostro collegio dei presbiteri, giustamente famoso, degno di Dio, è così armonicamente unito al vescovo come le corde alla cetra. Per questo nella vostra concordia e nel vostro amore sinfonico Gesù Cristo è cantato. E così voi, ad uno ad uno, diventate coro, affinché nella sinfonia della concordia, dopo aver preso il tono di Dio nell'unità, cantiate a una sola voce*»¹⁵⁹. E dopo aver raccomandato agli Smirnesi di non «*intraprendere nulla di ciò che riguarda la Chiesa senza il vescovo*» confida a Policarpo: «*Io offro la mia vita per quelli che sono sottomessi al vescovo, ai presbiteri e ai diaconi. Possa io con loro avere parte con Dio. Lavorate insieme gli uni per gli altri, lottate insieme, correte insieme, soffrite insieme, dormite e vegliate insieme come amministratori di Dio, suoi assessori e servi. Cercate di piacere a Colui per il quale militate e dal quale ricevete la mercede. Nessuno di voi sia trovato disertore. Il vostro battesimo rimanga come uno scudo, la fede come un elmo, la carità come una lancia, la pazienza come un'armatura*»¹⁶⁰.

Complessivamente si può cogliere nelle Lettere di Ignazio una sorta di dialettica costante e feconda tra due aspetti caratteristici della vita cristiana: da una parte la **struttura gerarchica** della comunità ecclesiale, e dall'altra **l'unità fondamentale che lega fra loro tutti i fedeli in Cristo**. Di conseguenza, i ruoli non si possono contrapporre. Al contrario, l'insistenza sulla comunione dei credenti tra loro e con i propri pastori è continuamente riformulata attraverso eloquenti immagini e analogie: la cetra, le corde, l'intonazione, il concerto, la sinfonia.

¹⁵⁶ CLEMENTE ROMANO, Lettera ai Corinti 44, 2

¹⁵⁷ IGNAZIO D'ANTIOCHIA, Lettera alla Chiesa di Filadelfia, 1,1

¹⁵⁸ IRENEO DI LIONE, Contro le eresie, 2,2; 3.1.

¹⁵⁹ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, Lettera agli Efesini, 4,1-2

¹⁶⁰ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, Lettera a Policarpo di Smirne, 6,1

È evidente la responsabilità peculiare dei vescovi, dei presbiteri e dei diaconi nell'edificazione della comunità. Vale anzitutto per loro l'invito all'amore e all'unità. «*Siate una cosa sola*», scrive Ignazio ai Magnesii, riprendendo la preghiera di Gesù nell'Ultima Cena, «*un'unica supplica, un'unica mente, un'unica speranza nell'amore... Accorrete tutti a Gesù Cristo come all'unico tempio di Dio, come all'unico altare: egli è uno, e procedendo dall'unico Padre, è rimasto a Lui unito, e a Lui è ritornato nell'unità*¹⁶¹». Ignazio, per primo nella letteratura cristiana, attribuisce alla Chiesa l'aggettivo **cattolica**, cioè universale: «*Dove è Gesù Cristo*», egli afferma, «*lì è la Chiesa cattolica*¹⁶²». E proprio nel servizio di unità alla Chiesa cattolica, la comunità cristiana di Roma esercita una sorta di primato nell'amore: «*In Roma essa presiede degna di Dio, venerabile, degna di essere chiamata beata... Presiede alla carità, che ha la legge di Cristo e porta il nome del Padre*¹⁶³».

Ignazio è veramente il dottore dell'unità: unità di Dio e unità di Cristo (a dispetto delle varie eresie che iniziavano a circolare e dividevano l'uomo e Dio in Cristo), unità della Chiesa, unità dei fedeli «*nella fede e nella carità, delle quali non vi è nulla di più eccellente*¹⁶⁴». In definitiva, il realismo di Ignazio invita i fedeli di ieri e di oggi, invita noi tutti a una sintesi progressiva tra **configurazione a Cristo** (unione con Lui, vita in Lui) e **dedizione alla sua Chiesa** (unità con il Vescovo, servizio generoso alla comunità e al mondo). Insomma, occorre pervenire a una sintesi tra comunione della Chiesa all'interno di sé e missione-proclamazione del Vangelo per gli altri, fino a che attraverso una dimensione parli l'altra, e i credenti siano sempre più «*nel possesso di quello spirito indiviso, che è Gesù Cristo stesso*¹⁶⁵». Significativo è l'augurio che conclude la lettera di Ignazio ai cristiani di Tralli: «*Amatevi l'un l'altro con cuore non diviso. Il mio spirito si offre in sacrificio per voi, non solo ora, ma anche quando avrà raggiunto Dio... In Cristo possiate essere trovati senza macchia*¹⁶⁶».

Il duplice modo della successione: comunitaria negli apostoli, personale in Pietro

Gli Apostoli, essendo all'origine della Chiesa, la fondano in tutto il mondo, in base al mandato di Gesù Cristo (Mt 28; Mc 16), con autorità personale, infallibile. I Vescovi subentrano in una Chiesa già fondata in una parte della quale - Chiesa locale - come singoli, esercitano, in nome di Gesù Cristo, il loro servizio con autorità e magistero autentico; insieme, come collegio di Vescovi, esercitano su tutto il mondo autorità infallibile. Pertanto è **il collegio dei vescovi che succede al collegio degli apostoli, non il singolo vescovo al singolo apostolo** (LG 22).

Il **mondo ortodosso** è più sulla linea della **successione personale** che, per la tradizione cattolico-romana, si ha solo nel Vescovo di Roma; tale modo di successione personale di Pietro è richiesto non tanto dalla funzione di Vescovo di Roma in sé, quanto perché a quella Chiesa sarebbero annesse le prerogative **petrine**, già riscontrate nella Sacra Scrittura; alle quali anche lo stesso Vescovo di Roma dopo Pietro succedrebbe. La teologia parla nei riguardi di Pietro di una **giurisdizione** (επισκοπή = vigilanza) e **infallibilità personale** in quanto Vescovo di Roma, che appunto si trasmetterebbe nel successore; colui che succede a Pietro, come Vescovo di Roma, gli succede anche come Capo della Chiesa Universale.

¹⁶¹ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesii*, 7,1-2

¹⁶² IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera agli Smirnesi*, 8,2

¹⁶³ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera ai Romani*, prologo

¹⁶⁴ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera agli Smirnesi*, 6,1

¹⁶⁵ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesii*, 7,1-2

¹⁶⁶ IGNAZIO d'ANTIOCHIA, *Lettera ai Tralliani*, 13,1

L'emergente figura di Pietro negli Atti degli Apostoli e nella Tradizione

Gli Atti degli Apostoli, nella prima parte, potrebbero chiamarsi il **vangelo di Pietro** tanto emerge la sua figura:

- propone il fatto e le modalità dell'elezione di Mattia in luogo di Giuda (At 1,16-21), nel Cenacolo di Gerusalemme;
- prende per primo la parola il giorno di Pentecoste, per annunciare la vera risurrezione e la necessità della fede e del battesimo per la salvezza (At 2,14-40);
- guarisce lo storpio alla *Porta Bella* del Tempio di Gerusalemme (At 3,1);
- difende di fronte al Sinedrio la professione di fede e l'urgenza della predicazione apostolica: *“Non possiamo non parlare... È meglio obbedire a Dio, piuttosto che agli uomini: l'unica salvezza è Cristo”* (At 4,15. 32);
- condanna i coniugi Anania e Saffira perché spergiuri allo Spirito Santo (At 5,3 ss.);
- viene inviato, insieme a Giovanni, in Samaria e dona il sacramento dello Spirito (Cresima) ai Samaritani che avevano già il battesimo (At 8,14);
- condanna Simon Mago, appunto per la sua simonia (At 8,9-13);
- visita la Chiesa della Palestina (At 9,31 ss.);
- accoglie il centurione romano Cornelio nella Chiesa e lo battezza: *“Dio non ha preferenze di persona”* (At 10);
- al Concilio Apostolico di Gerusalemme (anno 49) decreta la necessità del solo battesimo per essere cristiani, non della circoncisione ebraica o dei riti pagani (At 15,7. 9);
- è visitato da Paolo, che lo interPELLa (At 1,18-19): *ιστορεςσαι, istoresai* = interpellare, esplorare qualcuno importante, di persona. Anche se poi da questi 'ripreso' per una prassi non coerente nei riguardi dei giudaizzanti (il cosiddetto *conflitto di Antiochia*).

Pietro a Roma «onde Cristo è romano» - Primato

Dopo questo momento, un certo silenzio su Pietro nella Chiesa di Gerusalemme ed un suo ritrovarsi *“altrove”* (At 12,17). Quest'altrove sarebbe Roma, dove, dopo una prima visita, vi sarebbe ritornato a dimorare per 25 anni. Ormai più nessuno dubita della presenza di Pietro a Roma, dove ha esercitato il **ministero episcopale**, e dove è morto martire nella persecuzione neroniana, nell'autunno del 64, decennale dell'Impero. Oltre ad accenni in opere scritte, sarebbero gli stessi sassi a parlare, i graffiti, cioè che si ritrovano nella sottostante sala platonica della Basilica di S. Sebastiano, in Via Appia Antica, e sotto l'attuale Basilica di S. Pietro, negli *horta neroniana*. Questi denotano un culto vivissimo verso le spoglie di Pietro, come del resto per quelle di Paolo. Pietro, morendo a Roma, ha trasmesso -separata dal sangue- a quella cattedra di Roma, la sua prerogativa di primato e questa *επισκοπη* rimane per sempre: *“Su questa pietra, che sei tu, edificherò la mia Chiesa e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa”* (Mt 16,18). *“Pasci i miei agnelli, le mie pecorelle”* (Gv 21,15). Dunque, colui che di fatto -attraverso l'ordinario metodo giuridico- succede a Pietro come Vescovo di Roma, succede a Lui anche come **«episcopus ecclesiae universalis»** (DS 3058-3064 LG 18b; 20c; 22b; 23a).

Riconoscimento storico-teologico

Attraverso **la storia** esistono interventi di Roma nelle altre Chiese periferiche, come a Corinto, dove si trattava di riportare l'unità e l'armonia fra presbiteri giovani ed anziani (Lettera di Clemente, Vescovo di Roma, a Corinto a. 96 = finestra aperta sul primato del Vescovo di Roma). Tali interventi sono spontanei, non richiesti. Esistono poi appelli a Roma delle altre Chiese: per dirimere questioni liturgiche e teologiche per la controversia sul giorno della celebrazione della Pasqua che sembrò dividere l'Occidente (Roma) dall'Oriente, sotto Papa Vittore, intermediario di Ireneo, vescovo di Lione (anno 189-198). Le controversie per il

battesimo o meno per coloro che ritornavano dalla eresia, sotto il Papa Stefano (257-258) in polemica con Cipriano di Cartagine, poi morto martire quest'ultimo nel 258.

Sul piano poi **dottrinale e teologico** occorre notare che la Chiesa di Roma presiede, appunto dal luogo di quella città, alla carità, all'agape: «*L'agape è la comunione della Chiesa fra le chiese*» (Ignazio di Antiochia *Lettera ai Romani* 107-108); la cattedra di Roma è centro dell'ortodossia e da sola criterio di vera tradizione apostolica (Ireneo, *Adversus Haereses* 202-203: "...con essa è necessario che convenga ogni altra Chiesa").

In conclusione la Chiesa di Roma, via obbligata per l'unità della Chiesa universale, nella fede e nella carità (αγάπη). Fin dall'antichità i Concili Ecumenici - fino al Vaticano I (1870), che lo ha definito come dogma di fede - hanno riconosciuto l'επισκοπη, il Primato del Vescovo di Roma (DS 3050 - 3055). Nel campo ecumenico, questo punto del primato di Roma, è il più controverso tra Oriente ed Occidente, almeno nella forma nella quale viene presentato dalla definizione del Vaticano I e lo stesso avviene anche per quanto riguarda la Comunione anglicana e le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma¹⁶⁷.

L'episcopato, pienezza del sacramento dell'Ordine

«*Insegna il Concilio - così l'affermazione del Vaticano II, da apparire quasi una definizione dogmatica - che con la consacrazione Episcopale viene conferita la pienezza del Sacramento dell'Ordine*» (LG 21b; Cfr Trento, DS 1777). Il Vescovo è sacramento, cioè segno vivo e pieno, di Cristo capo, profeta, sacerdote, servo. Tale segno sacramentale e l'Ordine che viene conferito per l'infusione dello Spirito Santo e l'imposizione delle mani.

- per gli Apostoli "ricevete lo Spirito Santo" (Gv 20,22-23): "sarete ripieni di una virtù dall'alto" (At 1,8; 2,4);

- per i collaboratori degli Apostoli: i passi già citati: 1Tim 4,14; 2Tim 1,6 "non dimenticare il carisma che ti è stato dato per l'imposizione delle mani";

- per gli uomini esimi: "Non imporre troppo in fretta le mani ad alcuno" (1Tim 5,22).

Lo Spirito Santo viene conferito ai Vescovi nella consacrazione. E la pienezza di questo conferimento sul Vescovo viene espressa nel rito: attraverso le espressioni **sommo sacerdozio e pienezza di ministero**; nonché attraverso la pluralità dei Vescovi consacranti: tre nella lunga tradizione fin *ab antiquo*, tutti presenti nell'attuale rito liturgico del Pontificale Romano.

I tre ministeri stabili ordinati: episcopato, presbiterato, diaconato

a. I Vescovi (la collegialità episcopale)

«*Come San Pietro e gli altri Apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico Collegio apostolico, in pari modo il Romano Pontefice, successore di Pietro, e i Vescovi, successori degli Apostoli, sono uniti fra di loro*» (LG 22 a). Tale comunione collegiale **affectio collegialis** è attestata dalle antiche consuetudini fra la Chiesa di Roma e le altre Chiese e dai Concili Ecumenici, dei quali, la convocazione formale, la presidenza per sé o mediante suoi delegati, e l'approvazione spetta al Romano Pontefice; nonché dal rito di più vescovi consacranti, sopra ricordato. Consacrazione e comunione gerarchica di tutti i Vescovi sotto e con il Vescovo di Roma, successore di Pietro e primato sulla Chiesa Universale.

¹⁶⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica del 6.01.2001, *Novo millennio ineunte*, in AAS 93 (2001) 266-309.

Cfr. anche il *Documento di Ravenna* della Commissione Mista per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa dal titolo *Le conseguenze teologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità* (13 ottobre 2007). Per la prima volta, gli interlocutori ortodossi hanno riconosciuto un livello universale della Chiesa ed hanno ammesso che anche a questo livello esiste un *protos*, un primate, che può essere soltanto il vescovo di Roma secondo la *taxis* (l'ordine) della Chiesa antica.

Secondo il Concilio Vaticano II quella che è l'autorità piena, ordinaria, suprema ed universale del Collegio Episcopale con il Papa, è quella stessa che il Papa da solo detiene. Ogni Vescovo è consacrato per la Chiesa universale, anche se può venire a lui assegnata una porzione - detta **Chiesa locale** - sulla quale esercita un'autorità propria e un magistero autentico, cioè governa non come vicario del Papa, ma **a nome di Cristo**. In ultima analisi, il Papa è il principio e il fondamento dell'unità dell'Episcopato e di conseguenza principio e fondamento dell'unità della fede e della carità di tutta la Chiesa (cfr LG. 18b), come i Vescovi lo sono per la propria Chiesa. La teologia del Vaticano II completa quella del Concilio di Trento in questa parte. Mentre per Trento ci si attarda precipuamente - in ragione della controversia luterana - sull'unico ministero sacerdotale e quindi sacrificale, il Vaticano II dichiara che dalla consacrazione episcopale derivano tutti e tre i poteri di Gesù nel Vescovo: quello profetico, sacerdotale, pastorale; il profetico e il pastorale per la legittimità devono essere esercitati in perfetta comunione gerarchica fra il Capo e tutte le membra del Collegio Episcopale (si veda, in tempi recenti, il caso del Vescovo Lefebvre, i cui gesti sono validi ma non legittimi perché egli non è in comunione gerarchica con il capo, cioè il Papa, e le altre membra, cioè i Vescovi, del Collegio Episcopale).

«Tra i principali doveri dei Vescovi, eccelle la predicazione del Vangelo» (LG 25) per lo sviluppo e la difesa della fede. Questo ministero quando il Vescovo lo esercita nella propria Chiesa, è **autentico**, cioè autorizzato da Cristo tramite la consacrazione: “Chi ascolta voi, ascolta me; e chi disprezza voi, disprezza me” (Lc 10,16). “Andate e predicate” (Mt 28). Ad esso è dovuto un assenso religioso. Tale **magistero è infallibile**, collegialmente, cioè quando i singoli in comunione fra loro ed il Vescovo di Roma, sia dispersi nelle proprie diocesi, sia raccolti in Concilio Ecumenico, come pastori, dottori e giudici della fede, nel loro magistero convergono in una dottrina di fede o morale, che intendono proporre come definitiva.

Il Vescovo di Roma, come responsabile della Chiesa universale, cioè come principio dell'unità della fede, ha anch'egli un **magistero autentico** quando insegna nelle forme usuali e non **ex cathedra** (encicliche, discorsi in forme varie, etc.). A questo magistero è dovuto un assenso religioso come, *a fortiori*, di quello dei Vescovi. Egli ha inoltre un **magistero infallibile** quando parla **ex cathedra**, cioè quando come Pastore e Maestro della Chiesa universale, intendendo come tale rivolgersi a tutta la Chiesa, insegni una verità di fede e morale, proponendo tale insegnamento come definitivo: “Conferma i tuoi fratelli nella fede” (Lc 22,12).

«Il Vescovo, proprio in virtù della provenienza dell'ordine, è l'economista della grazia del supremo sacerdozio» (LG 26), responsabile della santità del popolo di Dio, presiede per sé e per altri l'assemblea liturgica, è ministro ordinario della cresima, crea i ministri della Chiesa: diaconi, presbiteri e vescovi. I Vescovi reggono le chiese particolari a loro affidate, come vicari e legati di Cristo (LG 27) non del Papa, devono avere cura nei riguardi di tutti con il consiglio, la persuasione, l'energia, l'autorità paterna, come un servizio elevato ed una educazione generale al *senso della Chiesa*.

b. I presbiteri

«I Presbiteri, pur non possedendo l'apice del sacerdozio, che è nel Vescovo, mediante il quale lo ricevono da Cristo, e pur dipendendo dal Vescovo per l'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a lui congiunti per l'onore sacerdotale e in virtù del sacramento dell'Ordine» (LG 28). Sono consacrati per il ministero della parola, del culto divino, specialmente l'Eucarestia che offrono **in persona Christi**, della guida in collaborazione dell'Ordine Episcopale. Costituiscono con il Vescovo un **unico corpo sacerdotale** e, sotto di lui, nella porzione di gregge a loro affidata (la parrocchia), rendono presente il Vescovo e tutta la Chiesa, esercitando, secondo la loro parte, l'ufficio di Cristo Pastore e Capo, uniti fra

sé, sacerdoti diocesani e religiosi, in virtù dell'ordine e associati al Capo Episcopale -nel presbiterio- nel curare ed edificare il proprio gregge, servono al bene di tutta la Chiesa.

c. i diaconi

In un grado inferiore del ministero gerarchico stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani «*non per il sacerdozio, ma per il ministero*» (LG 29), rendendo specificatamente presente il *Cristo servo*: servono infatti al popolo di Dio in comunione col Vescovo e in collaborazione fraterna con i presbiteri nella liturgia, nella predicazione della parola di Dio, nella carità, con impegni indicati dall'Autorità competente. Il diaconato può essere come grado intermedio verso il sacerdozio, ma può essere costituito anche come **grado permanente**, secondo le opportunità riconosciute dai Vescovi, e affidato a uomini giovani con il celibato o a uomini maturi, anche sposati. Su quest'ultima parte lo sviluppo è enorme e promettente nelle Chiese.

I ministeri non ordinati istituiti o istituibili e di fatto

Nel quadro della Chiesa ministeriale, accanto ai **ministeri ordinati** (diaconato, presbiterato, episcopato) ci sono *di fatto* e ci potrebbero essere, come concretizzazione e manifestazione della natura ministeriale della Chiesa stessa, *molteplici altri ministeri ecclesiali*, i quali, con i ministeri ordinati e come loro aiuto, possono, con innumerevoli specificazioni, servire il popolo di Dio, nella amministrazione della parola di Dio, dei sacramenti, della guida pastorale. La Chiesa si riscopre tutta ministeriale, popolo sacerdotale, che esercita i ministeri in forza del sacerdozio battesimale-cresimale (cfr. LG 10). A più riprese il Vaticano II ha parlato del **sacerdozio comune dei fedeli**, che è partecipazione radicale al sacerdozio di Cristo per il battesimo e il dono dello Spirito Santo nella confermazione. Il sacerdozio comune dei fedeli è esistenziale e liturgico in quanto il battezzato-cresimato è messo in grado di offrire a Dio sacrifici spirituali partecipando al culto della Chiesa.

L'**Esortazione apostolica *Christifideles laici*** del 1988 afferma: «I pastori, pertanto, devono riconoscere e promuovere i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro fondamento sacramentale nel battesimo e nella confermazione, nonché, per molti di loro, nel matrimonio [...]. In seguito al rinnovamento liturgico promosso dal Concilio, gli stessi fedeli laici hanno acquisito più viva coscienza dei loro compiti nell'assemblea liturgica e nella sua preparazione, e si sono resi ampiamente disponibili a svolgerli: la celebrazione liturgica, infatti, è un'azione sacra non soltanto del clero, ma di tutta l'assemblea [...]. Durante i lavori del Sinodo, i Padri hanno dedicato non poca attenzione al lettorato e all'accollitato. Mentre in passato esistevano nella Chiesa latina soltanto come tappe spirituali dell'itinerario verso i ministeri ordinati, con il *Motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972), essi hanno ricevuto una loro autonomia e stabilità, come pure una loro possibile destinazione agli stessi fedeli laici, sia pure soltanto uomini¹⁶⁸».

Il Concilio si era limitato ad una indicazione assai generica riguardo ai ministeri: «*Il Rito delle Ordinazioni sia riveduto quanto alla cerimonia e quanto ai testi*» (SC 76). Si rendeva necessario e urgente il lavoro di revisione riguardante l'esercizio dei ministeri che apparivano come reperti archeologici e pertanto poco rispondenti. all'ecclesiologia inaugurata dal Vaticano II. Una commissione di esperti propose l'abolizione degli ordini minori, valorizzando i ministeri del lettorato e dell'accollitato. Questi orientamenti diverranno norme per tutta la Chiesa con la pubblicazione dei due *motu proprio* di Paolo VI: ***Ministeria quaedam*** e ***Ad pascendum*** del 1972, l'uno per regolare la nuova disciplina della Chiesa latina per i ministeri e l'altro per il diaconato.

¹⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Christifideles laici*, n. 23

«Fin dai tempi più antichi furono istituiti dalla Chiesa alcuni ministeri al fine di prestare debitamente a Dio il culto sacro e di offrire, secondo le necessità, un servizio al popolo di Dio. Con essi erano affidati ai fedeli, perché li esercitassero, degli uffici di carattere liturgico e caritativo a seconda delle varie circostanze. Il conferimento di tali uffici spesso avveniva mediante un particolare rito, col quale il fedele, ottenuta la benedizione di Dio, era costituito in una speciale classe o grado per adempiere una determinata funzione ecclesiastica». Comincia così la lettera apostolica *Ministeria Quaedam* di Papa Paolo VI e, con tale documento, sulla scorta della profonda riflessione compiuta dal Concilio Vaticano II sulla realtà della Chiesa e sul ruolo in essa dei laici, il Papa poneva mano al riassetto di quelli che, fino ad allora, erano chiamati *ordini minori*. Si trattava di funzioni o, meglio, di ministeri, cioè di servizi, di antichissima origine, detti minori in quanto conferiti senza il sacramento dell'ordine; col tempo avevano finito per essere riservati in modo pressoché esclusivo a chi si preparava al sacerdozio. Erano l'ostiariato, il lettorato, l'esorcistato e l'accollitato. Il suddiaconato, per il quale si richiedeva il celibato, era considerato ordine maggiore anche se conferito senza il sacramento dell'ordine. *Diaconato, presbiterato ed episcopato* completavano il quadro degli *ordini maggiori*.

L'immagine di Chiesa restituitaci dal Concilio è profondamente segnata dalla ministerialità, cioè dall'articolazione in ministeri, non condensati in pochi membri, ma distribuiti con varietà e larghezza all'interno delle comunità. I fedeli sono invitati a partecipare attivamente alla vita e alla missione della Chiesa nella ricchezza e diversità dei doni dello Spirito. Accanto al sacerdozio ministeriale o gerarchico viene riscoperto e valorizzato il sacerdozio comune dei fedeli, secondo il celebre passo della prima lettera di Pietro (1Pt 2,9): «Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclamati le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce». Tale è lo stato dei battezzati, rinati dall'acqua e dallo Spirito: divenuti nella Chiesa membra del Suo Corpo, essi partecipano dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. La Chiesa è, dunque, ben consapevole che lo Spirito distribuisce con abbondanza i suoi carismi nel popolo di Dio: quando uno di essi determina un compito o un servizio stabilmente riconosciuto nella comunità, si configura un *ministero*. Tutti i ministeri hanno «il compito di aiutare la comunità cristiana a vivere la comunione divina nella verità delle situazioni temporali, ambientali, personali e comunitarie. È il Signore che suscita i ministeri nelle comunità».

A partire dalla riforma di Paolo VI, essi non si chiamano più ordini minori ma, appunto, *ministeri istituiti*, per distinguerli dai *ministeri ordinati* (diaconato, presbiterato, episcopato) che vengono conferiti tramite il sacramento dell'ordine. Lettorato ed accollitato, invece vengono conferiti dal Vescovo senza l'amministrazione di un sacramento ma con un rito di speciale benedizione, generalmente durante una celebrazione eucaristica. A questi due ministeri possono accedere i laici. Ufficio del *lettore* è la proclamazione della Sacra Scrittura (escluso il Vangelo durante la S. Messa) nell'assemblea liturgica. Egli deve curare la preparazione dei fedeli alla comprensione della Parola di Dio ed educare nella fede i ragazzi e gli adulti. Ha, perciò, un ministero di annunciatore, di evangelizzatore; suo precipuo impegno è quello di accogliere, conoscere, meditare, testimoniare la Parola di Dio. Compito dell'*accollito* è aiutare il presbitero e il diacono nelle azioni liturgiche. Come ministro straordinario della Comunione, egli può esporre e distribuire l'Eucaristia portandola, ove necessario, anche ai malati. Deve, dunque, conoscere e penetrare lo spirito della liturgia e le norme che la regolano ed educare ad essa quanti nella comunità prestano il loro servizio all'altare. Il contatto che il suo ministero lo porta ad avere con i deboli e gli infermi lo stimola a farsi strumento dell'amore di Cristo e della Chiesa nei loro confronti.

Il documento CEI su *I Ministeri nella Chiesa* del 1973 ricorda: «Non è una semplice funzione rituale quella che viene affidata ai ministeri, ma una vera missione ecclesiale che dalla liturgia parte e alla liturgia ritorna, inserendosi però in tutta la vita della Chiesa, e in

tutti i suoi momenti... I ministeri sono conferiti come compito e missione da espletare realmente all'interno delle comunità della Chiesa. In nessun modo debbono essere sminuiti o come attribuzioni onorifiche, o come momenti episodici nella vita di un cristiano, o come prestazioni giustificate unicamente da necessità organizzative, o come semplici passaggi d'obbligo, senz'efficacia operativa, anteriori al diaconato e presbiterato». Il lettore e l'accolito sono, nella comunità, segni dell'amore con cui la Chiesa custodisce ed elargisce i tesori che il Signore Gesù le ha affidato: la Parola e l'Eucaristia.

Nel dinamismo dei ministeri-carismi, alla luce del loro discernimento e di tutta la riflessione postconciliare, possiamo evidenziare allora una triplice distinzione.

a) I ministeri ordinati:

si fondano sul sacramento dell'ordine. L'*episcopato* e il *presbiterato* sono ministeri che configurano in maniera speciale a Cristo, sommo ed eterno sacerdote. Essi operano nel nome e con l'autorità di Gesù nella predicazione, nella celebrazione dei sacramenti, totalmente a servizio delle comunità cristiane, in particolare il vescovo che è, nella propria comunità, il centro unificatore, il segno visibile di Gesù, capo della chiesa. Il loro servizio, in ambito celebrativo, si esprime nella presidenza e nella guida della preghiera, coinvolgendo tutta l'assemblea in un'azione liturgica comune.

Il *diaconato*, a sua volta, è un ministero di servizio. Egli è il segno sacramentale, la testimonianza visibile, la manifestazione della vocazione diaconale alla quale tutta la chiesa è chiamata. A tale riguardo, all'inizio della celebrazione, il servizio dell'accoglienza può essere svolto dal diacono stesso, con particolare attenzione verso gli ultimi, i poveri, gli emarginati. Durante la celebrazione poi le possibilità di «servire» sono molte, in particolare nei confronti della Parola. Infatti, non solo gli spetta la proclamazione del vangelo, ma la possibilità, secondo l'opportunità, di tenere qualche volta l'omelia. La sua presenza - equilibrata e dignitosa - si rivela quindi di grande utilità per una declericalizzazione della liturgia.

b) I ministeri istituiti:

godono di una certa stabilità in ragione del loro rapporto più diretto con i bisogni e le attività istituzionali della chiesa. Vengono conferiti attraverso un atto liturgico. In questo ambito si collocano l'*accolitato*, il *lettorato* e il *ministero straordinario della comunione*.

L'*accolito* è istituito per il servizio all'altare che cura con attenzione e sensibilità, per aiutare il sacerdote e il diacono nello svolgimento rituale della celebrazione (preparando la mensa, porgendo i doni dei fedeli, deponendo sull'altare il pane e il vino, aiutando nel riporre e purificare i vasi sacri), e per distribuire l'eucaristia ai fedeli.

Il *lettore* è istituito per proclamare la parola di Dio non al modo di un registratore tanto perfetto quanto freddo, ma per renderla viva, relazionale, salvifica. Occorre tecnica, preparazione e fede. Poiché il lettorato istituito, oltre ad essere molto impegnativo sotto il profilo della preparazione, del discernimento e dell'esercizio, è anche restrittivo dal momento che ne sono escluse le donne, concretamente nelle parrocchie prevalgono i lettori «di fatto», semplicemente riconosciuti, donne incluse. In ogni caso, sia il lettore istituito che il lettore di fatto, in forza del legame che unisce la celebrazione ad altre espressioni con cui si vive e testimonia la fede, è tenuto anche ad aprirsi alle varie forme dell'annuncio della Parola.

Il *ministro straordinario della Comunione* è istituito per distribuire la comunione in chiesa e ai fratelli che sono impossibilitati a parteciparvi di persona. D'altra parte non deve essere inteso come un «distributore di ostie». Per questo va inserito nel contesto più ampio che prevede la preparazione della celebrazione e la cura pastorale degli infermi.

c) I ministeri di fatto:

sono servizi piuttosto occasionali, spontanei e passeggeri, che si caratterizzano per una minore stabilità. In ogni caso esiste un certo riconoscimento ufficiale che conferisce autorità alla persona o a un gruppo per assolvere un ministero. Ne elenchiamo alcuni:

- * il servizio del *commentatore*: aiuta i fedeli ad entrare pienamente nella celebrazione con opportune monizioni e indicazioni che focalizzano i vari momenti rituali;
- * il servizio del *salmista*: può recitare il salmo secondo il suo ritmo poetico, come fanno i migliori dicitori di poesie oppure su un tono di cantillazione di alcune note. E' di grandissima utilità per ridare dignità e incisività non solo al salmo, ma a tutta la liturgia della Parola, che diventa così non tanto un momento dottrinale, ma un momento celebrativo di alta intensità spirituale;
- * il servizio della *carità*: raccolta delle offerte, presentazione dei doni;
- * il servizio dell'*accoglienza*: non è un semplice gesto d'attenzione umana, ma un'attuazione del comando biblico dell'ospitalità, perché Dio entra in comunione con l'uomo anche attraverso le mediazioni umane più semplici;
- * il servizio del *coro e dell'organista*: musica e canto non sono accessori estetici alla celebrazione, ma integranti e insostituibili. La preghiera, il canto e la musica devono fondersi in una lode comunitaria di Dio, all'insegna di un unico atto liturgico fondamentale;
- * il servizio del *cantore*: intona i canti dell'assemblea ed eventualmente canta da solista alcuni versetti;
- * il servizio del *gruppo liturgico*: è un servizio nei confronti della comunità, per aiutarla a celebrare sempre meglio;
- * il servizio del *ministrante* - non solo fanciulli, ma anche ragazzi/e, adolescenti, giovani e adulti per i vari compiti ausiliari e necessari alla celebrazione (portare la croce, i candelieri, il turibolo con l'incenso, porgere e sostenere il messale al presidente, suonare il campanello, ecc.), per far procedere la celebrazione con ordine, dignità e bellezza;
- * il servizio del *sacrista e di chi si occupa in genere delle pulizie e della manutenzione ordinaria*: responsabili del decoro, dell'ordine, della pulizia, della bellezza della chiesa;
- * il servizio del *cerimoniere*: nelle grandi assemblee, favorisce il buon andamento delle celebrazioni, con attenzione discreta, attenta ed efficace ai gesti, movimenti e spostamenti previsti dai vari riti.

Per fare un buon servizio all'assemblea non basta la buona volontà e la disponibilità personale. Occorre anche acquisire una necessaria competenza che implica due livelli: ***l'aspetto tecnico***: essere in grado di svolgere bene ciò che richiede il proprio servizio: saper leggere bene un testo ad alta voce, saper suonare bene l'organo o la chitarra, saper commentare... Senza essere dei professionisti nel settore, si possono però imparare le regole e le tecniche basilari per sviluppare il proprio carisma in vista di un bene effettivo della comunità; ***l'aspetto liturgico***: occorre anche conoscere il senso delle varie celebrazioni, delle loro parti e dei singoli momenti, così come bisogna conoscere la normativa che regola le azioni liturgiche e i criteri da tener presenti quando si preparano le singole celebrazioni. Ciascuno deve essere consapevole dei compiti che gli competono secondo la natura del rito e le norme liturgiche, senza indebite ingerenze. Nessun ministro si può perciò sostituire agli altri, né tanto meno primeggiare sull'assemblea. Ciascuno dovrebbe accordare la sua azione con quella degli altri e non agire in forma individualistica e secondo i propri gusti.

Dall'insieme dei ministeri deve emergere ***non una somma di individui, ma un gruppo che interagisce a servizio*** dell'assemblea. Da sottolineare che ogni servizio non è solo un fatto rituale che inizia e si conclude nella celebrazione, ma si estende al «prima» e al «dopo» della celebrazione. Per esempio: chi porta la comunione ai malati è anche impegnato nella cura pastorale degli infermi; chi proclama le letture è anche catechista; chi accoglie i fratelli o accoglie le offerte è anche impegnato nella carità. ***Tutta la Chiesa è ministeriale***: seguendo il

suo Signore, venuto non per essere servito ma per servire, è posta in atteggiamento di servizio. Ministeri e carismi, nella complementarità del sacerdozio battesimale, non sono per la competitività né per la frammentazione della comunità, ma per la sua edificazione.

Quali ministeri per l'oggi? Prospettive per una ministerialità diffusa

Con il termine **ministeri laicali** non si intende riferirsi primariamente ed esclusivamente ai ministeri istituiti ai quali fa riferimento il *motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam*, ovvero i ministeri del lettore e dell'accolito. Questi sono sì ministeri laicali ma non esauriscono i ministeri riconosciuti dalla comunità ecclesiale, propri dei fedeli laici, ai quali la Chiesa riconosce le prerogative di stabilità, di connessione diretta alla vocazione battesimale dei fedeli laici, di corrispondenza ai fini ecclesiali propri della comunità cristiana. È necessario comprendere poi che con il termine *ministeri laicali* intendiamo non solamente le attività esercitate all'interno di un vero e proprio ufficio ecclesiastico, ma ogni genere di servizio - *ministero di fatto* - volto al bene della comunità cristiana. Ciò che legittima la ministerialità del fedele laico è il suo **battesimo** e in generale il suo essere **pienamente incorporato alla realtà ecclesiale mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana**.

Nella comunità cristiana molti fedeli laici aspirano a cooperare alla costruzione mediante lo svolgimento di servizi determinati che per la loro specificità, ampiezza, durata, connessione alle finalità della Chiesa possono essere qualificati come *ministeri ecclesiali di fatto*, e che trovano nell'ambito parrocchiale la loro specifica attuazione: **catechisti, educatori e formatori degli oratori, messaggeri, animatori della carità e della liturgia, lettori della Parola**. L'elenco potrebbe essere più esteso e continuamente in evoluzione. Laddove il fedele laico svolge un ministero specifico riconosciuto nell'ambito della vita ecclesiale, il *riconoscimento* che gli viene concesso non si fonda su una concessione delegata di una potestà che è propria dei pastori, ma sulla consapevolezza che il suo sacerdozio battesimale si esprime in una forma determinata, non generica, di apostolato (Cfr AA, 10). Con il Vaticano II si è infatti sottolineata la pari dignità e nello stesso tempo la differenza di grado e di essenza tra il sacerdozio comune e quello ministeriale. Da ciò la collaborazione dei laici, a partire dal Vaticano II dunque, è cresciuta nella liturgia, nelle catechesi sacramentali (iniziazione cristiana, matrimonio), nell'assistenza ai malati e nella carità, nella partecipazione attiva alla vita ecclesiale (consigli pastorali, affari economici, operatori pastorali, messaggeri, animatori dei centri di ascolto). Insomma molteplici servizi e compiti vengono affidati ai laici.

E il documento stesso *Ministeria quaedam* che solitamente viene richiamato per i ministeri di lettore e di accolito, fa riferimento in senso più largo alla partecipazione attiva del cristiano laico alla vita, non solo liturgica, della Chiesa. Infatti dopo avere definito i due ministeri rimasti in vigore nella Chiesa latina, Paolo VI aggiunge: «*Oltre a questi uffici comuni della Chiesa latina, nulla impedisce che le Conferenze Episcopali ne chiedano altri alla Sede Apostolica se ne giudicheranno, per particolari motivi, l'istituzione necessaria o molto utile nella propria regione. Di questo genere sono ad esempio gli uffici di ostiario, di esorcista e di catechista, come pure altri uffici da affidare a coloro che sono addetti alle opere di carità, qualora tale ministero non sia stato conferito ai diaconi*». Al di là della portata teologico-pastorale del testo che richiede una serie di formalità necessarie per procedere all'istituzione di nuove figure ministeriali, resta interessante notare come la *ratio* del documento intenda la *ministerialità laicale* in diretto riferimento al contesto in cui si vive, così che ogni forma ed espressione della vita della Chiesa possa verificare, ed eventualmente istituzionalizzare, forme ministeriali laicali più consone ad essa.

Da ciò ne deriva anche l'intima **connessione tra ministerialità e vita ecclesiale** e specificamente il fatto che la ministerialità è in riferimento alla vita ecclesiale e dunque gode della prerogativa dell'adattamento, e non viceversa. Se le figure di lettore e dell'accolito

assumono un valore universale poiché in ogni forma di Chiesa la proclamazione della Parola di Dio e la celebrazione dell'Eucarestia sono dati necessari, tuttavia nulla vieta che in particolari circostanze vengano istituiti ulteriori ministeri.

Alla luce di ciò, non è corretto affermare che i ministeri laicali corrispondono ai ministeri istituiti; né che i ministeri istituiti debbano intendersi esclusivamente nel significato del lettorato e dell'accollato. Rimane sempre aperta, cioè, la possibilità di nuove determinazioni di ministeri laicali, sia nella direzione di una loro istituzione formale, sia nella direzione di un esercizio di fatto per la crescita della Chiesa. Tali ministeri, agendo all'interno della Chiesa, devono essere sollecitati e riconosciuti in una o in un'altra forma dall'autorità ecclesiastica, secondo le necessità, ma sarà lo Spirito Santo che, nella sua animazione svilupperà il servizio ecclesiale in ogni ambiente, nella famiglia, negli ambienti di lavoro, nei luoghi di dolore e di emarginazione, nelle molteplici strutture assistenziali; fra i bambini, fra i giovani, fra gli anziani, i coniugati e i celibi. I vari ministeri accanto ai due gradualati del *lettorato* e dell'*accolitato*, devono aver rapporto con il ministero fondamentale della Parola, dell'Eucarestia e dei Sacramenti, della guida, della carità.

La Chiesa deve, con una fiduciosa prudenza, sollecitare, riconoscere, benedire quanti più ministeri possibili non tanto per le molteplici e sempre accrescenti necessità del loro servizio, quanto per la fecondità dello Spirito Santo che li suscita e soprattutto in quanto la pluralità e la ricchezza di ministeri fa prendere maggiormente coscienza che essa, la Chiesa, è il grande ministero (sacramento) voluto da Cristo per il mondo, come già la molteplicità dei carismi fa prendere coscienza che essa, la Chiesa, è il grande carisma cioè il grande dono, che Dio ha fatto e fa all'uomo.

La Nota esplicativa previa di Paolo VI

Fu aggiunta nella *Lumen Gentium* perché un gruppo di vescovi temeva che la dottrina della LG sottolineava fortemente il collegio minacciando la dottrina del Vaticano I¹⁶⁹. Questa nota serve a chiarire il significato del cap. III sulla Chiesa locale, per evitare delle precomprensioni, che avrebbero potuto portare al conciliarismo, quindi contro il Vaticano I, che parla del primato del Papa. Paolo VI non cambiò il testo di LG 20-23 ma vi aggiunse questa nota per tranquillizzare i vescovi.

Nei quattro paragrafi della *Nota* è specificato:

1) la parola **collegio**, non si intende in senso strettamente giuridico, come un gruppo che ha dato il proprio potere ad un preside, ma come gruppo stabile la cui struttura e autorità debbono essere dedotte dalla rivelazione;

¹⁶⁹Il Concilio Vaticano I pubblicò due costituzioni, *Dei filius* relativa al rapporto tra fede e ragione e *Pastor aeternus* relativa alla chiesa. *Pastor aeternus* costituita da quattro capitoli è più conosciuta per l'ultimo capitolo relativo alla definizione dogmatica dell'infallibilità papale *ex cathedra*. Tuttavia tale definizione è preceduta da un lungo discorso sul primato: l'infalibilità del papa *ex cathedra* è vista solo come conseguenza del primato. Nel cap. III di *Pastor aeternus* si fanno citazioni di Basilea e di Firenze, concili in cui c'era il tentativo di riunione con alcune chiese orientali, ed in più aggiunge: «*Insegniamo e dichiariamo che la chiesa romana per disposizione del Signore ha un primato di potere ordinario su tutte le altre e che questa potestà di giurisdizione del romano pontefice, essendo veramente episcopale, è immediata. Quindi i pastori e i fedeli di qualsiasi rito e dignità, sia considerati singolarmente che nel loro insieme, sono tenuti al dovere della subordinazione gerarchica e della vera ubbidienza verso di essa, non solo riguardo alla fede e i costumi, ma anche riguardo la disciplina o il governo della chiesa, di modo che, conservando l'unità della comunione e della professione della stessa fede, col romano pontefice, la chiesa di Dio sia un solo gregge sotto un solo pastore*». Quindi l'essenza nella cura del papato è il servizio di quest'unità a livello universale. «*Questa è la dottrina della verità cattolica dalla quale nessuno può allontanarsi. Questa potestà del sommo pontefice è lontano dal recare pregiudizio dalla potestà ordinaria e immediata della giurisdizione episcopale*».

2) nel collegio si entra per la *consacrazione episcopale e comunione gerarchica col papa*: si sottolinea anche qui l'importanza del papa,

3) il collegio è soggetto di suprema potestà nella chiesa: *ma il collegio non si dà senza il papa* (e ciò per non porre in pericolo la pienezza del dogma del sommo pontefice); la distinzione non è fra Romano Pontefice e i vescovi, ma fra il Romano Pontefice da solo e il Romano Pontefice con il collegio dei vescovi; ma il papa, come capo del collegio è può fare da solo alcuni atti che non competono ai vescovi, quali la convocazione del collegio stesso;

4) «Il sommo pontefice quale pastore supremo della chiesa può esercitare la sua potestà in ogni tempo a suo piacimento»; il collegio, pur esistendo sempre, non per questo agisce con azioni strettamente collegiali, non è sempre in atto pieno.

Ci si è chiesto quale sia il rapporto tra il papa da solo o insieme al collegio. *Giovanni Sala* afferma che si sono presentate due soluzioni principali: 1) esistono nella Chiesa due soggetti di potestà suprema inadeguatamente distinti; 2) esiste un solo soggetto, cioè il Papa. *Karl Rahner* invece ritiene che la spiegazione della nota esplicativa previa e di LG 22-23 consista nel fatto che esiste un *unico soggetto della suprema potestà della chiesa*, il collegio episcopale, strutturato sotto il papa; non si hanno due soggetti in competizione.

Esistono però due modi in cui tale collegio può agire: un atto propriamente collegiale (concilio ecumenico) e l'atto del papa come capo del collegio: in questo ultimo caso, in quanto la suprema potestà spetta al papa, come capo del collegio e poichè egli agisce come tale, si deve dire che compie un'azione collegiale perché è il capo del collegio, sebbene non sia propriamente collegiale quanto alla struttura della sua esecuzione. Ciò significa che laddove il papa è infallibile lo è in quanto capo del collegio: non che al papa la potestà è conferita dal collegio, bensì da Cristo ma in quanto capo del collegio. Possiamo dire allora che *l'infalibilità papale* è legata in un certo senso alla *collegialità*.

3. *Ecclesia viatorum*: la destinazione trinitaria della Chiesa

*La Chiesa in missione sotto la guida dello Spirito Santo*¹⁷⁰

La Chiesa proclama la sua fede nello Spirito Santo come colui «che è Signore e dà la vita». Così essa professa nel **Simbolo della Fede**, detto niceno-costantinopolitano dal nome dei due Concili - di Nicea (a. 325) e di Costantinopoli (a. 381) -, nei quali fu formulato o promulgato. Ivi si aggiunge anche che lo Spirito Santo «ha parlato per mezzo dei profeti». Sono parole che la Chiesa riceve dalla fonte stessa della sua fede, Gesù Cristo. Difatti, secondo il Vangelo di Giovanni, lo Spirito Santo è donato a noi con la nuova vita, come annuncia e promette Gesù il grande giorno della festa dei Tabernacoli: "Chi ha sete venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgeranno dal suo seno". E l'evangelista spiega: "Questo egli disse riferendosi allo Spirito, che avrebbero ricevuto i credenti in lui". È la stessa similitudine dell'acqua usata da Gesù nel colloquio con la Samaritana, quando parla della "sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna" e nel colloquio con Nicodemo, quando annuncia la necessità di una nuova nascita "dall'acqua e dallo Spirito" per "entrare nel Regno di Dio".

La Chiesa, pertanto, istruita dalla parola di Cristo, attingendo all'esperienza della Pentecoste ed alla propria storia apostolica, proclama sin dall'inizio la sua fede nello Spirito Santo come in colui che dà la vita, colui nel quale l'imperscrutabile Dio uno e trino si comunica agli uomini costituendo in essi la sorgente della vita eterna. Questa fede, professata ininterrottamente dalla Chiesa, deve essere sempre ravvivata ed approfondita nella coscienza del Popolo di Dio: lo Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato. Persona divina, egli è al cuore stesso della fede cristiana ed è la sorgente e la forza dinamica del rinnovamento della Chiesa.

I testi conciliari del Vaticano II, infatti, grazie al loro insegnamento sulla Chiesa in sé e sulla Chiesa nel mondo, ci stimolano a penetrare sempre più nel mistero trinitario di Dio stesso, seguendo l'*itinerario* evangelico, patristico e liturgico: **al Padre - per Cristo - nello Spirito Santo**. In tal modo la Chiesa risponde anche a certe istanze profonde, che ritiene di leggere nel cuore degli uomini d'oggi: una nuova scoperta di Dio nella sua trascendente realtà di Spirito infinito, come lo presenta Gesù alla Samaritana; il bisogno di adorarlo "in spirito e verità" la speranza di trovare in lui il segreto dell'amore e la forza di una "nuova creazione".

Quando era ormai imminente per Gesù Cristo il tempo di lasciare questo mondo, egli annunciò agli apostoli "un altro consolatore". L'evangelista Giovanni, che era presente, scrive che, durante la Cena pasquale precedente il giorno della sua passione e morte, Gesù si rivolse a loro con queste parole: "Qualunque cosa chiederete nel nome mio, io la farò, perché il Padre sia glorificato nel Figlio... Io pregherò il Padre, ed egli vi darà un altro consolatore, perché rimanga con voi sempre, lo Spirito di verità". Proprio questo Spirito di verità, Gesù chiama **Paraclito** - e *parákletos* παρακλητος vuol dire *consolatore*, e anche *intercessore*, o *avvocato*. E dice che è "un altro" consolatore, il secondo, perché egli stesso, Gesù, è il primo consolatore, essendo il primo portatore e donatore della Buona Novella. Lo Spirito Santo viene dopo di lui e grazie a lui, per continuare nel mondo, mediante la Chiesa, l'opera della Buona Novella di salvezza.

¹⁷⁰ Gv 14,16: "io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre";

Gv 14,26: "ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto";

Gv 15,26: "Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza, e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio";

Gv 16,13: "Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera";

At 1,8 "avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra".

Di questa continuazione della sua opera da parte dello Spirito Santo Gesù parla più di una volta durante lo stesso discorso di addio, preparando gli apostoli, riuniti nel Cenacolo, alla sua dipartita, cioè alla sua passione, morte in croce e risurrezione. Le parole, alle quali faremo qui riferimento, si trovano nel Vangelo di Giovanni: ognuna di esse aggiunge un certo contenuto nuovo a quell'annuncio e a quella promessa. Al tempo stesso, esse sono intrecciate intimamente tra di loro non solo dalla prospettiva dei medesimi eventi, ma anche dalla prospettiva del mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che forse in nessun passo della Sacra Scrittura trova un'espressione così rilevata come qui.

Poco dopo l'annuncio Gesù aggiunge: "*Ma il consolatore, lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto*". Lo Spirito Santo sarà il consolatore degli apostoli e della Chiesa, sempre presente in mezzo a loro - anche se invisibile - come maestro della medesima Buona Novella che Cristo annunciò. Quell'*insegnerà* e *ricorderà* significa non solo che egli, nel modo a lui proprio, continuerà ad ispirare la diffusione del Vangelo di salvezza, ma anche che *aiuterà a comprendere il giusto significato del contenuto del messaggio di Cristo*; che ne assicurerà la continuità ed identità di comprensione in mezzo alle mutevoli condizioni e circostanze. Lo *Spirito Santo, dunque, farà sì che nella Chiesa perduri sempre la stessa verità*, che gli apostoli hanno udito dal loro Maestro.

Nel trasmettere la Buona Novella, gli apostoli saranno associati in modo speciale allo Spirito Santo. Ecco come continua a parlare Gesù: "*Quando verrà il consolatore, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio*". Gli apostoli sono stati i testimoni diretti, oculari. Essi "*hanno udito*" e "*hanno veduto con i propri occhi*", "*hanno guardato*" e perfino "*toccato con le proprie mani*" Cristo, come si esprime in un altro passo lo stesso evangelista Giovanni (1Gv 1,1-3). Questa umana, oculare e "storica" testimonianza degli apostoli su Cristo si collega alla *testimonianza dello Spirito Santo*: "*Egli mi renderà testimonianza*". Nella testimonianza dello Spirito di verità l'umana testimonianza degli apostoli troverà il supremo sostegno. E in seguito vi troverà anche l'interiore fondamento della sua continuazione tra le generazioni dei discepoli e dei confessori di Cristo, che si susseguiranno nei secoli. *Se la suprema e più completa rivelazione di Dio all'umanità è Gesù Cristo stesso*, la testimonianza dello Spirito ne ispira, garantisce e convalida la fedele trasmissione nella predicazione e negli scritti apostolici, mentre la testimonianza degli apostoli ne assicura l'espressione umana nella Chiesa e nella storia dell'umanità.

Ciò si rileva anche dalla stretta correlazione di contenuto e di intenzione con l'annuncio e la promessa appena menzionata, che si trova nelle parole successive del testo di Giovanni: "*Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera; perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future*". Nelle precedenti parole Gesù presenta il Consolatore, lo Spirito di verità, come colui che "*insegnerà*" e "*ricorderà*", come colui che gli "*renderà testimonianza*"; ora dice: "*Egli vi guiderà alla verità tutta intera*". Questo "*guidare alla verità tutta intera*" è il mistero di Cristo nella sua globalità che progressivamente si va rivelando fino al suo vertice e cioè la sua morte e Risurrezione...*«per noi uomini e per la nostra salvezza»*.

Tra lo Spirito Santo e Cristo sussiste, dunque, nell'economia della salvezza, un intimo legame, per il quale lo Spirito opera nella storia dell'uomo come "*un altro consolatore*", assicurando in maniera duratura la trasmissione e l'irradiazione della Buona Novella, rivelata da Gesù di Nazareth. Perciò, nello Spirito Santo Paraclito, che *nel mistero e nell'azione della Chiesa continua incessantemente la presenza storica del Redentore sulla terra e la sua opera salvifica*, risplende la gloria di Cristo, come attestano le successive parole di Giovanni: "*Egli (cioè lo Spirito) mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annuncerà*". Con queste

parole viene ancora una volta confermato tutto ciò che dicevano gli enunciati precedenti: "Insegnerà..., ricorderà..., renderà testimonianza". La suprema e completa autorivelazione di Dio, compiutasi in Cristo, testimoniata dalla predicazione degli apostoli, continua a manifestarsi nella Chiesa mediante la missione dell'invisibile consolatore, **lo Spirito di verità**.

«Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (cfr. Gv 17, 4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare di continuo la Chiesa, e i credenti avessero così, mediante Cristo, accesso al Padre in un solo Spirito" (cfr. Ef 7, 18). È questi lo Spirito di vita, la sorgente dell'acqua zampillante fino alla vita eterna (cfr. Gv 4, 14; 7, 38 s.), colui per mezzo del quale il Padre ridona la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (cfr. Rm 8, 10 s.)» (LG 4). In questo modo il **Concilio Vaticano II** parla della nascita della Chiesa nel giorno della Pentecoste. Questo evento costituisce la definitiva manifestazione di ciò che si era compiuto nello stesso cenacolo già la domenica di Pasqua. Il Cristo risorto venne e "portò" agli apostoli lo Spirito Santo. Lo diede loro dicendo: "Ricevete lo Spirito Santo". Ciò che era avvenuto allora all'interno del cenacolo, a porte chiuse, più tardi, il giorno della Pentecoste si manifesta anche all'esterno, davanti agli uomini. Si aprono le porte del cenacolo, e gli apostoli si dirigono verso gli abitanti e i pellegrini convenuti a Gerusalemme in occasione della festa, per rendere testimonianza a Cristo nella potenza dello Spirito Santo. In questo modo si adempie l'annuncio giovanneo: "Egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio".

Leggiamo in un altro documento del Vaticano II: «Indubbiamente lo Spirito Santo operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato. Ma fu nel giorno della Pentecoste che egli discese sui discepoli, per rimanere con loro in eterno, e la Chiesa apparve pubblicamente di fronte alla moltitudine, ed ebbe inizio mediante la predicazione e la diffusione del Vangelo in mezzo ai pagani» (AG 4). Il **tempo della Chiesa** ha avuto inizio con la *venuta*, cioè con la discesa dello Spirito Santo sugli apostoli riuniti nel cenacolo di Gerusalemme insieme con Maria, la Madre del Signore. Il tempo della Chiesa ha avuto inizio nel momento in cui le promesse e gli annunci, che così esplicitamente si riferivano al consolatore, allo Spirito di verità, hanno cominciato ad avverarsi in tutta potenza ed evidenza sugli apostoli, determinando così la nascita della Chiesa. Di questo parlano diffusamente e in molti passi gli Atti degli Apostoli dai quali risulta che, secondo la coscienza della prima comunità, di cui Luca esprime le certezze, lo Spirito Santo ha assunto la guida invisibile - ma in certo modo *percepibile* - di coloro che, dopo la dipartita del Signore Gesù, sentivano profondamente di essere rimasti orfani.

Con la venuta dello Spirito essi si sono sentiti idonei a compiere la missione loro affidata. Si sono sentiti pieni di forza. Proprio questo ha operato in loro lo Spirito Santo, e questo egli opera continuamente nella Chiesa mediante i loro successori. La grazia dello Spirito Santo, infatti, che gli apostoli con l'imposizione delle mani diedero ai loro collaboratori, continua ad essere trasmessa nell'Ordinazione episcopale. I Vescovi poi col Sacramento dell'ordine rendono partecipi di tale dono spirituale i sacri ministri e provvedono a che, mediante il Sacramento della confermazione, ne siano corroborati tutti i rinati dall'acqua e dallo Spirito.

Così, in certo modo, **si perpetua nella Chiesa la grazia della Pentecoste**. Come scrive il Concilio «lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. I Cor 3, 16; 6,19), e in essi prega e rende testimonianza della loro adozione a figli (cfr. Gal 4, 6; Rm 8, 15-16.26). Egli introduce la Chiesa in tutta intera la verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la edifica e dirige con i diversi doni gerarchici e carismatici, la arricchisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4, 11;12; 1 Cor 12, 4; Gal 5, 22). Con la forza del Vangelo mantiene la Chiesa continuamente giovane, costantemente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo» (LG 4).

I passi riportati dalla Costituzione conciliare *Lumen gentium* ci dicono che, con la venuta dello Spirito Santo, ebbe inizio il tempo della Chiesa. Essi ci dicono pure che questo tempo, il tempo della Chiesa, perdura. Perdura attraverso i secoli e le generazioni: leggiamo nell'altro grande testo conciliare, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes*: «La loro comunità (dei discepoli di Cristo)... è composta di uomini, i quali, riuniti insieme in Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre, e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da propagare a tutti. Perciò, essa si sente realmente ed intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (GS 1). «La Chiesa sa bene che soltanto Dio, al cui servizio è consacrata, dà risposta ai più profondi desideri del cuore umano, che non può mai essere pienamente saziato dai beni terreni» (GS 41). «Lo Spirito di Dio... con mirabile provvidenza dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra» (GS 26).

La Chiesa nasce e cresce per la predicazione degli apostoli ma soprattutto grazie all'appoggio, alla guida e alla presenza permanente dello Spirito Santo (At 6,7; 4,33; 9,31). La Chiesa trae la sua origine dalla Trinità (LG 2-4; AG 2.3.4): «**popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio, dello Spirito santo**» per annunciare e realizzare lungo i secoli, per tutti i popoli la comunione e la salvezza, far lievitare la storia verso il compimento della gloria, in cui Dio sarà tutto in tutti. In forza di questo costitutivo dinamismo missionario, la Chiesa si pone non di fronte al mondo o contro di esso, ma in esso (cfr. il titolo della *Gaudium et Spes: La Chiesa nel mondo contemporaneo*), come lievito nella pasta, fermento che porta la vita divina nelle più diverse situazioni della storia (cfr. *Lettera a Diogneto*; GS 4.11: il dovere per la Chiesa di scrutare i "segni dei tempi" e interpretarli alla luce del vangelo e la consapevolezza che lo stesso Spirito è presente e operante nella storia, dove e come vuole).

Che cosa è la missione per la chiesa? Ecco uno dei testi più importanti del magistero di Paolo VI, l'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*: «Per la Chiesa non si tratta soltanto di predicare il vangelo in fasce geografiche sempre più vaste o a popolazioni sempre più estese, ma anche di raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità» (19). Soggetto della missione è la Chiesa universale, la responsabilità di portare il Vangelo fino agli estremi confini della terra e di impiantare ovunque la Chiesa, continuamente lasciandosi evangelizzare dalla stessa Buona Novella oggetto dell'annuncio, è **di tutta la Chiesa e di tutti nella Chiesa**: «Ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere per parte sua la fede» (LG 17). Per cui possiamo concludere schematizzando:

- Responsabilità missionaria delle strutture ministeriali: Vescovo di Roma - collegio episcopale- chiese locali o particolari: *tutta* la chiesa annuncia *tutto* il Vangelo a *tutto* l'uomo, ad ogni uomo; valorizzazione del carisma di ognuno per l'utilità comune.
- Tutta la Chiesa annuncia tutto il Vangelo: la buona novella, da annunciare integralmente, non è una semplice dottrina, ma una persona, il Cristo, senza sconti, ammodernamenti o riduzioni: il Dio del Vangelo è il Dio con noi, il Dio che passa attraverso gesti di fraternità quotidiana, di compassione vissuta, di condivisione e scelte di campo a favore dei più deboli.
- La buona novella è risuonata per tutti ed esige di raggiungere tutti (Mt 28,19s.).
- La missione della Chiesa nel mondo: comunione-testimonianza-servizio

1. Comunione-κοινωνία: «la Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano...» (LG 1)

2. Testimonianza-μαρτυρία: «la Chiesa prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio» (Agostino, *De Civitate Dei* 18,51 in LG 8)

3. Servizio-διακονία: «Tutti i fedeli nelle loro condizioni di vita, nei loro impegni..., saranno ogni giorno più santificati... manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo» (LG 41)

Il titolo del cap. VII riporta il termine greco *escatologico* (da escatologia), che non viene recepito nel linguaggio della gente comune, nonostante sia comparso nella nostra predicazione da 50 anni circa. Tale allergia è dovuta al malinteso che gli è insito, ma anche alla cordiale antipatia con cui noi dell'epoca del benessere (dagli anni '60 in poi) rispondiamo a qualsiasi invito verso le *realtà ultime*: il materialismo sembra che ci abbia persuaso che la realtà ultima è la presente esistenza, al di là della quale non v'è nulla. Poco importa, poi, se attorno a noi si continua incessantemente a morire e se tocchiamo con mano che nessuno si porta via alcunché di materiale da questa vita; siamo tanto materialisti, da sembrarci quasi più accettabile il nichilismo che la fede in un'altra vita. Eppure il buon senso, che neppure la vuota società dei consumi ha potuto distruggere, non si rassegna alla peggiore disgrazia della vita umana, rappresentata dalla morte: anche l'uomo della strada continua a porsi la profonda domanda circa una propria sopravvivenza, che neppure il miraggio della *società dell'avvenire* ha saputo soddisfare.

Come sopravvivere al disastro di una vita umana che va progressivamente disfacendosi fino al suo annientamento? Sin dai tempi apostolici, la fede cristiana ha ricordato a tutti la necessità di puntare sulle realtà che si trovano al di là dei valori terreni: "*Voi infatti siete morti, e la vostra vera vita è ormai nascosta con Cristo in Dio*" (Col 3,3). Si tratta di una delle più forti convinzioni di tutto il Nuovo Testamento. Con i primi cristiani, crediamo anche noi che Cristo Risorto è la nostra vera speranza, al di là di tutte le umane illusioni, vecchie o nuove; crediamo anche che il suo Corpo, che è la Chiesa, è destinato a essere germe di speranza imperitura fra gli uomini, soprattutto perché a Lui si sono associati nella gloria la Madonna e i Santi, che costituiscono la Chiesa celeste, verso la quale siamo tutti orientati come *pellegrini* (l'unica novità rispetto al passato, è che si è sostituito al termine di *Chiesa militante* quello meno bellicoso di *Chiesa pellegrinante*). La Costituzione, poi, non ha atteso il c. VII per menzionare questa convinzione, che è alla base di un equilibrato concetto di Chiesa: essa accenna alla Chiesa definitiva già nei capitoli precedenti (**16 volte nel c. I; 12 v. nel II; 3 v. nel III; 6 v. nel IV; 2 v. nel V e nel VI, e 5 v. nell'VIII**) per riprenderlo decisamente nel capitolo che s'è riservato a questo fine, quasi per ricordarci che si tratta della Chiesa di Dio, e tutto ciò che appartiene a Dio deve quasi per forza includere la definitività di una vita meno precaria dell'attuale.

Il termine escatologia è la risultante di due parole greche congiunte insieme: *éschaton* (ultima realtà) e *lògos* (riflessione, discorso). Se il termine è recente, usato per la prima volta (1677) dal teologo luterano di Wittemberg **A. Calov** nel vol. XII del suo *Systema locorum theologicorum*, che ha per titolo *Eschatologia sacra*, dove si occupa della morte, della risurrezione, del giudizio e della consumazione del mondo, il contenuto che a esso si riferisce è antico quanto il cristianesimo.

Il primo trattato sostanzialmente completo, intitolato *Prognosticon futuri saeculi*¹⁷¹ e risalente all'epoca patristica (sec.VII) il cui autore fu **Giuliano di Toledo**, consta di tre libri, il primo dedicato alla morte, il secondo alla cosiddetta escatologia intermedia, il terzo alla escatologia finale¹⁷². Questo schema ebbe fortuna nei secoli successivi, quando il trattato sull'escatologia avrà una sua collocazione autonoma all'interno delle sintesi teologiche (in particolare nella Scolastica, con Pietro Lombardo e Ugo di S.Vittore, dove l'escatologia si colloca alla fine del trattato sui sacramenti, il frutto dei quali è la vita eterna). Eccezione a questo schema fu la *Summa Halensis*, opera di un gruppo di discepoli di Alessandro di Ales, i quali vedono l'escatologia collegata con la cristologia.

¹⁷¹ GIULIANO di TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, L'Epos Società editrice, Palermo 2005

¹⁷² POZO C., *Teologia dell'aldilà*, Edizioni San Paolo, 1994, 21-22.

Inizialmente la denominazione comune più diffusa nella teologia per indicare la realtà oltre la morte fu *De novissimis*, in quanto traduzione latina dell'espressione greca *ta éschata* τα εσχάτα (plurale di *éshaton*) secondo la versione latina del libro del Siracide 7,40: "In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis" (BJ: "in tutte le tue opere ricordati della tua fine e non cadrà mai nel peccato"; **versione interconfessionale**: "in ogni cosa pensa al tuo ultimo destino, e non sceglierai il male").

Il passaggio dai *novissimi* all'*escatologia* non corrisponde soltanto ad un semplice cambiamento di nome; comporta un cambiamento fondamentale nei contenuti: mentre con il termine *novissimi* si pone l'accento sulle *ultime realtà*, sulle *cose ultime* e cioè morte, giudizio, inferno e paradiso, col rischio di una *cosificazione* di realtà metastoriche e alla riduzione della salvezza cristiana a ciò che deve ancora venire, il vocabolo *escatologia*, soprattutto nella sua dizione al singolare, *éshaton*, ne rappresenta meglio il **contenuto teologico, anzi cristologico**. *L'éshaton cristiano si identifica con Cristo stesso*: è intorno a Cristo che tutta l'*escatologia* trova il suo punto di appoggio e di riferimento. Il nucleo di tutto il messaggio neotestamentario risiede nel proclamare che Dio ha compiuto e rivelato in Cristo la sua parola ultima e definitiva, come parola di salvezza. La condizione paradossale del cristiano è questa: i tempi *escatologici* sono già incominciati con la risurrezione di Cristo, il taglio della storia non appartiene al futuro, ma al passato.

E' la tesi, questa, di **O. Cullmann** espressa in *Cristo e il tempo*¹⁷³ fatta propria dal Concilio Vaticano II e in parte dalla teologia contemporanea: Cristo è il centro della storia, il centro del tempo, con la sua venuta, la sua predicazione, le sue opere e i suoi segni proclama che il regno di Dio è già venuto, quantunque affermi ugualmente che questo regno deve ancora venire. L'attesa rimane, ma il centro della storia si è spostato nel passato, c'è posto ancora per la speranza, anche se questa è radicata saldamente nella fede. La speranza cristiana non è la *pura attesa* (l'aspettare) di qualche cosa che è prevedibile dalla ragione umana (futurologia), ma il rapporto interpersonale tra il Dio che in Cristo ha compiuto e rivelato la grazia assoluta della sua promessa definitiva di salvezza, e l'uomo che si affida a questa parola ultima di Dio. Di conseguenza, il linguaggio dell'*escatologia* dovrà essere necessariamente il linguaggio della speranza, della fede che spera e della speranza che crede, e, in ultima istanza, dell'amore che crede e spera.

All'interno della riflessione teologica contemporanea e della vita ecclesiale suonano quanto mai pertinenti le parole di **Jurgen Moltmann** riportate all'inizio della sua *Teologia della Speranza*: «Il cristianesimo è *escatologia* dal principio alla fine, e non soltanto in appendice: è speranza, è orientamento e movimento in avanti e perciò anche rivoluzionamento e trasformazione del presente. L'elemento *escatologico* non è una delle componenti del cristianesimo, ma in senso assoluto il tramite della fede cristiana, è la nota su cui si accorda tutto il resto, è l'aurora dell'atteso nuovo giorno che colora ogni cosa con la sua luce. Infatti la fede cristiana vive della risurrezione del Cristo crocifisso e si protende verso le promesse del futuro universale di Cristo. L'*escatologia* è la sofferta passione suscitata dal Messia. Essa dunque non può essere solo una parte della dottrina cristiana; anzi tutta la predicazione e la Chiesa stessa nel suo insieme sono caratterizzate dal loro orientamento *escatologico*¹⁷⁴».

Gianni Colzani riprendendo le tesi di Moltmann, ha scritto: «La teologia della speranza considera la rivelazione non come uno svelarsi e un mostrarsi di Dio, un divino dire su di sé, ma come la rivelazione di una promessa; abbandonata ogni concezione epifanica, Moltmann ha mostrato come ogni parola di rivelazione sia una parola di promessa. Con la promessa, Dio ci porta al di là di ogni nostra esperienza, si lascia dietro le cose vecchie e si spinge verso orizzonti mai visti prima. La promessa schiude la nostra vita al punto che la storia non è più il luogo di un continuo ritornare sulle stesse realtà, il luogo dove non capita

¹⁷³ O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, 107.

¹⁷⁴ MOLTSMANN J., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1964, 10.

nulla: nella nostra vita Dio si muove con noi verso qualcosa di nuovo e di grande. Le promesse non sono l'espressione di una verità, di una dottrina astratta; sono invece Dio stesso nel suo promettere, cioè nella potenza e nella fedeltà di quell'amore che ci accompagna. In quanto evento di salvezza, le promesse sono il fondamento di ogni teologia della speranza¹⁷⁵».

Il linguaggio della speranza appartiene anche alle istanze del pensiero filosofico e, in particolare, della nostra epoca: già due secoli fa, **Immanuel Kant** scoprì che l'interesse della filosofia ha il suo centro nella domanda su che cosa sia l'uomo¹⁷⁶, e ne individuò tre aspetti fondamentali all'interno della stessa domanda: che cosa posso conoscere? Che cosa debbo fare? Che cosa posso sperare?. La speranza è così struttura costitutiva dell'esistenza umana. «L'uomo vive in quanto aspira e spera» dirà **Ernst Bloch** nel nostro tempo¹⁷⁷ e prima di lui l'adolescente ebrea **Anna Frank** scriveva il 24 maggio 1944 sul suo famoso diario, dal suo nascondiglio: «...Amiamo ancora la vita; non abbiamo ancora dimenticato la voce della natura; abbiamo ancora speranza, contro tutto¹⁷⁸».

Nella speranza siamo stati salvati (Rm 8,24): questa frase di Paolo esprime la situazione del cristiano, già salvato dalla morte e risurrezione di Cristo e che ha già ricevuto il dono dello Spirito come principio vitale e garanzia della risurrezione futura e ancora non giunto alla piena partecipazione nella gloria di Cristo. Frattanto il cristiano vive l'esperienza presente dell'adozione filiale, provocata dallo Spirito: l'esperienza, tradotta in speranza, vive e coglie anticipatamente la pienezza della salvezza futura. L'escatologia è attesa e compimento, attesa di un compimento e compimento di un'attesa, un cammino verso la meta. Escatologia è tensione, è dinamismo, è speranza; l'escatologia, secondo una felice intuizione di **Karl Rahner**, è lo sguardo che l'essere umano, nella sua decisione spirituale di fede e di libertà, rivolge in avanti, verso la sua futura perfezione¹⁷⁹.

L'escatologia tratta allora, più specificatamente, del futuro dell'uomo. Non un qualsiasi futuro, bensì il **futuro assoluto**, *lo stato ultimo, definitivo* dell'uomo. L'escatologia è la *riflessione credente sul futuro della promessa atteso dalla speranza cristiana*. Tale riflessione è ineludibile per il cristiano non solo in base alla sua credenza nelle Scritture, ma anche in ragione della sua costituzione ontologica, che lo proietta costantemente verso i limiti del suo presente. Un uomo ancorato al presente, legato al motto epicureo del *carpe diem*, è un irresponsabile; un uomo volto al passato si trasforma, come la moglie di Lot, in statua (Gen 19,26), si cosifica e si spersonalizza. L'indole personale e responsabile dell'uomo può essere mantenuta solo nell'apertura al futuro. La domanda circa il futuro si fa quindi pressante per l'essere umano, se vuole dare un senso alla sua esistenza attuale. Senza un certo sapere circa il futuro, il presente manca di significato. Di conseguenza il sapere escatologico interessa l'uomo non già *per appagare la sua curiosità* su ciò che suole chiamarsi *l'aldilà*, bensì per interpretare il suo *al di qua*.

¹⁷⁵ COLZANI G., *La vita eterna*, Mondadori, Milano 2001, 34-35.

¹⁷⁶ KANT I., *Critica della ragion pura*, vol.II, Laterza, Bari 1977, 612s.

¹⁷⁷ Cfr. J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 192.

¹⁷⁸ Citato da J. TAMAYO-ACOSTA, *L'escatologia cristiana*, Borla, Roma 1996, 25.

¹⁷⁹ RAHNER K., *Nuovi saggi*, vol. V, Edizioni Paoline, Roma 1975.

Note al testo del capitolo VII della *Lumen gentium*

I commentari alla *Lumen gentium* sottolineano con enfasi le dimensioni teologiche della Chiesa che la costituzione ha riscoperto. Così, gli autori amano parlare di dimensione misterica, trinitaria, e quindi cristologica, pneumatologica, anche mariologica e, ancora, teandrica, sacramentale, eucaristica, comunionale. Senza dimenticare che il documento non trascura la dimensione istituzionale, societaria e gerarchica. Raro invece che evidenzino la **dimensione escatologica della Chiesa**. Eppure, tra tutte forse è questa la **dimensione teologica più insistita**. Non solo perché la costituzione dedica al tema l'intero capitolo VII intitolato ***L'indole escatologica della Chiesa pellegrinante e la sua unione con la Chiesa celeste***: i rimandi al compimento del regno di Dio sono continui in tutta la costituzione, soprattutto nel **capitolo I Il mistero della Chiesa**. «L'intima unione con Dio e l'unità di tutto il genere umano» di cui la Chiesa è segno e strumento (LG 1) avranno compimento unicamente nella piena comunione con Dio. Il disegno del Padre, che si dispiega secondo il dinamismo della storia della salvezza, «avrà compimento alla fine dei secoli. Allora, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale» (LG 2).

Descrivendo la missione del Figlio, *Lumen Gentium* 3 chiarisce che «la Chiesa è il Regno di Dio già presente *in mysterio*», e l'immagine del seme gettato nel campo torna tanto qui che al numero 5, dove si afferma che «di questo Regno [la Chiesa] costituisce in terra il germe e l'inizio. Intanto, mentre va lentamente crescendo, anela al Regno perfetto e con tutte le sue forze spera e brama di unirsi al suo re nella gloria». Se lo Spirito conduce la Chiesa «alla perfetta unione con il suo sposo» (LG 4), anche le immagini della Chiesa richiamate poco più avanti sono caratterizzate escatologicamente: «Mentre la Chiesa compie su questa terra il suo pellegrinaggio lontana dal Signore, è come un'esule che cerca e desidera le cose di lassù, dove la vita della Chiesa è nascosta con Cristo in Dio, fino a che con il suo sposo comparirà rivestita di gloria» (LG 6). La Chiesa infatti è la sposa di Cristo, «il suo corpo e la sua pienezza, affinché essa sia protesa e pervenga a tutta la pienezza di Dio» (LG 7). E termina il capitolo con l'immagine della Chiesa che «prosegue il suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio, annunciando la passione e la morte del Signore fino a che egli venga» (LG 8).

Anche il **capitolo II** non manca di sottolineare la **dimensione escatologica della Chiesa**: «Questo popolo messianico ha per capo Cristo [...], ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio [...], ha per legge il nuovo precetto di amare [...], e finalmente ha per fine il regno di Dio» (LG 9). D'altronde, **se si saldano il capitolo II sul popolo di Dio e il capitolo VII sull'indole escatologica di questo popolo**¹⁸⁰, l'idea che emerge è quella di un popolo in cammino verso la patria celeste. Stupenda la chiusa del numero 9, che rende con efficacia questo cammino: «Tra le tentazioni e le tribolazioni del cammino, la Chiesa è sostenuta dalla forza della grazia di Dio, promessale dal Signore, affinché per l'umana debolezza non venga meno alla perfetta fedeltà, ma permanga degna sposa del suo Signore e non cessi, sotto l'azione dello Spirito Santo, di rinnovare sé stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto¹⁸¹». In questo modo le vocazioni e le funzioni nella Chiesa si inquadrano e si comprendono in questo cammino verso il Regno, nel quale già si trova Maria, figura e modello della Chiesa, come chiarisce il capitolo VIII.

Il capitolo VII, poi, è tutta un'illustrazione di questa dimensione della Chiesa: «Già dunque è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi [...]. Tuttavia, fino a che non vi saranno i nuovi cieli e la terra nuova, nei quali la giustizia ha la sua dimora (cf 2 Pt 3,13), la Chiesa

¹⁸⁰ Potremmo tranquillamente nella lettura passare direttamente dal n. 9 al n. 48 della *Lumen Gentium*

¹⁸¹ Cfr. l'*Exsultet* pasquale: «*Flammis eius lucifer matutinus inveniat: Ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum: Christus Filius tuus, qui, regressus ab inferis, humano generi serenus illuxit, et tecum vivit et regnat in saecula saeculorum*»

peregrinante nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo; essa vive tra le creature, le quali ancora gemono, sono nel travaglio del parto e sospirano la manifestazione dei figli di Dio» (LG 48).

A seguire, la costituzione spiega la *communio sanctorum*, chiarendo il rapporto che intercorre tra la Chiesa peregrinante e la Chiesa celeste. Si tratta di una massa di riferimenti sorprendente. Come è sorprendente, per contro, il silenzio intorno alla dimensione escatologica della Chiesa nella riflessione teologica e nella predicazione ecclesiale. Certo, un millennio di *proposta individualistica* delle *cose ultime* - declinate sul registro del *salvarsi l'anima* - spiega molto di questa distrazione.

Va fatto anche un breve richiamo alla *storia di questo capitolo*, che è stato inserito nella Costituzione all'ultimo momento e con una certa fretta¹⁸², subito dopo il tema della santità e quello dei religiosi. Tuttavia questo *iter* non ne altera il valore, come attesta **Mons. Philips** nel suo ormai storico commento alla *Lumen gentium*: «Nessuno contesterà che, in questo capitolo inserito tardivamente, i temi principali della Costituzione non hanno perduto niente della loro importanza. In nessun momento si ha l'impressione di trovarsi davanti ad un testo aggiunto... Il capitolo si è rivelato un arricchimento soprattutto nella sua prima parte, che valorizza esplicitamente la tendenza escatologica nel suo rapporto con il culto sulla terra e in cielo, atto supremo della comunità nella totalità dei suoi membri, per l'adorazione del Padre, mediante Cristo, nello Spirito Santo¹⁸³». La devozione di Giovanni XXIII per i santi aveva fatto sì che fosse istituita una commissione per elaborare uno schema su tale argomento (i santi). Solo che non si sapeva dove inserirlo tra i vari schemi proposti. Si pensò di collocarlo nella LG, però modificando il suo tenore: anziché, un'esortazione alla devozione dei santi, presentare tale capitolo come un'illustrazione della Chiesa celeste, verso la fine della LG. La *devozione ai santi*, dunque, in questo capitolo, è introdotta in un'ottica nuova, grazie al n. 48, che introduce l'indole escatologica della chiesa e non con un *fervorino* sui santi e sulle loro virtù.

Questo capitolo dedicato all'escatologia permette di fare alcune sottolineature: innanzitutto, ci consente di concepire la storia della chiesa (e del mondo, quindi non solo noi cristiani) nella logica del *già* e del *non ancora*. La storia tutta ha un senso. Ci aiuta ad intravedere un fecondo rapporto tra *aspetto individuale* e *aspetto cosmico/sociale* dell'escatologia. I *novissimi* del singolo si intrecciano, cioè con quelli della chiesa e del mondo: il mondo non finisce con me e con il mio giudizio, ma c'è una storia più grande dentro cui si inserisce e prende senso la mia vita, il mio contributo e il mio giudizio. L'attesa dei *“cieli nuovi e della terra nuova”* (2Pt 3,13) si lega con l'impegno nel presente: siamo coinvolti con il progetto divino di preparazione dell'aldilà. Queste sottolineature del capitolo dedicato all'escatologia rimandano al capitolo IV sui laici (LG 36. 38) e alla GS, là soprattutto dove si parla dell'importanza del ruolo dei laici nella santificazione del mondo.

All'inizio del n. 48 - che **Sartori** intitola nei due sue paragrafi *Ecclesiologia escatologica* e nell'ultimo paragrafo *Escatologia ecclesiologica*¹⁸⁴ - troviamo la *frase chiave* dell'intero capitolo: «La chiesa... non avrà il suo compimento se non nella gloria del cielo¹⁸⁵». La chiesa non vive ancora il tempo della pienezza definitiva, ma il tempo dell'attesa: è il tempo del *già parziale/germinale*, che tende verso il *non ancora* della pienezza. La chiesa è popolo di Dio, pellegrinante, in cammino verso la meta. Come chiesa, non siamo già arrivati. Siamo a buon punto: in essa, cioè nella chiesa, siamo sulla strada giusta, ma non ancora alla

¹⁸² PHILIPS G., *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen gentium*, Jaca Book, Milano 1982, p. 485

¹⁸³ PHILIPS G., o.c. pag. 509

¹⁸⁴ Cfr. SARTORI L. *La Lumen gentium. Traccia di studio*, Edizioni Messaggero Padova 2011, pagg. 106-109

¹⁸⁵ Cfr. il latino *consummabitur* che ricorda il *Consummatum est* di Cristo sulla croce

fine. La chiesa si presenta allora con un volto umile, anche se consapevole della sua forza che le viene solo da Cristo, il suo sposo, e dallo Spirito.

Oltre questo riferimento alla dimensione escatologica, che riguarda la chiesa, questa *ouverture* del n. 48 ci regala anche una veduta sulla realtà del genere umano e su tutto il mondo. È prezioso questo sguardo perché dice l'attenzione della chiesa nei confronti di tutto il mondo: la chiesa non è auto-referenziale (non pensa solo a se stessa!). La chiesa va verso il suo compimento finale, ma questo compimento finale non riguarda solo la chiesa ed i credenti. Il compimento finale riguarda tutti gli uomini e riguarda tutto il mondo. La chiesa va verso il compimento glorioso, quasi come *apripista*, che conduce con sé tutto il genere umano e il mondo intero. L'escatologia e il compimento escatologico non sono appannaggio dei cristiani, ma - attraverso la chiesa - coinvolgeranno tutti gli uomini. L'escatologia, dunque, è un tema che riguarda tutti gli uomini: in termini di riflessione ma ancora di più, in termini oggettivi, perché la meta verso cui è indirizzata la chiesa è la meta verso cui sta andando tutta la storia del mondo.

L'escatologia è vista, in questa prospettiva, come qualcosa che coinvolge tutta la comunità umana, di contro ad un'interpretazione *soggettivistica* della realtà ultime (morte, giudizio, inferno e paradiso). L'escatologico cristiano non è un fatto privato tra me e Dio. Riguarda anche la trasformazione del mondo: non solo l'uomo, non solo la sua anima. C'è un'aspirazione o tensione di tutto il creato a partecipare alla glorificazione dell'uomo in Cristo (cfr Rm 8, 19-22) e in qualche modo il cosmo giunge al suo compimento grazie alla mediazione dell'uomo. LG non specifica in che cosa consista questa mediazione, ma fa capire che c'è un contributo dell'uomo in questo movimento del cosmo verso la sua glorificazione.

Il secondo capoverso fa capire quale sia il *motore* di questo movimento verso la pienezza: è il Cristo risorto, che effonde lo Spirito vivificatore. Cristo opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla chiesa e di lì, attraverso i sacramenti, renderli partecipi della vita gloriosa. Il terzo capoverso mette ancora in primo piano il discorso sulla fine del cosmo intero. LG dice «già è arrivata a noi l'ultima fase dei tempi», cioè si afferma un concetto che, talvolta, forse ci sfugge e cioè che siamo già dentro ai tempi ultimi: non c'è più alcuna rivelazione da attendere. Siamo già nei tempi messianici. L'unica cosa da attendere è la fine del mondo o il compimento di questo mondo. Il segno più evidente di questa realtà dei tempi messianici è la realtà della chiesa. La chiesa pellegrinante, pur nella sua imperfezione «è già sulla terra adornata di una vera santità». Tuttavia «porta la figura fugace di questo mondo». La chiesa insomma ha dei segni di eternità/escatologia, cioè è tutta proiettata verso il cielo ed è già un po' il cielo in terra. E, tuttavia, la chiesa dice anche una profonda comunione con la condizione di provvisorietà e di precarietà degli uomini e del creato. Partecipa anche lei della *sofferenza* del mondo e dell'uomo: non solo per compassione, ma perché anche essa è fragile e creaturale.

Viene allora in mente l'*incipit* della GS: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia».

Il quarto capoverso del n. 48, bello e lungo in verità, è un sintetico richiamo dei classici *novissimi*. Sartori lo intitola *escatologia ecclesiologica*, nel senso che le ultime cose hanno a che fare con tutta la chiesa, cioè con tutta la comunità dei credenti e non sono una *faccenda* che ognuno di noi si sbriga singolarmente (come suggerivano i manuali di teologia della prima parte del '900). L'inizio del capoverso richiama ancora una volta questa tensione

dialettica della vita del credente, tra già e non ancora: siamo già figli di Dio (1Gv 3,1), ma nell'attesa della pienezza di questa realtà, quando saremo presso di lui. Questa tensione dialettica tra già e non ancora è fonte di una certa sofferenza, che nasce dal desiderio di essere pienamente quello che si è solo parzialmente.

Si accenna ad un'altra dimensione essenziale della vita del credente: il vegliare. Siamo chiamati a vegliare assiduamente (*constanter vigilemus*). Il vegliare del cristiano viene subito dopo motivato facendo riferimento ad alcune delle parabole escatologiche (il padrone che torna all'improvviso, ecc.) e richiamando l'immagine del fuoco eterno. «Né ci si comandi - dice LG - di andare al fuoco eterno». LG fa dunque esplicito riferimento alla possibilità della dannazione eterna, che è biblica: l'uomo può rischiare di smarrire totalmente lo scopo della propria vita e di perdersi per sempre. È un'allusione, non tanto velata, alla dottrina dell'inferno. Si noti che non si nomina inferno. Va notato che sempre più la dannazione viene concepita come *auto-esclusione*, più che come punizione/castigo di Dio. Introdotta la possibilità della dannazione eterna, LG fa un passo indietro e si sofferma sul giudizio finale, che sarà operato da Cristo, e il riferimento è alla pagina evangelica del giudizio finale di Mt 25.

Il testo conciliare prosegue «prima di regnare con Cristo glorioso, noi tutti compariremo davanti al tribunale di Cristo...» Il giudizio di Dio viene descritto in due esiti opposti: la resurrezione di vita o la resurrezione di condanna. In qualche modo è tratteggiata la duplice possibilità, che la tradizione cattolica chiama *paradiso* e *inferno*, anche se qui non vengono ancora esplicitamente nominati (forse per motivi di carattere ecumenico?). Questo giudizio viene fatto alla fine del mondo, quindi viene da pensare che si riferisce al giudizio universale (non tanto a quello particolare individuale). Il concilio poi non entra nel merito del discorso sull'immortalità dell'anima o sulla questione dello stato intermedio. Fa capire che ci sarà un giudizio, alla fine, che chiarirà ogni cosa ed usa il più possibile un linguaggio biblico, meno quello filosofico. Questa scelta linguistica è caratteristica di tutto il concilio, anche per gli altri documenti. Da notare anche che questo tribunale del giudizio di Dio è purificato di ogni tratto *terribile*, come potevano suggerire ad esempio l'inno *Dies irae* ed una certa iconografia. Il paragrafo si chiude con uno slancio pieno di speranza sul futuro. È la seconda volta che fa così. Si parla sì della possibilità della dannazione, ma poi ci si apre con fiducia al destino finale della storia, che è la piena manifestazione della gloria di Dio.

I numeri 49-51 del capitolo VII si soffermano sul rapporto tra chiesa pellegrinante e chiesa celeste. Sartori invita a cogliere che in questi numeri non domina lo schema catechistico delle tre chiese (militante, purgante e trionfante). Non si usano affatto questi termini. Si usa piuttosto uno schema duale: chiesa peregrinante e chiesa celeste¹⁸⁶. Quella peregrinante siamo noi (chiesa come popolo di Dio) e la chiesa celeste sono i santi, quanti cioè sono già arrivati al porto sicuro. Non si parla esplicitamente né di chiesa purgante né di purgatorio: però si allude a «quanti passati da questa vita stanno purificandosi» e altri che sono già associati alla chiesa celeste. Inoltre, si mette in evidenza con forza la profonda unità che lega le due chiese: la comunione, nella carità. Dunque la *Lumen gentium* semplifica lo

¹⁸⁶ Attenzione si parla di schema, dimensione duale *non di due Chiese*, la *Chiesa è una e una sola*. Cfr. le precisazioni della Commissione Teologica Internazionale nel documento *Temi scelti di Ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Vaticano II* (1984) al n. 10,1: «Il capitolo VII della *Lumen Gentium*, inoltre, ci offre una visione più vasta della Chiesa, quando ricorda che il popolo di Dio nel suo stato presente di soggetto storico è già escatologico e che la Chiesa pellegrina è unita alla Chiesa del cielo»; e «la Chiesa è essenzialmente *una* nelle varie sue tappe: si tratti della sua prefigurazione nella creazione, della sua preparazione nell'Antica Alleanza, della sua costituzione in « questi tempi che sono gli ultimi », della sua manifestazione mediante lo Spirito Santo e, infine, del suo compimento alla fine dei secoli, nella gloria (LG 2). E ancora, se la Chiesa è *una* nelle varie tappe dell'economia divina, è ancora *una* nelle sue tre dimensioni di peregrinazione, di purificazione e di glorificazione: « Tutti quelli che sono di Cristo, avendo il suo Spirito formano una sola Chiesa e sono tra loro uniti in Lui (Ef 4, 16) » (LG. 49).

schema tripartito in uno schema duale. Inoltre, usa termini più biblici e si stacca un po' dalle categorie consuete, che intere generazioni di cristiani avevano assorbito dalla predicazione e dal catechismo.

Il n. 49 viene così titolato: «*comunione tra la chiesa celeste e quella terrestre*». Potremmo dire che in questo numero si mette in luce il versante celeste della chiesa. Il paragrafo si apre con l'allusione alle tre condizioni ecclesiali -non tre chiese!- (pellegrini, in purificazione, quelli che godono della gloria). Si tratta di tre stati diversi, però, tutti comunicano nella stessa carità di Dio e del prossimo: è questo il fondamento della unità. Tutti sono ancorati – anche se a livelli diversi – allo stesso Dio. Per questo, «formano una sola chiesa»: «l'unione di coloro che sono in cammino con i fratelli morti nella pace di Cristo non è minimamente spezzata». Anzi è «consolidata dalla comunicazione dei beni spirituali» (*bonorum spiritualium communicatio*). Quindi, per prima cosa tra vivi e morti, in forza della fede in Dio, dell'amore del Padre e dello Spirito, c'è una profonda unione: formano «una sola chiesa». Noi siamo poco attenti a questa dimensione. In passato era più evidente: le chiese e i cimiteri. Davano più fermamente l'idea di questa forte unità tra vivi e morti. Ora i morti sono nei cimiteri, spesso staccati e isolati dal contesto abitativo. Sono una realtà più isolata e separata. Ci sono motivi di carattere igienico, ma ci sono anche motivi di carattere culturale: paura della morte, oblio della morte e altro.

La seconda parte del n. 49 si sofferma su di una cosa interessante: l'utilità dei beati per noi. Essi «non cessano di intercedere per noi presso il Padre». Insomma, con la loro morte, non si è concluso il bene che essi possono fare. Va capito bene questo intercedere. Non è tanto che intercedano per fare cambiare idea a Dio. Non sarebbe accettabile, che i santi siano più buoni di Dio. Essi offrono a Dio quello che hanno fatto in vita nel loro passato e continuano a offrirlo ora per noi, attraverso l'unica mediazione di Cristo: il merito del bene fatto dai santi, come si può osservare, è unito al merito di Cristo. Non è casuale questo riferimento: è frutto del dialogo con i protestanti, i quali ribadiscono che il merito è uno solo, quello di Cristo. I santi, comunque, ci sono d'aiuto in vita e anche in morte.

Più che una continuazione del loro lavoro mi verrebbe da dire che essi continuano ad essere d'aiuto a noi per il bene che hanno fatto in vita¹⁸⁷. Forse è questo il senso della loro intercessione, più che un loro atto nel momento presente, è l'effetto del bene che hanno fatto nel passato. Noi, pregando i santi, in qualche modo ci rendiamo sensibili al bene che essi hanno fatto. Dunque, il nostro pregare i santi non è magia, ma piuttosto un nostro renderci accoglienti alla grazia, che proviene dalla loro opere buone e che Dio elargisce. Pensiamo, ad esempio, che cosa vuol dire pregare un santo: leggere qualche sua opera, lasciarci affascinare dalla sua testimonianza, desiderare di imitarlo... Tutto questo è già un effetto positivo che si verifica in noi, e ci rende più disponibili ad accogliere la grazia di Dio. Il miracolo? Non è tanto opera del santo, ma un segno di Dio attraverso il quale conferma che quello è davvero un santo (un esempio da imitare), oppure un segno della sua benevolenza per noi, perché impariamo qualcosa da quella figura, in un momento particolare della nostra vita¹⁸⁸.

Il n. 50 porta il titolo «*relazioni della chiesa pellegrinante con la chiesa celeste*¹⁸⁹» e mette in luce il versante terreno di questa relazione tra «quelli che sono in cammino» e i beati. Insomma, quello che noi possiamo fare per loro (per i santi e per i defunti). Si parla dei defunti e della pratica del suffragio. Si parla poi dei santi e di Maria, che la chiesa ritiene uniti a noi, in Cristo, ed insegna a venerare, invocare e imitare. Potremmo vedere, qui, tre aspetti del nostro rapporto con i santi: venerare, invocare e imitare. E il paragrafo dà ampio spazio

¹⁸⁷ Cfr. TERESA de JESUS Vita 15,5: «di questi tempi, sono necessari forti amici di Dio»

¹⁸⁸ Cfr. FRANCESCO, *Gaudete et exultate* nn. 6-9: I santi della porta accanto; nn. 63-94 le Beatitudini percorso di santità

¹⁸⁹ Da notare la differenza nel titolo con il n. 49: *Comunione della chiesa pellegrinante con la chiesa celeste*

non solo alla loro imitazione ma al fatto che essi ci spingono verso Cristo. L'esempio dei santi è un pungolo che ci dice che la santità è possibile e ci incoraggia nel cammino verso Cristo. L'ultimo paragrafo del n. 50 è dedicato alla liturgia, luogo privilegiato in cui si attua la nostra unione con la chiesa celeste. Il vertice di questa unione nella liturgia si attua nella messa, culmine e fonte della vita cristiana.

Chiude il capitolo VII il numero 51 dal titolo «disposizioni pastorali del concilio» LG richiama i testi magisteriali più importanti (concilio Niceno II, Fiorentino, Tridentino) che avvalorano l'antica tradizione della fede nell'unione tra chiesa celeste e quella peregrinante. Richiama la necessità di togliere o correggere «abusi, eccessi o difetti» nel culto dei santi, perché sia ristabilita una corretta lode di Cristo e di Dio, invitando alla sobrietà nei confronti dei gesti esteriori. Come si può intuire, riguarda la mediazione di Cristo, che non deve essere offuscata da quella dei santi. Un corretto culto dei santi non danneggia il culto «latreutico», di adorazione che è dato solo a Dio da quello di venerazione che si presta agli angeli e ai santi. Questa distinzione è molto importante e non va confusa. La conclusione del capoverso e del capitolo VII è un invito a guardare in alto, alla Gerusalemme celeste.

La Gerusalemme celeste è la città del nostro fine: il nostro ultimo appuntamento, l'appuntamento escatologico è sulla piazza di quella città (Ap 22,2). Siamo in cammino dalla città terrena alla città celeste, pellegrini della terra e della storia. Il grande Agostino ha composto anche il canto del pellegrino, una melodia solenne, una marcia ritmata, intensa¹⁹⁰:

Cantiamo qui l'alleluia mentre siamo ancora privi di sicurezza,
per poterlo cantare un giorno lassù, ormai sicuri.
O felice quell'alleluia di lassù! O alleluia di sicurezza e di pace!
Là nessuno ci sarà nemico, là non perderemo mai nessun amico.
Lì risuoneranno le lodi di Dio. Certo risuonano anche qui.
Qui però nell'ansia, mentre lassù nella tranquillità.
Qui cantiamo da morituri, lassù da immortali.
Qui nella speranza, lassù nella realtà.
Qui da esuli e pellegrini, lassù nella patria.
Cantiamo pure ora
Non tanto per goderci il riposo, quanto per sollevarci dalla fatica.
Cantiamo da viandanti.
Canta per alleviare le asprezze della marcia,
ma cantando non indulgere alla pigrizia.
Canta e cammina.
Canta e cammina

L'ultimo approdo della storia umana, il giorno senza tramonto, sarà quando l'umanità riposerà nel seno di Dio. E Dio "sarà tutto in tutti" (1Cor 15,28), tutto in tutte le cose. Un grande teologo, un uomo di fede *Karl Rahner*, ha così sapientemente immaginato il momento dell'incontro definitivo con Dio: «Allora tu sarai l'ultima parola, l'unica che rimane e non si dimenticherà mai. Allora, quando nella morte tutto tacerà e io avrò finito d'imparare e di soffrire, comincerà il grande silenzio, entro il quale risuonerai tu solo, Verbo di eternità in eternità. Allora saranno ammutolite tutte le parole umane; essere e sapere, conoscere e sperimentare saranno divenuti la stessa cosa. Conoscerò come sono conosciuto, intuirò quanto tu mi avrai già detto da sempre: te stesso. Nessuna parola umana e nessun concetto starà tra me e te; tu stesso sarai l'unica parola di giubilo dell'amore e della vita, che ricolma tutti gli spazi dell'anima¹⁹¹».

¹⁹⁰ AGOSTINO d'IPPONA, *Sermo* 246, 1.2.3

¹⁹¹ RAHNER K., *Dimensioni politiche del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1992, pag. 21.

5. Alcuni temi di ecclesiologia sistematica

1. Le proprietà essenziali della chiesa: una, santa, cattolica, apostolica

Abbiamo già affrontato nella parte storico dogmatica¹⁹² la riflessione patristica sulle **quattro note della Chiesa** che ne manifestano la propria specificità in ordine a qualsiasi altra realtà puramente umana. Semmelroth dice che il *Credo ecclesiam* indica che la realtà della chiesa trascende schemi semplicemente sociologici o storici. La chiesa può essere paragonata solo parzialmente a una comunità umana; la fede indirizza la chiesa e i suoi membri verso una dimensione di finalità di fede che rende l'atteggiamento umano diverso da uno puramente intramondano. La chiesa ha due dimensioni umana e divina. La chiesa sollecita i suoi fedeli a professare la fede in essa nel credo perchè in essa vive una realtà che sfugge all'uomo, quella divina che esiste nella realtà visibile. LG 48 afferma che la chiesa è una realtà sociale, «*ei suoi sacramenti e istituzioni che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo in cui però è attivo il Signore glorificato*». Solo riconoscendo quest'aspetto profondo della chiesa la si potrà conoscere come oggetto di fede. L'atteggiamento della Chiesa non è solo intramondano, ma la Chiesa è una comunità che cammina per incontrare Dio e perciò la sua finalità è trascendente. La Chiesa introduce i suoi membri nella vita divina e si trascende attestandosi come brano dell'agire divino.

Nella Chiesa vive una realtà che sfugge alla valutazione dell'uomo, perciò la realtà più vera della Chiesa è la comunione con Dio. Citando Tommaso, che parla dei sacramenti come segni in cui la realtà divina e gratificante si comunica come un appello alla decisione esistenziale dell'uomo e lo invita ad aprirsi, si dice della chiesa che effettua la condivisione della grazia attraverso i sacramenti. Conosciamo la chiesa solo quando la vediamo come una realtà in cui lavora Dio (come oggetto di fede). C'è perciò una differenza fra il **credere in Dio** e il **credere la Chiesa**. L'ossequio di fede è a Dio (LG 25). Tommaso¹⁹³ parlando dell'essenza della fede dice che non possiamo credere in una qualsiasi creatura (questa è idolatria), ma la fede in Dio significa fare un impegno totale e fiducioso ponendo la nostra vita nelle sue mani. La fede è donazione esistenziale. Il credo ci mostra che la nostra è fede in Dio, ma pure nelle opere che egli fa, che non sono mai completamente comprese.

Come mai si ha la parola Chiesa nel credo? Questo ci porta a riflettere cosa sia il credo. Esso è il sommario della nostra fede e ha la sua origine nel rito del battesimo. Si avevano delle domande corrispondenti alla tre persone della Trinità. Già nel NT ci sono formule che esprimono la fede nell'evento di Cristo. Il primo credo liturgico si ha a Roma verso la fine del II sec. riportatoci da S. Ippolito nella *Tradizione apostolica* che nella terza domanda chiedeva se si credeva nello Spirito e nella Chiesa, detta *santa*. Tra i simboli più antichi troviamo quello¹⁹⁴ datato alla fine del II sec. e consiste di 5 articoli sulla base dei cinque pani di Mt 6,39: si professa Dio creatore, Cristo salvatore, lo Spirito santificatore, la chiesa santa e la remissione dei peccati. L'attribuzioni delle diverse caratteristiche è dovuta anche alle circostanze storiche. Ad es. Agostino accentuò molto la cattolicità rispetto agli eretici che parlavano di diverse parti. E' il simbolo degli Apostoli ad aggiungere la proprietà *cattolica*. Nei primi tempi c'è una certa fluidità nel modo di professare la fede. Definitivamente, a Costantinopoli nel 381¹⁹⁵, la Chiesa è detta «*Una, santa, cattolica e apostolica*»: è la prima volta che un concilio adopera il simbolo come strumento per definire la fede ortodossa.

¹⁹² Cfr. le pagine 56ss.

¹⁹³ TOMMASO d'AQUINO *Summa Theologiae II-II,1,9*

¹⁹⁴ DS 1

¹⁹⁵ DS 150

Nel'epoca della Riforma si utilizzeranno queste note come tentativo per distinguere la chiesa cattolica dalle comunità della riforma. Allora era una metodologia efficace: così si faceva notare l'unità della chiesa rispetto alla frammentazione delle chiese riformate. Essenziale per tale uso delle note è che queste siano *evidenti, ovvie ed esteriori*. Tuttavia l'uso apologetico delle note ha evidenziato troppo l'unità della chiesa cattolica non riconoscendo le tensioni che vi sono in essa. Per di più si rischia di perdere la dimensione del mistero della Chiesa, perché l'uso apologetico dà alle note una valutazione molto esteriore. L'uso apologetico delle note è quindi pregiudicato in quanto non guarda tutta l'evidenza che può trovarsi nella chiesa; inoltre, considerando le note come ovvie, evidenti e esteriori, la chiesa appare *meno oggetto di fede* (mistero), in quanto lo scopo dell'apologetica è quello di dimostrare quale sia la vera Chiesa, attraverso l'evidenza delle note.

Il Vaticano II vede chiaramente la Chiesa come oggetto di fede, infatti il primo capitolo della *Lumen Gentium* è intitolato ***Il mistero della Chiesa***, spiegando che nel contesto il termine ***mistero*** indica una realtà divina, trascendente e salvifica. *Divina* significa non meramente umana; *trascendente* nel senso che non può darsi una definizione completamente adeguata della chiesa; *salvifica* che la chiesa fa parte del disegno di Dio per la salvezza dell'umanità. La parola *mistero* è biblica e la si trova legata all'*ecclesia* solo in Ef 5,29-32¹⁹⁶: l'unità fra Cristo e la chiesa è un mistero. Anche in Col 1,26-28¹⁹⁷ (in Gal 2,2-3 e Ef 1,9-10) ricorre la parola mistero sempre nel contesto di esprimere il piano salvifico di Dio in Cristo. E' in questo senso ultimo che il Vaticano II definisce la Chiesa come mistero: «*Cristo è luce delle genti e la Chiesa è in Cristo segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*» (LG 1). Usando la parola sacramento il Concilio indica che la Chiesa è mistero, difatti il latino *sacramentum* traduce il greco *mysterion*. Agostino in un famoso testo dice «*come dal fianco di Adamo è stata fatta Eva, così dal fianco di Cristo, quando Egli si addormentò sulla croce, scaturì quel meraviglioso sacramento che è la Chiesa*¹⁹⁸». Agostino afferma che la chiesa è mistero = sacramento perché frutto della passione e morte di Gesù; quindi la fondazione della chiesa viene dal costato di Cristo, è effetto della donazione di Gesù in croce. La chiesa è simbolizzata dal sangue e dall'acqua che sgorga dal fianco di Gesù: acqua e sange sono simboli del Battesimo e Eucaristia. Interessante è anche il parallelismo: come Eva è presa dal fianco di Adamo per essere la sua sposa e il suo aiuto (Gen 2,18), anche la chiesa è sposa e aiuta Cristo.

Sacramentum = mistero indica il forte legame tra Cristo e la chiesa: la donazione della vita di Gesù è l'inizio della chiesa. La funzione della chiesa è quella di essere segno efficace della comunione degli uomini con Dio e fra di loro. La chiesa è dunque mistero perché è il sacramento di Cristo (LG 1). La chiesa è mistero anche perché è legata alla Trinità (LG 2-4: chiesa nel contesto della Trinità). E' radicata nel disegno del Padre, è voluta dallo *ius divinum* (LG 2) che vuole la chiesa da sempre e perciò questa parte da Abele (*ab Abel*), che è il primo giusto. LG 3 pone la Chiesa nel contesto di Cristo, che pone il germe del regno; la chiesa è il regno di Cristo già presente. LG 4 pone a sua volta la Chiesa nel contesto dello Spirito: «*lo Spirito dimora nella chiesa, come nel cuore dei fedeli, come in un tempio*». Ciò che la Chiesa

¹⁹⁶ «Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne: al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la chiesa, poichè siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa!».

¹⁹⁷ «Il mistero nascosto da secoli alla generazione ma ora manifestato ai suoi santi ai quali Dio vuole far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo ai pagani: Cristo in voi speranza della gloria. E' lui infatti che noi annunziamo»; Ef 1,9-10: «Poichè egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzare nella pienezza dei tempi il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose».

¹⁹⁸ AGOSTINO d'IPPONA, *Enarrationes in Psalmo 138*, 2

è, è effetto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La chiesa è popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito santo.

LG 5 definisce la chiesa come mistero, perché manifesta il regno ponendo l'accento sull'aspetto escatologico. Il regno di Dio ha un aspetto misterioso, espresso nei vangeli con il linguaggio parabolico e reso presente dai miracoli¹⁹⁹. La chiesa è perciò il germe del Regno di Dio; essa ha la missione di annunciare a tutte le genti il regno di Dio di cui è il germe. LG 6-7 propongono delle immagini bibliche della chiesa. A. Dulles afferma che, data la sua trascendenza, la Chiesa non può essere definita con una sola immagine esauriente. Se LG 6 offre le diverse immagini bibliche della Chiesa a partire dall'AT come l'ovile, la vigna, l'edificio di Dio, la famiglia, il tempio, la sposa... La realtà misterica della chiesa è esprimibile in diverse immagini ma nessuno è del tutto adeguato. LG 7 si sofferma specialmente sull'immagine della chiesa come *corpo di Cristo*, riprendendo ciò che diceva la *Mystici corporis* di Pio XII (1943), che presenta la chiesa come *corpo mistico*, un qualcosa che va al di là della sola visibilità della chiesa presentata come società perfetta, soprattutto nell'epoca della riforma. Pio XII dice chiaramente che il corpo di Cristo è la Chiesa cattolica romana.

LG 8: con questo paragrafo²⁰⁰ si aveva l'intenzione di chiarire che il mistero della chiesa nelle sue diverse espressioni (1-7) non doveva essere staccato dalla chiesa come organismo visibile. La Chiesa è presentata come realtà complessa, che comprende sia la Chiesa della fede che quella dell'esperienza. La Chiesa non è solo una comunità spirituale, ma è anche una comunità gerarchica, organismo visibile e invisibile. La Chiesa è il risultato di un elemento umano unito ad un elemento divino. La Chiesa è perciò paragonata al mistero del Verbo Incarnato ed entra in una economia incarnazionale. L'intento del n° 8 era di combattere l'interpretazione che il mistero della chiesa come oggetto di fede non è la chiesa istituzionale; questo significava pure negare l'Incarnazione. LG voleva ripetere quanto affermava *Mystici corporis* della chiesa come complessa realtà.

Ecco questo testo conciliare così denso dal punto di vista teologico e dommatico: «*Cristo unico mediatore ha costituito sulla terra la sua chiesa santa, comunità di fede, speranza e carità come un organismo visibile, la sostiene incessantemente e per essa diffonde su tutti la verità della grazia. La società gerarchicamente costituita da una parte e il corpo mistico dall'altra, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la chiesa della terra e quella in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà; esse costituiscono al contrario un'unica realtà, ma formano una sola complessa realtà, fatta di un duplice elemento, umano e divino*».

L'affermazione di LG8b che «*la chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica*» deve essere presa unitamente a quella della chiesa come una complessa realtà. E' detto qui un approfondimento del modo di esprimere il rapporto tra la chiesa di Cristo e quella visibile. I padri del Concilio erano consapevoli della vita cristiana degli altri cristiani. Così LG 8, dopo avere detto che non ci sono due realtà, spirituale e visibile, si volle sottolineare che tale realtà spirituale si trova pure fuori della chiesa cattolica. Questa va ammesso anche per essere fedeli alla nostra tradizione: non è mai stato detto che gli ortodossi non sono cristiani. LG 8 rappresenta uno svolgimento del testo. Nella bozza iniziale la costituzione *De ecclesia* del 1962 ripeteva semplicemente l'idea di *Mystici corporis* e di *Humani generis* per i quali «*il corpo di Cristo è la chiesa cattolica*²⁰¹». Questo schema fu criticato, perché appariva scarsamente ecumenico; nel secondo schema (1963) si disse che elementi ecclesiali sussistono anche fuori della Chiesa cattolica: «*La sola e unica chiesa di Cristo è la chiesa cattolica*

¹⁹⁹ Lc 11,20: «Se è per il dito di Dio che io scaccio i demoni, allora già è arrivato il regno di Dio»

²⁰⁰ Sullivan definisce questo articolo il più profondamente teologico di tutta la costituzione sulla chiesa.

²⁰¹ «La chiesa cattolica romana è il corpo di Cristo e solo quella che è cattolica romana ha il diritto di essere chiamata chiesa».

romana ma molti elementi di santificazione si possono trovare al di fuori della sua struttura. E questi elementi appartengono in proprio a più chiese di Cristo (elementi ecclesiali per loro natura)».

Nell'ultima bozza prima della promulgazione (1964) si cambiò il verbo da *è* a *sussiste* la Commissione così motivò il cambiamento: «...non sembrava essere coerenti: da un lato semplicemente identificare in modo assoluto del corpo di Cristo con la chiesa cattolica, e allo stesso tempo dire che Gesù è realmente al di fuori della chiesa».

Tale cambiamento non voleva negare *Mystici corporis* ma solo svilupparla²⁰². *Sussiste* non lascia intendere un indifferentismo ecclesiologico, ma indica che la chiesa cattolica è diversa da tutte le altre chiese. Il significato di questo cambiamento è grandissimo. In *Unitatis redintegratio*²⁰³ è l'articolo che meglio esprime la concezione di unità della chiesa. Esso parla di unità come *mistero* (riprende l'idea di LG 1) e dice: «innalzato sulla croce e glorificato, il Signore Gesù comunicò lo Spirito promesso, per mezzo del quale chiamò e riunì nell'unità della fede, della speranza e della carità il popolo della nuova alleanza, che è la chiesa, come insegna l'apostolo: Un solo corpo e un solo Spirito...» (UR 2). Aggiunge che questa unità ha tre aspetti fondamentali: nel dire che «Cristo affidò al collegio dei dodici la funzione di insegnare, reggere e santificare» si indicano le tre realtà della fede (effetto dell'insegnamento), sacramenti (funzione di Cristo sacerdote) e vita comune strutturata.

UR 4c afferma: «Questa unità sussiste nella chiesa cattolica senza possibilità di essere perduta». E' espresso un elemento dell'intenzionalità di *sussiste*: c'è una certa indefettibilità. Già in UR 3 si fa cenno alle altre chiese e si ammette che ci sono mezzi di salvezza efficaci anche nelle altre chiese cristiane, ma si crede che ci siano delle carenze, in quanto solo nella Chiesa cattolica sussiste, nella pienezza, la salvezza con tutti i suoi mezzi. Questi brani mostrano che *sussiste* indica una non-assolutizzazione della Chiesa cattolica, pur affermando il suo essere Chiesa di Cristo in forma piena²⁰⁴.

Credo la Chiesa una

La parola greca *ἐκκλησία* nel NT è più che solo l'assemblea pubblica, magari di tipo politico, come significa il linguaggio profano. Etimologicamente significa *chiamare fuori* ed è usata per tradurre l'ebraico *Qahal*, che indica il popolo di Dio. Nel NT è presente anche l'espressione plurale *chiese*²⁰⁵. Ci si domanda come si possa parlare di Chiesa unica, vista la pluralità delle varie chiese nel NT? Si può pensare o ad una successiva federazione fra le varie chiese in una sola, oppure ad un senso di unità, unicità e universalità presente fin dall'inizio e sentito da ciascuna delle diverse chiese.

Un'unica chiesa. Il NT indica questa seconda ipotesi e Paolo, di fatto, pensa la Chiesa come corpo di Cristo unico e lo scrive ai Romani, che pure non conosce (Rm. 12,4-5)²⁰⁶. Nelle Lettere ai Corinzi mostra un grande interesse per l'unità, difatti in 1Cor 1,12-13 li

²⁰² Il cambiamento da *est* a *subsistit* era fatto a causa del riconoscimento della realtà spirituale al di fuori della chiesa. Si trattava quella di LG 8 dell'applicazione di *Mystici corporis* alla situazione anormale di una chiesa divisa e che soffre delle ferite delle divisioni storiche.

²⁰³ Che potrebbe essere inteso come un commento su LG.

²⁰⁴ Per questo importante argomento si rimanda, oltre a studi specifici, anche a recenti interventi del Magistero

²⁰⁵ 1Cor 11,16: "Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le Chiese di Dio"; 2Tess 1,4: "così noi possiamo gloriarci di voi nelle chiese di Dio, per la vostra fermezza e per la vostra fede in tutte le persecuzioni e tribolazioni che sopportate"; Rm 16, 4: "Salutate Prisca e Aquila, ad essi non solo io sono grato, ma tutte le chiese dei Gentili"; Rm 16, 16: "Salutatevi gli uni gli altri con il bacio santo. Vi salutano tutte le chiese di Cristo".

²⁰⁶ "Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra, e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo, e ciascuno ha la sua parte, siamo membri gli uni degli altri".

rimprovera, perché hanno creato diversi gruppi, di Apollo, di Cefa, di Giovanni, di Paolo o di Cristo. Paolo dice che la Chiesa è una e il suo fondamento è Cristo²⁰⁷. Nelle Lettere ai Colossesi e agli Efesini è molto accentuato il senso di universalità della Chiesa, che ha il motivo cristologico come base dell'unità. In Ef. 4,3-6 è accentuata la parola *una*: "*Un solo corpo, un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti*".

In questo brano c'è la proclamazione delle virtù teologali e dell'unità della chiesa ed è accentuato il parallelismo fra unità di Cristo e unità della Chiesa. Si trova anche un'espressione molto significativa per indicare l'unità: *κοινωνία*, usata 19 volte nel NT e indica la condivisione di certe cose. 1Cor 10,16-17 utilizza due volte questa espressione, dicendo che l'eucaristia è comunione, il calice è comunione con il sangue di Cristo e il pane è comunione con il corpo di Cristo e questi sono fondamento dell'unità della Chiesa (dunque una coincidenza tra *koinonia*, comunione, eucarestia). Paolo parla soprattutto della comunione di *fede* e della *comunione fraterna*. In particolare in Gal 1,6-9, dove dice che non c'è che un solo vangelo, la fede unica unisce in *κοινωνία* e lo fa anche l'amore fraterno; in Gal 2,1-10 parla della condivisione dei beni²⁰⁸. Così in 1 e 2 Timoteo e Tito (lettere pastorali) è importante la comunione di fede circa la sana dottrina. Il tema dell'amore fraterno è in 2Cor 8-9 (condivisione dei doni). Paolo parla dell'unità della chiesa per motivi cristologici, come pure si ha negli inni crisologici (Col 1,15-20 e Ef 1,3-10).

Altre testimonianze relative all'unità della chiesa si hanno pure in altre parti del NT. In Mt²⁰⁹ 16 si dice che la Chiesa è fondata sulla fede e in Mt 18 si parla della vita ecclesiale fatta di correzione fraterna e amore vicendevole, in parallelo con i due elementi di *koinonia* visti in Paolo. Luca in Atti 2,42, un riassunto della situazione della comunità, indica tre elementi: assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli, nell'unione fraterna (= *koinonia*) e nella frazione del pane; qualcuno ritiene troppo inverosimile la descrizione, visto il contrasto con At 15 inerente a Pietro e Paolo e soprattutto a Galati. Gv 17,20-23²¹⁰, nella preghiera sacerdotale di Gesù, presenta la richiesta di unità nella Chiesa: l'unità è un motivo di credibilità dell'missione. Nel suo vangelo troviamo l'immagine del tralcio (Gv 15,1-17) e altre immagini, come quella delle pecore, che conoscono il loro pastore, ma Gv non nomina mai la parola *ecclesia*. Infine 1Gv 1,1-3 parla della comunione col Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo e lo scopo del Vangelo è il creare la comunione: "*Ciò che abbiamo visto e udito lo comunichiamo a voi, perché siate in comunione con noi*".

Abbiamo visto come la LG 8 dice che la Chiesa è una realtà complessa, visibile e invisibile, carismatica e gerarchica. UR 2²¹¹ parla a sua volta proprio dello Spirito come fonte dell'unità, mentre si può creare una distinzione fra le due forme di comunione visibile e invisibile, che formano una unità inscindibile fra questi due aspetti, che hanno come fonte

²⁰⁷ Ancora 1Cor 3,9-11: "*Voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio secondo la grazia di Dio che mi è stata data come un sapiente architetto io ha posto il fondamento; un altro poi vi costrisce sopra. Ma ciascuno stia attento come costrisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo*". Anche in altre lettere, Gal 3,27-28: "*Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poichè 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, poichè tutti voi siete uno in Cristo Gesù*".

²⁰⁸ "Giacomo, Cefa e Giovanni, diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione (*koinonia*)".

²⁰⁹ Mt 16 e 18 sono gli unici due brani in cui è utilizzata la parola Chiesa.

²¹⁰ "Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me".

²¹¹ E' il paragrafo più denso sull'unità di tutto il Vat. II ed è modellato sul cap. I di LG: La chiesa come mistero.

comune lo Spirito Santo. «*Lo Spirito Santo, che dimora nei fedeli, unisce tutti intimamente a Cristo e realizza la diversità dei ministeri, che servono ad edificare l'unico corpo*» (UR 2,2). Questo brano mette in risalto ***l'unità spirituale*** di fede, speranza e carità, che si ricollega a LG 48, che parla a sua volta dello Spirito Santo come principio costitutivo della Chiesa. Oltre all'unità spirituale, il brano mette in risalto ***l'opera dello Spirito*** riguardo ai diversi doni carismatici e gerarchici (LG 4). LG 23 parla del Romano Pontefice come principio visibile dell'unità dei vescovi e dei fedeli, e dei vescovi come principio dell'unità visibile nella Chiesa particolare. Un modo, attraverso il quale lo Spirito mantiene l'unità fra i doni gerarchici e carismatici, è quello di suscitare nel carismatico la docilità alla gerarchia. Inoltre, lo Spirito agisce su coloro che sono investiti del ministero ordinato, affinché riconoscano e promuovano i doni carismatici.

Il rapporto tra Spirito e comunità è riassumibile nel legame tra Chiesa e Spirito. In proposito LG 7 parla dello Spirito come l'anima del corpo di Cristo. Il concilio usa due analogie per illustrare i modi essenziali dello Spirito inteso come principio dell'unità: l'immagine patristica dello Spirito come anima del corpo di Cristo (LG 7g²¹²) e l'analogia con l'incarnazione (LG 8a). Da questa presentazione del rapporto tra Spirito e Chiesa si nota la grande dignità che fa parte della concezione cattolica della chiesa: quest'ultima è una realtà paragonabile con l'incarnazione in virtù dell'analogia.

Credo la Chiesa santa

Nella Bibbia appare sempre la santità di Dio, dal quale proviene l'elezione o l'invito alla cooperazione²¹³. Nell'AT è messa in risalto la santità di elezione. La santità è caratteristica di Dio (Is 6,3: "*Santo, santo santo*"; Lev 11,44; Os 11,9). Il popolo, di conseguenza, è santo, perché Dio è santo (Es 19,6: "*Voi siete per me una nazione santa*"). La santità è, altresì, attribuita alla Parola di Dio, santo è il luogo dove Dio si manifesta, il tempio. Sion è detto monte santo. I sacerdoti sono santi, ma si parla anche della santità dell'assemblea²¹⁴ nel culto. La santità è l'ordine di esistenza di Dio, e la bibbia non si chiede il perché. Questa santità del popolo non esclude la santità morale (dieci comandamenti). La nostra risposta è solo conseguenza dell'invito di Dio ad essere santi.

Nel NT Gesù è chiamato il Santo di Dio (Mc 1,24), viene dallo Spirito e sarà chiamato Santo, come dice Lc. In Mc 1,24 il diavolo chiama Gesù il Santo di Dio. Questa santità di Gesù è un'idea che proviene dall'AT, perché Gesù riassume in sé tutte quelle cose che nell'AT erano dette sante. Ciò che stato realizzato per noi in Cristo ci è comunicato dallo Spirito²¹⁵. Da ciò noi siamo i santi. 1Cor 6 parla dei cristiani come i santi e 1Pt 2,5: "*noi siamo un sacerdozio santo che deve offrire un sacrificio spirituale*"; Rm 12,1: "*offrite i vostri corpi come sacrificio vivente santo e gradito a Dio*". Questi passi delle lettere neotestamentarie indicano la santità del popolo di Dio. Latourelle mostra alcune immagini della Chiesa²¹⁶ del NT che evidenziano aspetti della santità della chiesa:

a) ***popolo di Dio***: indica che la chiesa è fatta in primo luogo da essere umani. Questo popolo di Dio ha una dimensione comunitaria, che si contraddistingue per l'uguaglianza fra i membri. Il popolo di Cristo è una comunità di "schiavi liberati". Il popolo di Dio è frutto della iniziativa di Dio, è situato nella storia concreta, per cui ha la caratteristica della storicità. Infine, vi è anche la dinamicità del popolo, perché è in cammino (cf. l'anno liturgico).

²¹² Questo numero parla della dottrina del corpo di Cristo e riprende la *Mystici Corporis*.

²¹³ La nota della santità della chiesa si trova già nelle Lettere di Ignazio d'Antiochia (II° sec.)

²¹⁴ Ben 9 volte ricorre l'espressione '*santa assemblea*'.

²¹⁵ Il riversare lo Spirito Santo nei cuori' rappresenta una delle espressioni più care al teologo Lonergan, per il quale l'oggettività consiste in una vera e autentica soggettività.

²¹⁶ LATOURELLE R., *Cristo e la chiesa, segni di salvezza*, CE, Assisi

b) *sposa di Cristo*: questa immagine indica in primo luogo il rapporto interpersonale Dio-sposa; la santità è un rapporto intimo con Dio; la Chiesa come sposa di Cristo in Ef 5,25. E' tema inaugurato da Osea Anche qui come per un matrimonio vi è una scelta e una fedeltà: vi è l'iniziativa di Dio, che sceglie e ama la sposa, che guarisce e la fa bella.

c) *corpo di Cristo*: Col 1,18-20 indica l'inseparabilità dell'unione fra Cristo e la sua Chiesa. Allo stesso tempo, l'immagine del corpo serve in 1Cor 12 per mostrare la diversità fra i suoi membri. L'unità deve giungere alla condivisione della stessa vita da parte del capo e delle membra. Oltre all'unione, anche la diversità (come ricchezza) è insita nella santità.

Nella prima bozza di quella che sarà la *Lumen Gentium* non vi era accenno alla santità della Chiesa; e tuttavia nella redazione finale si trova un intero capitolo sulla «*universale vocazione alla santità nella Chiesa*» (cap. V). Philips spiega che esso si trova perchè i religiosi volevano anche una menzione sulla vita consacrata nella LG. Il concilio ha cercato di superare la concezione moralistica di santità, per ritornare al fondamento biblico. Il V capitolo ne indica il percorso. Al n°39 presenta la partecipazione alla *santità generale della Chiesa* (è la chiesa che è santa, Ef 5,27) da parte dell'individuo: si parla in primo luogo della elezione alla santità; questo numero parte dall'idea di santità come insieme, come è presentata nella dottrina biblica. Il n°40 dice che tutti sono invitati alla santità, per cui si tratta di una vocazione universale. Qui si lega insieme santità e battesimo: quest'ultimo è l'inizio della via e bisogna vivere secondo la grazia santificante: così si avrà un tenore di vita più umano nella società terrena.

L'universalità sottolinea anche il contesto antropologico della santità. Il n°41 presenta la diversità delle forme di santità dicendo, che vi è una santità per tutti, senza distinzione, fra coloro che seguono i consigli evangelici e quelli che seguono i comandamenti. La diversità di ciascuna vocazione porta in sé l'unica vocazione alla santità: si parla dei vescovi, dei sacerdoti, dei religiosi, degli sposati, tematiche approfondita in altri decreti. Infine il n°42 riconduce le diversità all'unità dell'amore, perfezione cristiana.

La presenza del peccato e la necessità della riforma

L'arcivescovo austriaco Laszlo²¹⁷ al Vaticano II affermò: «*Mi sembra che la teologia descriva la chiesa dei santi, ma la vita odierna ci mostra una chiesa di peccatori. Occorre evitare ogni preteza trionfalistica. Prima dobbiamo sottolineare che solo Dio è santo ed è la santità della chiesa che la spinge ad essere penitente, di chiedere ancora in umiltà la remissione dei peccati*». Si deve pregare a causa del peccato e, perciò, occorre una confessione esplicita di peccato ed essere in un atteggiamento di riforma. Quindi Laszlo tira quattro conclusioni:

1. Non dobbiamo rimanere silenti di fronte alla presenza del peccato nella chiesa;
2. occorre insistere anche sulla distanza della chiesa pellegrinante da Cristo;
3. dire esplicitamente che la chiesa deve sempre migliorarsi e riformarsi;
4. chiedere una professione esplicita per la parte della chiesa cattolica causa delle divisioni e condivisione della colpevolezza della divisione fra cristiani.

La storia della Chiesa è stata sempre una storia di riforma. Per Congar quando i padri parlano di *reformatio* intendono soprattutto una riforma spirituale, relativa all'immagine con Dio deformata²¹⁸. Con Gregorio VII i papi acquisirono la convinzione della riforma nelle

²¹⁷ Il suo intervento portava il titolo: «*Il peccato nella chiesa santa di Dio*».

²¹⁸ Cfr. su questo tema il suo insuperato e fondamentale saggio: CONGAR Y., *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972

strutture giuridiche con la conseguente libertà papale. Nel medioevo c'era l'idea di riforma nel «*capo e nelle membra*». Così ogni concilio era sempre un momento di riforma nel I millennio, perché si prendeva coscienza di quella che era la *malattia* nella Chiesa. Quando si entra nel II millennio, in occidente, si intendono soprattutto i primi 5 concili come momenti di riforma, "*nel capo e nelle membra*", ma non si accettava più che la Chiesa fosse peccatrice. Con la Riforma, abbiamo la concezione (dei protestanti) che la Chiesa sia sbagliata nelle sue strutture (sacerdozio dei ministri, forme di vita ecclesiale) ma anche nelle regole del credo (magistero, tradizioni, interpretazioni della Bibbia) come afferma il principio del *Sola Scriptura*. In ultimo, dice Congar, il Vaticano II vede la riforma nella Chiesa nel senso di un aggiornamento, da compiere. La falsa riforma è, per Congar, quella protestante, che pensa di opporre la Scrittura alle strutture della chiesa. Una vera riforma dovrebbe seguire delle condizioni: 1) volontà di Dio per le strutture della chiesa; 2) primato della carità e del bene pastorale sullo spirito del sistema e della pura deduzione intellettuale; 3) preoccupazione per la comunione del tutto cercando di superare i contrasti; 4) la pazienza e il buon senso che evitano la fretta; 5) la ricerca di un vero rinnovamento, mediante l'applicazione vivente dei principi in una situazione nuova, non la sostituzione meccanica di nuovi principi.

Chiesa peccatrice o Chiesa di peccatori?

L'espressione *chiesa peccatrice*²¹⁹ ha una lunga storia, soprattutto nel suo legame con un'espressione particolarmente ardita «*Casta meretrix*²²⁰» che troviamo nei Padri della Chiesa²²¹ e in alcuni autori medievali²²², come anche in senso prettamente dispregiativo in Wicliff, J. Hus e soprattutto in Lutero. Il card. Biffi dice che il peccato appartiene ai membri della chiesa sotto l'aspetto in cui essi sono infedeli alla loro qualità di membri; non si può dire perciò *chiesa peccatrice*: essa è un'assemblea santa di uomini peccatori, ma il peccato non fa presa su di lei²²³. La *Lumen Gentium* con molto equilibrio riconosce «*la chiesa che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento*²²⁴».

Interessante una breve sottolineatura in altri testi: LG 48 (la chiesa porta impressa la figura fugace di questo mondo, vive fra le creature ed è creatura); LG 14 (esistono uomini incorporati nella chiesa ma non giustificati, perché non vivono la carità; LG 65 (solo in Maria la Chiesa ha già raggiunto la perfezione); LG 7 (lo Spirito è dato perché ci rinnoviamo); LG 40 (tutti abbiamo bisogno della misericordia di Dio e dobbiamo pregare ogni giorno: *rimetti a noi i nostri debiti*); LG 36 e 26 (i laici e i vescovi devono applicarsi alla penitenza); infine in UR 4 (ammissione che le divisioni fra cristiani dipendono da ambedue le parti).

In questa prospettiva allora ci chiediamo: come intendere il *rapporto fra santità e peccato*? Il principio della chiesa è la santità; la presenza del peccato è sempre qualcosa che contraddice la natura della chiesa; è una malattia della chiesa. Ci si può accostare alla chiesa arrabbiandosi ma mai col diritto di staccarsi da lei, sotto la pena di perdere anche ciò che ci si proponeva di salvare. La chiesa è una madre che ha sempre bisogno di Dio, il suo peccato la fa essere non autonoma, non può farcela con le sue forze. Ogni santità è un prodigio, è una grazia di Dio.

²¹⁹ RAHNER K., *Nuovi saggi*, E.P., Roma, 1972

²²⁰ Cfr. il saggio insuperabile sulla storia di questo termine di BALTHASAR H.U. von, *Casta meretrix in Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, pagg. 189-283

²²¹ Alcuni Padri come Origene e soprattutto Ambrogio la usano accostando la realtà della Chiesa che va in cerca dei peccatori alla figura biblica di Rahab, la prostituta di Gerico che ha un ruolo fondamentale nell'accogliere e nascondere gli inviati di Giosuè in Gs 2,1-21

²²² Dante Alighieri, Guglielmo d'Auvergne, Oddone di Cheriton, Ugo di S. Carlo, Girolamo Savonarola

²²³ Cfr BIFFI G., *Alla destra del Padre*, Jaca Book, Milano 2004, pag. 168

²²⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* 8c

Ecco come argomenta sulla santità della chiesa **J. Ratzinger** in *Introduzione al Cristianesimo*, la sua opera forse più famosa, nell'ultima edizione italiana pochi mesi dopo la sua elezione al Papato: «La santità della Chiesa sta in quel potere di santificazione che Dio esercita malgrado la peccaminosità umana. Ci imbattiamo qui nella caratteristica propria della Nuova Alleanza: in Cristo, Dio si è spontaneamente legato agli uomini, si è lasciato legare da loro. La Nuova Alleanza non poggia più sulla mutua osservanza di un patto, ma viene invece donata da Dio come grazia, che permane anche a dispetto dell'infedeltà dell'uomo. Dio continua, nonostante tutto, a essere buono con lui, non cessa di accoglierlo proprio in quanto peccatore, si volge verso di lui, lo santifica e lo ama. In virtù del dono del Signore, mai ritrattato, la Chiesa continua a essere quella che egli ha santificato, in cui la santità del Signore si rende presente tra gli uomini.

Ma è sempre realmente la santità del Signore che si fa qui presente, e sceglie anche e proprio le sporche mani degli uomini come contenitore della sua presenza. Questa è la figura paradossale della Chiesa, nella quale il divino si presenta così spesso in mani indegne. [...] Lo sconcertante intreccio di fedeltà di Dio e infedeltà dell'uomo, che caratterizza la struttura della Chiesa, è la drammatica figura della grazia. [...] Si potrebbe dire addirittura che la Chiesa, proprio nella sua *paradossale struttura di santità e di miseria*, sia la figura della grazia in questo mondo.

Invece, nel sogno umano di un mondo salvato, la santità viene immaginata come un non essere toccati dal peccato e dal male, un non mescolarsi con esso. [...] Nell'odierna critica della società e nelle azioni in cui essa sfocia, questo tratto spietato, che molto spesso contraddistingue gli ideali umani, è anche troppo evidente. Ciò che veniva percepito come scandaloso della santità di Cristo, già agli occhi dei suoi contemporanei, era proprio il fatto che ad essa mancava del tutto questo aspetto di condanna: il fatto che egli non faceva scendere il fuoco su chi era indegno, né permetteva agli zelanti di strappare dal campo la zizzania che vi vedevano crescere. Al contrario, la santità di Gesù si manifestava proprio come mescolarsi con i peccatori, che egli attirava a sé; un mescolarsi fino al punto di farsi egli stesso peccato, accettando la maledizione della legge nel supplizio capitale: piena comunanza di destino con i perduti (cfr. 2 Corinzi 5, 21; Galati 3, 13). Egli ha preso su di sé il peccato, se ne è fatto carico, rivelando così che cosa sia la vera santità: non separazione ma unificazione; non giudizio ma amore redentivo.

Ebbene, **la Chiesa non è forse semplicemente la prosecuzione di questo abbandonarsi di Dio alla miseria umana?** Non è forse la continuazione della comunione di mensa di Gesù con i peccatori, del suo mescolarsi con la povertà del peccato, tanto da sembrare addirittura di affondare in esso? Nella santità della Chiesa, ben poco santa rispetto all'aspettativa umana di assoluta purezza, non si rivela forse la vera santità di Dio che è amore, amore però che non si tiene arroccato nel nobile distacco dell'intangibile purezza, ma si mescola con la sporcizia del mondo per così ripulirla? Tenendo presente questo, la santità della Chiesa può mai essere qualcosa di diverso dal portare gli uni i pesi degli altri, che ovviamente scaturisce per tutti dal fatto che tutti vengono sorretti da Cristo? [...]

Una critica amara, capace solo di distruggere, si condanna da sé. Una porta violentemente sbattuta può sì essere un segnale che scuote coloro che sono dentro, ma l'illusione che si possa costruire più nell'isolamento che attraverso la collaborazione è appunto un'illusione, esattamente come l'idea di una **Chiesa dei santi** invece di una **Chiesa santa**, la quale è santa perché il Signore elargisce in essa il dono della santità, senza alcun merito da parte nostra²²⁵».

²²⁵ RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, pagg. 330-334

Credo la Chiesa cattolica

La parola **cattolica** non si trova nella Bibbia, ma viene dal greco *kat'holou* = *secondo il tutto*, indicando ciò che si applica a tutti i casi possibili. Il senso è, perciò, universale e Beinert, nella sua tesi, mostrò che la prima volta il termine fu applicato agli dei astrali della Siria. Si trova poi nella filosofia greca, che, quando parla dei trascendentali, dice che sono universali, cioè applicabili a tutta la realtà. La prima testimonianza della definizione della Chiesa quale cattolica è la *Lettera agli Smirnesi* di Ignazio d'Antiochia nel 107: «*Dove appare il vescovo ivi sia la comunità, così come là dove è Cristo Gesù ivi è la chiesa cattolica*». In uno dei *Simboli di fede* più antichi (DS 1) si trova la nota della cattolicità applicata alla Chiesa (siamo nel 150). La discussione è se Ignazio di Antiochia dava a *cattolica* il senso di quantità (o geografia), oppure se la intendeva in senso qualitativo, traducendo il senso di universalità con verità e autenticità.

Clemente di Roma, nella *Lettera ai Corinzi*, dice che i cristiani vengono da ogni parte. La *Didachè* parla della eucaristia come sacramento della riunione dei cristiani dai quattro venti. Ireneo dice che i cristiani avevano il senso della meraviglia, perché Dio conserva la Chiesa sposa nel mondo intero, come se fosse in una sola casa., le lingue sono diverse, ma la tradizione è una sola. La Chiesa conserva una sola fede, quindi è come se tutti abitassero in una sola casa.

Origene, nel *Contra Celsum*, risponde al pagano Celso, che ritiene non possibile l'estendibilità così grande di una comunità; secondo Origene questa scommessa è stata vinta. Una sfumatura che si coglie è la cattolicità nel senso di una stessa fede. Agostino, che utilizza spesso l'aggettivo cattolica, afferma nella sua opera contro i donatisti, che la Chiesa è universalmente estesa (mentre gli eretici circoscritti ad un posto). In Agostino *cattolicità* ha il duplice valore qualitativo e quantitativo. Cirillo di Gerusalemme, da parte sua, afferma che la Chiesa è cattolica, perché si estende in tutto il mondo, perché conserva la verità della dottrina (integralità), perché tutti celebrano lo stesso culto, perché perdona i peccati e, infine, perché possiede ogni virtù concepibile e i doni spirituali di ogni specie. I Padri hanno indicato la cattolicità partendo dalla Scrittura, e interpretando in questo senso diverse immagini: dal nome di Adamo che sarebbe composto dalle lettere che indica i quattro punto cardinali, dalla tunica variopinta data da Giacobbe a Giuseppe che Cipriano vede come immagine della chiesa, dal versetto del Salmo che dice: “*La figlia del re è tutta splendore, gemme e tessuto d'oro è il suo vestito*” che Agostino vede come la varietà delle culture; dal simbolismo dei numeri (12 apostoli, 72 discepoli), dal miracolo delle lingue.

In sintesi, la cattolicità nei Padri ha un duplice aspetto qualitativo e quantitativo, e questi due elementi sono ripresi nel Medioevo. Congar dice che l'universalità e l'ortodossia è rimasta viva nel medioevo. In questo periodo si trova spesso la frase: *fides catholica*, cioè la fede ortodossa. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino considerano cattolica la pienezza di Cristo, che la Chiesa comunica con la fede e i sacramenti. La cattolicità della Chiesa è nella sua essenza, prima ancora che nella sua esteriorità. La chiesa è *congregatio fidelium* di quelli che condividono la fede cattolica. La *fides catholica* è tale, perché non è una ideologia di un gruppo, ma è comunicata ovunque ed enuncia il rapporto con il vero Dio da parte dell'uomo. Tale rapporto, fra Dio e uomo, è realizzato in Cristo, attraverso lo Spirito. Successivamente si ebbero diversi significati di cattolicità e ciò in relazione al tentativo di guarire le divisioni con l'oriente.

Questa crisi fece riflettere sul valore della cattolicità. Gli ortodossi sottolineavano soprattutto *l'aspetto qualitativo*: la fede cattolica è quella dei Padri della chiesa e questa era legata alla chiesa locale; i cattolici romani sentono più *l'aspetto quantitativo* della cattolicità e si ritengono la Chiesa vera. Lutero, a sua volta, rifiuta il termine *cattolica* e preferisce parlare

di *chiesa cristiana*. Nel 1530 Melantone, nella Confessione di Augusta, ritiene che la Chiesa protestante sia la vera cattolica, perché ritorna alla purezza dei padri, mentre i romani hanno aggiunto elementi spuri.

In epoca moderna, a Tubinga e a Oxford si sviluppa il romanticismo teologico, che è un ritorno ai Padri greci e che mette in risalto soprattutto l'incarnazione. Per questi romantici, *cattolicità* è soprattutto il momento liturgico, che vive la realtà incarnazionale. L'enfasi è posta sulla pietà liturgica. Infine, vi è la posizione del liberalismo protestante di fine Ottocento con Harnak e Zomm. Essi ritenevano il cattolicesimo solo l'inizio di uno strutturalismo della Chiesa, a partire dalle lotte con gli gnostici ed altri, cioè un momento dello scadimento della Chiesa, che si istituzionalizza e ritorna alla legge, invece di accettare la salvezza che viene dalla fede (il cosiddetto *protocattolicesimo* che si trova nelle Lettere pastorali).

Ci sono pochi riferimenti biblici relativi alla cattolicità, tranne riguardo al comando missionario. **A. Dulles** parla della cattolicità secondo l'idea di *causalità* (causa divina, della natura umana, cattolicità e missione).

1. *Causa divina*. Deve partirsi dalla pienezza della vita divina della Trinità. Se la cattolicità ha la sfumatura della pienezza, questa è in primo luogo *Dio Padre* stesso, pienezza di realtà e fonte di tutte. Dio è pienezza della vita (cattolico) e può essere conosciuto dalla creazione, come dice Paolo in Rm 12. Dio, pienezza di vita, vuole che tutti gli uomini comprendano la verità. 1Tm 2,1-6 indica la volontà universale di Dio per la salvezza: "*Dio nostro salvatore, vuole che tutti gli uomini siano salvati*". In *Redemptoris Missio* 5, Giovanni Paolo II risponde alla domanda: «Se un santo indù può salvarsi perché facciamo la missione?», che *Cristo* è l'unico salvatore in grado di rivelare Dio. Il terzo elemento di questa causa divina della cattolicità è lo *Spirito Santo*, dato agli apostoli per essere apostoli (mandati per una missione). Lo Spirito fa l'unità nella diversità e penetra il mondo intero, compreso quelli che sono completamente staccati dalla Chiesa. Lo Spirito fa confluire verso la costruzione di tutto il nuovo i doni personali di ciascuno e di tutti, anche di coloro che non appartengono visibilmente al mondo intero. Così lo Spirito assume le particolarità delle diverse culture senza distruggerle. Quindi la causa della cattolicità è Dio stesso, uno e trino e la pienezza di vita in Dio è la sua attività per dividerla con noi.

2. *Causa nella natura umana*. Qui vediamo come l'antropologia entra nella ecclesiologia. Ci sono state varie antropologie, per es. quella pelagiana, che crede l'uomo capace di salvarsi senza bisogno della Grazia e, all'opposto, quella manichea, che parte da un profondo pessimismo²²⁶. Trento, nel Decreto sulla giustificazione, sceglie una posizione di mezzo, perché vede una positività di fondo nella natura umana, ma anche il bisogno della Grazia che perfeziona (ri-creazione) la natura (continuità e discontinuità). La *Dei Filius* riconosce l'intelletto umano, in un certo senso, capace di conoscere Dio, come anche il Vaticano II fa una valutazione positiva di ciò che è propriamente umano. GS 22 dice che il mistero del Verbo svela il mistero dell'uomo. LG 23d afferma che la diversità delle culture è fonte di ricchezza. Il pluralismo esprime la ricchezza del pensiero umano. Dulles parla della cattolicità sotto il duplice aspetto della quantità e della qualità: commentando Ef. 3,17-19. Dice che l'altezza si riferisce a Dio, la profondità indica la ricchezza dell'uomo, l'ampiezza si riferisce allo spazio e la lunghezza al tempo. La cattolicità della chiesa è la coincidenza di questi quattro elementi. Così Dulles dice che cattolicità ha il senso qualitativo e quantitativo.

²²⁶ Lutero parla dell'uomo «*simul iustus et peccator*».

3. *Cattolicità e missione*. Se la chiesa è cattolica la sua missione è di proclamare con la Parola di essere strumento di salvezza. P. Rossano sottolinea che il termine missione, come lo adopera la teologia contemporanea, manca nel NT dove si adopera il verbo *apostello* (da cui apostolo). Ci sono molte indicazioni della chiesa mandata in missione. Una delle più grandi conquiste dell'ecclesiologia di questo secolo è la convinzione che la missione è elemento costitutivo e essenziale della chiesa. Questo è il messaggio di *Ad gentes* (cfr. anche LG cap. I): questo documento inizia con la Trinità di cui la missione della chiesa è espressione. Il motivo primo e inderogabile della missione sarà sempre il mandato missionario di Gesù al termine della sua presenza terrena. La missione della chiesa (cfr. *Redemptoris Missio*) è un atto di ubbidienza, la risposta alla volontà di Dio; essa non comincia solo alla fine di Gesù ma già durante la sua vita (cfr. discorsi missionari: Mc 6,7-11; Lc 9,1-5; Mt 10,5-42). I discorsi missionari riflettono anche la coscienza della chiesa di essere missionaria fin dall'inizio. In *Evangelii nuntiandi* (1975) Paolo VI riafferma che la chiesa è nella sua natura missionaria (EN 14).

Il concetto della cattolicità va integrato oggi più che mai con due affermazioni fondamentali della Rivelazione e del Magistero, spesso messe in contrasto nella storia della teologia, e che affronteremo nei due prossimi capitoli di queste dispense: la necessità della Chiesa come «*sacramento universale della salvezza*» e la missione della Chiesa in riferimento alle altre religioni.

Credo la Chiesa apostolica

La Chiesa del Nuovo Testamento è fondata sulla chiamata e sulla missione degli apostoli (Mc 3,13-19; Lc 6,12-16; Mt 10,5-7) e perciò l'aggettivo "apostolica" è tipicamente cristiano. E' lo stesso NT che presenta la Chiesa in questo modo²²⁷: Paolo indica alcuni criteri per essere apostolo quali l'aver visto Gesù risorto e di aver fondato una chiesa; in Rom 1,5 Paolo si descrive come segno di Cristo Gesù, "apostolo per vocazione". Possiamo dire che l'apostolicità ha sempre a che fare con l'**origine** e l'**iniziativa** da parte di Cristo. Ef 2,20: "*La Chiesa si basa sul fondamento degli apostoli*"; Eb 3,1: "*Gesù è l'apostolo inviato dal Padre*". Il ruolo degli apostoli è quello di continuare la missione di Gesù: "*Ne chiamò dodici, perché continuassero la sua missione*"(Mt 10,40) e Gv 20,21: "*Chi accoglie voi accoglie me*"; Gesù ha preparato i dodici per un ministero di direzione e sorveglianza²²⁸. Ricorda il Vaticano II: «*La missione divina, affidata da Cristo agli Apostoli, durerà fino alla fine dei secoli (Mt 28,20), poiché il Vangelo che essi devono predicare è per la Chiesa il principio di tutta la sua vita di ogni tempo. Per questo gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di costituirsi dei successori*²²⁹». **Successione** è dunque la parola chiave ed è la realtà in vista della quale la Chiesa si dice ed è "apostolica" nella dottrina e nella vita e perché attaccandosi agli Apostoli arriva a Cristo, dal quale è stata inviata per sempre: "*Come il Padre ha mandato me, così Io mando voi*" e "*mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra...andate dunque e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo*" (Mt 28,19-20; Mc 16,14). **Universalità** di tempo (per tutti i secoli), di spazio (il mondo delle nazioni), di persone (tutte le genti), perennità, indefettibilità e infallibilità (Mt 28,28: *io sono con voi tutti i giorni fino alla fine dei secoli*) in forza di quella successione.

Nel NT ci sono indicazioni relative alla continuazione di questo ruolo degli apostoli. Paolo in At 20,28 rivolto ai presbiteri della comunità di Efeso dice: "*Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio*". Nelle *Lettere pastorali* si hanno altre indicazioni sulla successione: l'apostolo che sta morendo ha molta cura nell'istruire Timoteo e Tito per pascolare le chiese e scegliere loro stessi quanti possono continuare. L'idea dell'apostolicità è ripresa già da Clemente di Roma (*Lettere ai Corinzi*). Ireneo ci dà un elenco dei vescovi di Roma, mostrando un'apostolicità per successione. Ippolito, nel suo rito di ordinazione del vescovo (*Tradizione apostolica*), fa riferimento all'incarico degli apostoli, ai quali il vescovo succede. Tertulliano dice che una Chiesa è apostolica se in essa vi è la fede degli apostoli e la loro dottrina (e non solo la successione come Ireneo).

Nel medioevo Tommaso parla di *firmitas*, permanenza e solidità della chiesa per il fatto che insegna la dottrina stessa degli apostoli. Dal XIII secolo si ha una sottolineatura della saldezza della chiesa sulla base della fede e del ministero, contro le sette che criticavano la chiesa tradizionale. La Riforma non parlò all'inizio dell'apostolicità. Solo quando i cattolici cominciarono a distinguere l'apostolicità di origine, di dottrina e successione gerarchica, i protestanti evidenziarono a loro volta fedeltà alla dottrina originaria. Nel campo del dialogo tra cattolici e protestanti Newman ha svolto un ruolo importante: per questi era importante lo sviluppo della dottrina. Contro l'idea protestante di apostolicità come purezza, dice che la chiesa non si limita a ripetere le primitive espressioni di fede ma apostolicità significa la crescita nella comprensione del deposito stesso della fede.

²²⁷ 1 Cor 9,1-3: "*Non sono forse libero io, non sono un apostolo, non ho veduto Gesù il Signore risorto? E non siete voi la mia opera del Signore. Voi siete il sigillo del mio apostolato*".

²²⁸ Mt 18,18: "*Ciò che legherete sopra la terra sarà legato in cielo e ciò che scioglierete in terra sarà sciolto in cielo*".

²²⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* 20

2. La Chiesa sacramento universale di salvezza

Il Vaticano II, come abbiamo più volte rilevato, designa in diversi passi la Chiesa come *sacramento*: questa formula è un'affermazione essenziale ma anche funzionale alla Chiesa. Con tale formula più che chiarire ciò che la Chiesa è, si nota piuttosto come essa operi nell'ambito della salvezza. Ma i due aspetti (essenziale e funzionale) non si possono separare. Con il concetto di sacramento si sottolinea in primo luogo il nesso con la salvezza designata e comunicata nel sacramento, come il modo del suo conferimento. La Chiesa designa la nostra salvezza e, designandola, ne costituisce il pegno. Credere in Dio significa cercarlo nel corpo di Cristo, che è la Chiesa. La tradizione ha sempre esitato alla possibilità di credere «*in ecclesiam*», mentre si è mostrata più favorevole ad affermare un «*credo ecclesiam*», in quanto il «*credere in*» veniva propriamente riservato a Dio soltanto. Sacramentalità della Chiesa significa che essa è oggetto e contenuto parziale del dato di fede. Questa prospettiva rientra nell'altra per la quale la Chiesa dev'essere affermata come la comunità dei credenti. Come sacramento la Chiesa va colta sotto entrambi i punti di vista. In primo luogo la Chiesa è una realtà misteriosa, ma come sacramento è anche espressione della fede, *professio fidei*. In quanto realtà sociale essa rende manifesta la fede dei suoi membri nella rivelazione di Dio.

Potremmo parlare anche di *Chiesa come sacramento originario*. Noi parliamo di *sacramento radicale* perché prima della Chiesa come sacramento, si trova in Gesù Cristo stesso la più autentica motivazione di ogni sacramentalità: Gesù infatti realizza, in modo perfetto, il carattere tipico di ogni sacramento, cioè indica e *contiene* la presenza della grazia divina e ne è pegno. Possiamo dire che la Chiesa è il sacramento originario preordinato alle singole sette azioni sacramentali, ma si può anche affermare che la Chiesa come sacramento radicale e distinguerla da Cristo, inteso qui come *sacramento primordiale*. La Chiesa è oggetto di fede in quanto la sua visibilità intramondana è pegno della realtà invisibile di Dio, che noi traduciamo con il termine *grazia*. Questa grazia è Dio stesso che comunicandosi esce dalla inoggettività e prende un corpo per offrirsi all'uomo come motivo di decisione.

Nell'uso del concetto di sacramento troviamo la caratteristica del nesso tra la Chiesa percepibile e la salvezza che Cristo ci ha acquistato per donarcela in modi sempre nuovi congiunto con la Chiesa visibile. Ai nostri giorni è ormai di uso comune utilizzare il concetto di sacramento per esprimere la realtà della Chiesa nel suo rapporto con la salvezza. Infatti la realtà sottesa dal concetto di sacramento viene avvertita come caratteristica del tutto specifica della Chiesa. Così il senso della fede e il concetto di sacramento può concretarsi nelle qualifiche di Chiesa sacramento, sacramento originario, *universale salutis sacramentum* (LG, 48). Ma per capire ciò che si è voluto affermare sulla natura della Chiesa col termine sacramento occorre vedere ciò che ha inteso la tradizione del linguaggio ecclesiastico e teologico. La Chiesa oggi per qualificarsi ricorre a questo concetto per via analogico: nella Chiesa sacramentale non ci sono tutti gli elementi e nella stessa misura con cui si ritrovano nel concetto di sacramento; si trovano invece realizzata in essa tutti gli elementi costitutivi del sacramento.

Primo elemento costitutivo è *il carattere di mistero*. Nell'ambito della fede il tratto più peculiare del mistero sta nel fatto che il suo carattere intellettuale presenta un fondamento ontologico; si vuole dire che la realtà offerta (in certa misura) nel *μυστηριον* (inteso come evento della storia della salvezza) è sottratta nella sua più profonda interiorità alla conoscenza dell'uomo. Il *μυστηριον* offre all'uomo il mistero di Dio sotto il velo della realtà umanamente percepibile, ma non in modo tale che i contenuti umani di esperienza possano venire utilizzati come una specie di aiuto prestato alla conoscenza. Nella forma più intensa questo mistero ci viene presentato in Gesù Cristo in cui Dio è presente *inconfusamente*, in modo tale che, vedendo e toccando Gesù, si vede Dio stesso e pur tuttavia non si giunge ad un'esperienza e visione adeguata di Dio. Con *μυστηριον* si intende affermare una realtà che

trascende la nostra possibilità di conoscenza perché non si arresta a quel dato visibile che pur indica; difatti il dato corporeo contiene in se stesso e rende realmente presente il non-corporeo. L'involucro corporeo del μυστηριον è velamento e segno che indica ciò che in esso è contenuto; tuttavia il velamento deve trascendere se stesso e aprirsi verso una realtà che *inconfusamente* è presente nel suo profondo. Il μυστηριον della Chiesa è una riproduzione del μυστηριον di Cristo, che in essa continua la propria vita.

Sebbene l'applicazione specifica del concetto di sacramento, nel senso più ristretto e peculiare, è relativamente *nuovo*, tuttavia la realtà che si intende è antichissima. Difatti la definizione di Trento secondo la quale Cristo ha istituito i sette sacramenti, non uno in più né uno in meno, non è in contrasto con l'affermazione della Chiesa nel senso di vero sacramento; la Chiesa è il sacramento preordinato ad esprimere e garantire la presenza efficace di Cristo attraverso i sacramenti. Così anche per il μυστηριον della Chiesa vale l'antica definizione di Agostino di sacramento come «*forma visibile della grazia invisibile*»; se la volontà salvifica di Dio è il fondamento della salvezza, allora la Chiesa è il segno istituito da Cristo nella storia ed il pegno di questa volontà salvifica di Dio per il mondo. Inoltre l'affermazione che i sacramenti contengono e comunicano la grazia sebbene non si possa applicare direttamente a ciò che la Chiesa è, tuttavia implica l'attività della Chiesa: essa è sacramento perché *contiene* la grazia dello Spirito del Signore glorificato nella sua forma visibile; la Chiesa *comunica* anche la grazia, perché la rende possibile mediante le azioni sacramentali agli uomini disposti ad accettare per fede tali azioni. L'esposizione diretta della Chiesa come sacramento si è affermata in modo sempre più deciso nel periodo seguente alla seconda guerra mondiale grazie a Semmelroth, Rahner, Congar, de Lubac i quali adoperano diversi termini: sacramento primordiale (*Ur-Sakrament*), sacramento radicale (*Grundsakrament*), sacramento dell'umanità (*Sacrament der Menschlichkeit*) e simili. insomma la sacramentalità della Chiesa si impone come un'istanza di fondo.

Appartiene al carattere del paradosso divino della Chiesa il fatto che la sua realtà istituzionale possa divenire accettata solo quando non si pone assolutamente come "sistema", ma si dimostra pronta ad affermarsi in modo *relativo e funzionale come sacramento*, quindi segno di una realtà che essa non è, ma che essa garantisce in forza della posizione divina. La sacramentalità della Chiesa è importante soprattutto in alcune branche in cui si affronta il problema del rapporto tra Chiesa visibile e salvezza invisibile ed escatologico. Si tratta: del problema dell'efficacia e del modo di sperare della Chiesa; della sua necessità salvifica; e del nesso tra istituzione e carisma.

Efficacia e modo di operare della Chiesa

Dire che la Chiesa è sacramento non ha un carattere essenziale bensì funzionale. Riflettendo sulla Chiesa come sacramento la cosa che più ci interessa è il modo con cui questa realtà visibile svolge il proprio servizio a favore della salvezza degli uomini. Interessa vedere in quale modo la Chiesa sociale e visibile adempie la propria funzione salvifica: è questo quello che interessa all'uomo d'oggi. Dire che la Chiesa è sacramento, quindi un segno, pone difficoltà ai pragmatici dei nostri giorni nell'afferrare la realtà ecclesiale. Nell'affermare la sacramentalità della Chiesa si vuole esprimere innanzitutto il *ruolo del segno*. Occorre perciò illustrare questa funzione effettiva della Chiesa in modo tale che il suo carattere di segno non risulti compromesso. Dal credente il segno viene assunto nell'atteggiamento ed orientamento di vita rispondenti alla forma che nel segno si esprime. Il segno sacramentale è infatti un appello del Signore all'uomo. La Chiesa, quale segno sacramentale istituito, deve essere valutata come una comunità che socialmente si struttura e si inserisce negli ordinamenti presenti anche nelle altre compagini sociali. Al di là del carattere specifico di società ecclesiale, la Chiesa è comunque una comunità tra le comunità. In essa risuona l'appello del Signore ad inserirsi nella vita che si svolge in questa comunità e nell'ordinamento che Cristo

stesso le ha conferito. Chi si preoccupa di salvaguardare l'autenticità della Chiesa deve mantenere questa tensione: fare in modo che la Chiesa nel suo carattere visibile riesca a trasparire credibilmente come segno di una salvezza divina e che tale salvezza si faccia sperimentare in questo mondo. Dicendo che la Chiesa è una realtà istituita per la storia, mano tesa di Dio nel mondo, bisogna capire bene cosa significhino storia, mondo, società e quindi Chiesa. Di fatto Chiesa-Cristo-uomini non sono una triade: sono voci riunite nella Chiesa e mantenute nel vincolo del Cristo glorificato dallo Spirito. Ciò è importante nella considerazione che la Chiesa è il punto di incontro tra Dio e l'uomo.

La reciprocità tra Dio e uomo è evidenziata con l'idea della signoria divina. Questa signoria di Dio venne annunciata dal Battista come imminente, Gesù la afferma come già iniziata nel mondo, la Chiesa poi fin dall'inizio si comprese come la sua visibilizzazione su questa terra, tanto che la *metanoia* veniva compresa come ingresso nella Chiesa, mediante il battesimo. Tale signoria consiste in primo luogo nel rivolgersi di Dio agli uomini. Il regno di Dio, dice Gesù è "*in voi*" (Lc 17,29), si realizza là dove Dio incontra la creatura che a lui si apre. Ma tale salvezza deve pur tradursi secondo una dimensione corporea esprimente l'attività di Dio che si comunica, quindi nell'istituzione di Cristo, in cui la signoria di Dio viene fondamentalmente realizzata. La signoria di Dio in dimensione corporea deve perciò dilatarsi anche a livello di comunità. Se la Chiesa è perciò il segno sacramentale della donazione di Dio all'uomo, nella stessa misura dev'essere segno sacramentale p garanzia autentica della donazione degli uomini a Dio. E LG 1 dice proprio: «*La Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*». La Chiesa è dunque l'ambito (nel senso di segno espresso) in cui avviene l'incontro tra Dio e l'uomo.

Ma come si spiega che al segno sacramentale oltre alla significanza è congiunta un'efficacia *ex opere operato*? Come illustrare il carattere di appartenenza alla Chiesa come pegno di salvezza, nel senso della garanzia sacramentale della salvezza? per rispondere occorre in primo luogo tenere presente che la Chiesa esige un processo personale: essa va compresa nel servizio che rende alla persona. Non va enfatizzato l'aspetto analogico per il quale vige lo schema di causa-effetto, che applicato ai sacramenti induce a malintesi più o meno magici. La Chiesa è invece il soggetto che agisce, con efficacia salvifica, nella Parola e nel Sacramento; ma ciò proprio a motivo del fatto che è segno sacramentale di salvezza prima ancora della sua attualizzazione. Perciò è più rispondente alla realtà del segno un'interpretazione condotta secondo *categorie personali* anziché secondo il *modello causa-effetto*.

Tommaso tiene invece congiunti i due schemi; da un lato dice che i sacramenti operano la grazia (applicando lo schema causa-effetto); dall'altro lato dice che i sacramenti comunicano la grazia *significando* (applicando il modello del segno, per il quale nel sacramento risuona l'appello alla conoscenza per fede e all'autodecisione personale dell'uomo). Anche nel modello della significatività deve potersi rappresentare l'effettività del sacramento; così per il modello causa-effetto si parla di *efficacia ex opere operato*, per il modello della significatività si può parlare di "*sincerità*" o di "*fedeltà, veracità*". Se dunque la Chiesa è il *sacramento permanente nella storia*, essa sarà anche il segno della promessa di Cristo, il Cristo stesso che in lei continua a vivere. Se questo segno è posto come suo, lui stesso si preoccuperà che non rimanga privo del contenuto che esso significa. La Chiesa è santa perché vive nella storia come pegno dello Spirito Santo, come possibilità di essere santificata dalla santità di Dio. Questo è il senso che il segno sacramentale, cioè la Chiesa, riveste per gli uomini che si aprono a Dio: la salvezza acquistata da Cristo si comunica a noi in Cristo; tale dono vuole essere però un *commercium*, uno scambio reciproco e la Chiesa serve alla mediazione della salvezza non in modo estrinseco a questa. L'incontro tra Dio e l'uomo in cui si effettua la salvezza si esplicita nel fatto che il segno comunicante dell'uno è allo stesso tempo segno comunicante dell'altro. Così Dio, per esprimere la sua donazione agli

uomini, offre la Chiesa istituita da Cristo in cui si esplicita agli occhi degli uomini la sua volontà salvifica. L'uomo deve rispondere in piena dedizione a Dio e ciò si svolge nell'appartenere alla Chiesa nella dimensione verticale (Dio e il singolo) e orizzontale (Dio e la comunità). L'uomo che dice di sì a Dio deve attuare la sua risposta di fede come un "sì" proferito alla comunità di salvezza del popolo di Dio vivente nella Chiesa.

Necessità salvifica della Chiesa

L'assioma «*al di fuori della Chiesa non c'è salvezza*²³⁰» non è odioso se si ammette che la Chiesa è istituita da Cristo come segno espressivo della sua volontà salvifica e che l'appartenenza ad essa è anche segno di salvezza. D'altro canto per l'uomo di oggi lo stesso assioma è inammissibile nel contesto di un pluralismo. Gli stessi fedeli non condividono facilmente questo senso dell'assioma inteso nel senso di necessità di mezzo (*necessitas medi*) che dev'essere impiegato in ogni caso. Ciò spiegherebbe la mediazione salvifica della Chiesa in modi troppo strumentali e materiali. In realtà siamo di fronte ad una contraddizione presente nel linguaggio teologico-ecclesiastico. C'è chi dice che l'impiego di tale mezzo, inteso come necessità di precetto, potrebbe venir sostituito dal *desiderio* del mezzo stesso (*votum*). Ora il desiderio di un tale mezzo non è ovviamente il mezzo stesso. Se per giungere a certi effetti è necessario ricorrere ad uno strumento, non ci sarà alcun desiderio umano, per quanto intenso, capace di produrre questo effetto. Occorre perciò trovare una spiegazione che salvaguardi allo stesso tempo la Chiesa come necessità di mezzo e che offra sufficiente spazio all'efficacia del desiderio.

Diciamo perciò che la necessità salvifica della Chiesa consiste prevalentemente nel fatto che la Chiesa visibile è quel segno offerto all'uomo mediante il quale egli deve tradurre il dono di sé, la propria fede in Dio. E per tradurre questo dono la creatura ha una svariata gamma a sua disposizione: preghiera, atteggiamenti simbolici. Tuttavia la Chiesa e la vita vissuta in essa sono la cornice e l'ambito che Dio ha voluto come visibilizzazione della volontà salvifica che vuol *conferire* salvezza, e allo stesso tempo visibilizzazione della volontà di salvezza degli uomini che rispondono sì alla grazia divina quando vogliono ricevere la salvezza. Gli altri segni di dedizione a Dio quindi derivano la loro validità dal fatto che sono inseriti nel contesto che Dio ha voluto istituendo la Chiesa.

La Chiesa è quindi necessaria alla salvezza, perché segno sacramentale istituito che realizza l'incontro tra Dio e l'uomo. Il principio «*al di fuori della Chiesa non c'è salvezza*» significa perciò che non ci può essere salvezza indipendentemente da questa Chiesa visibile; ogni atto salvifico su questa terra trova il suo sigillo nella Chiesa istituita per la storia. Il fatto che nel mondo esiste una Chiesa, analogamente al fatto, che nella nostra storia è vissuto Cristo, costituisce la garanzia che l'umanità vivente nel mondo è sorretta dalla volontà salvifica di Dio.

Consideriamo ora alcune questioni relative al rapporto tra segno e significato. In che cosa consiste il *segno della Chiesa-sacramento*? E quale è la cosa significata, in se stessa invisibile e resa visibile dal segno che la rappresenta? Questo contenuto è la grazia. Ora dato che i sacramenti comunicano la grazia che nel segno significano, la loro diversa forma deve ricondursi ad una diversità nella grazia stessa. Già la Scrittura e la teologia, per esprimere la realtà della grazia, ricorrono a diversi nomi e modelli con i quali si sforzano di tradurre in forma umano-terrena la divina realtà della grazia. In che modo nella Chiesa come sacramento il segno si riferisce alla natura e struttura della grazia? Il significato della sacramentalità della Chiesa si manifesta quando orientiamo la nostra attenzione verso la Chiesa sociale e visibile, quindi verso la sua funzione di segno sacramentale.

Consideriamo dunque il carattere carismatico della Chiesa, la sua dimensione sociale: così vogliamo individuare la forma del segno visibile nella realtà sacramentale della Chiesa.

²³⁰ Per tutta la problematica relativa a questo assioma si veda il prossimo capitolo

Tale prospettiva deve correggere i due eccessi: l'assolutizzazione dell'organizzazione ecclesiastica; lo spiritualismo-individualismo dei «*cristiani senza comunità*».

Deve affermarsi la relativizzazione della Chiesa in una duplice accezione: il vincolo che si articola in forma di società nell'ambito della salvezza non deriva il significato da se stesso; la figura sociale della Chiesa trova il suo senso nel fatto che si riferisce ad una realtà realizzata attraverso la rappresentazione nel segno. Anche per la Chiesa vale ciò che ha detto Tommaso, che i sacramenti comunicano la grazia che significano, e pur tuttavia un segno è sempre relativo. Chi volesse assolutizzare il sistema ecclesiastico condurrebbe la Chiesa all'estraneazione. Prima ancora della decisione dei suoi membri la Chiesa è segno sacramentale di una salvezza che lei stessa è chiamata a mediare e in quanto mediazione va considerata. La Chiesa visibile dev'essere scorta anche nel suo *carattere di relatività*, quando la si voglia osservare in modo adeguato alla sua natura.

Questo secondo momento di relativizzazione è più difficile da realizzarsi: si tratta della necessità di vagliare continuamente ciò che nella Chiesa visibile, qui ed ora, appartiene al dato istituito da Cristo stesso, alla sua struttura fondamentale, ciò che in essa, in quanto segno sacramentale, dev'essere colto come vita interiore, invisibile. Da ciò vanno espunte anche le incrostazioni. Se quindi si accetta la prospettiva sacramentale e si vede che compito essenziale della Chiesa è tradurre in forma visibile l'evento invisibile della salvezza, e che gli sforzi umani devono tendere ad organizzare la vita ecclesiale nei modi il più possibile credibili, allora le forti polemiche attuali si smorzeranno un po'. Occorre un aggancio con la Chiesa visibile e sociale che si estenda sia all'*esserci* che al *modo d'essere* della Chiesa. Dire che la Chiesa è sacramento significa anche, che, in forza dell'istituzione di Cristo, essa è congiunta a livello d'essere con la salvezza e la salvezza con essa. Fondamentalmente non esiste alcuna salvezza al di fuori della Chiesa, ma salvezza che non sia corporeizzata nella Chiesa visibile. Tuttavia il fatto che noi siamo riferiti, non solo all'*esserci* ma anche al modo di essere nella Chiesa, non significa ancora che tutto ciò che di visibile è nella Chiesa debba essere avvertito con la stessa urgenza.

Il Vaticano I ha detto: «*il Pastore eterno e Vescovo delle nostre anime ha deciso di edificare la sua Chiesa santa per rendere perenne l'opera salvifica della sua redenzione*²³¹». Con ciò si afferma che, nella Chiesa istituzionale la perennità riveste il tratto di condizione e quello di una attività. L'opera di Cristo cioè deve essere attualizzata in termini sempre nuovi nella vita della Chiesa: la Chiesa visibile esprime nel segno sacramentale l'attualità storica di un operato resosi sovrastorico. Per questo la Chiesa non è una massa amorfa, ma un popolo che si articola con l'istituzione dei suoi capi. Ciò non solo per ragioni sociologiche: nella Chiesa infatti i capi sono sacramentalmente consacrati per rappresentare Cristo. La sacramentalità della Chiesa visibile non si estende solo ad essa, ma si dilata fino a comprendere anche l'intero cammino percorso nei tempi e percorribile. La Chiesa dei nostri giorni è strettamente legato al Gesù storico; riconoscerlo spiega perché la Chiesa annetta tanta importanza alla successione apostolica e al suo ministero spirituale. La continuità storica per la Chiesa si radica nella sacramentalità che la permea: la Chiesa è sacramento anche nella sua storicità. In quanto sacramento la linea temporale è segno e pegno del legame *verticale* che stringe la Chiesa col Cristo come alla sua origine *orizzontalmente*.

La salvezza di cui la Chiesa è segno e garanzia deriva da un'azione. La salvezza si effettua per l'agire salvifico e responsabile di entrambi i partner: nel caso di Dio la salvezza la opera Dio e noi uomini siamo chiamati a «*lavorare per la nostra salvezza con timore e tremore*» (Fil 2,12). Tale operare la salvezza si effettua nella Chiesa intesa in certa misura, come soggetto dell'operare salvifico. Qui si attualizza la sua propria sacramentalità. Nelle azioni in cui si attualizza la sacramentalità della Chiesa deve rendersi visibile in tutta l'efficacia della sua grazia anche la *compartecipazione*, l'incontro umano-divino. L'agire

²³¹ DS 3050

salvifico della Chiesa traspone l'essere della Chiesa nel suo operare sacramentale. La Chiesa non amministra semplicemente dall'esterno i suoi sacramenti; essa è, nella sua interezza, attiva nell'opera sacramentale dei suoi ministri. Essa pone la propria sacramentalità quando nel suo agire rende attuale ciò che la Chiesa è in quanto mistero sacramentale. Bisogna però guardarsi da un'interpretazione troppo larga dello stretto nesso tra Chiesa sacramentale e singole attività svolte a servizio della salvezza dei suoi membri: da ciò non segue infatti che ogni modo del suo operare sia sacramento in senso pieno. Da un lato è certo che Trento ha ristretto la sacramentalità ai sette sacramenti; d'altra parte però non si può concludere che altre azioni siano semplicemente non-sacramentali. Diciamo allora che l'agire sacramentale della Chiesa si realizza in tutte le sua attività salvifiche ma non sempre con la stessa intensità.

Più generalmente possiamo dire che nella misura in cui la Chiesa si impegna, come *sacramentum salutis* in una delle sue azioni, questa partecipa della stessa sacramentalità della Chiesa. In questo senso la teologia del XII sec. ha distinto i *sacramenta majora* dagli altri segni sacramentali. I sette sacramenti sono perciò un'attualizzazione del tutto singolare della sacramentalità della Chiesa; tuttavia anche altre azioni ecclesiali si trovano in relazione con la sacramentalità della Chiesa. In tutto questo non va dimenticato che occorre superare la contrapposizione tra *Chiesa della Parola* (riformati) e *Chiesa del Sacramento* (cattolici). La Parola e i sacramenti sono i due pilastri della Chiesa: certo è che si dovrà giungere ad una soluzione che per un verso riesca ad esprimere quell'efficacia della Parola annunciata dalla Chiesa, e che il NT attesta in modo esplicito, ma che dall'altro salvi anche la peculiarità dei sette sacramenti, i quali contengono e comunicano *ex opere operato* la salvezza. E' importante soprattutto chiarire il significato delle sette azioni sacramentali partendo dal nesso che le ricollega alla Chiesa *sacramentum salutis*.

La Chiesa sacramento e l'analogia col Verbo incarnato

Il presente della Chiesa è il suo essere «*in Cristo come sacramento*²³²». Cosa significa? La *sacramentalità* si applica alla natura stessa della Chiesa nel senso che se Cristo è l'unico mediatore della salvezza, la salvezza raggiunge gli uomini per mezzo della Chiesa. «*Quando il Figlio ebbe compiuto l'opera che il Padre gli aveva affidato da attuare sulla terra (cf. Gv 17,4), fu mandato a pentecoste lo Spirito Santo, per santificare in permanenza la chiesa. Si apriva così ai credenti l'accesso al Padre per mezzo di Cristo nell'unico Spirito (cf. Ef 2,18)*²³³». La salvezza avvenuta una volta per tutte nella morte e risurrezione di Cristo²³⁴, diventa salvezza *hic et nunc* per mezzo di una mediazione visibile, o come dice LG 8, di un *organismo visibile*: «*La santa chiesa, che è comunità di fede, speranza e carità*²³⁵, è stata voluta da Cristo unico mediatore come un organismo visibile sulla terra»²³⁶.

Questo organismo visibile però non è assoluto. Non è che il Cristo venuto meno ha lasciato la Chiesa al suo posto, ma è Lui che agisce, è Lui che è presente, «*di modo che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza*²³⁷». Ecco allora che i sette sacramenti *sono azioni di Cristo e della Chiesa*. Le mani, il gesto, le parole sono della Chiesa, ma Colui che è presente e agisce, Colui che fa dono della grazia, è Cristo Signore, tant'è che la validità dei sacramenti si dice *ex opere operato*. I gesti sono ecclesiali, ma per la potenza dello Spirito - il medesimo che ha animato Cristo e che anima la Chiesa - questi gesti non sono più della Chiesa, ma di Cristo stesso. Si capisce alla luce di ciò la *non debole analogia* di LG 8: «*Infatti come la natura umana assunta serve al Verbo divino come vivo organo di salvezza*

²³² LG 1.

²³³ LG 4.

²³⁴ Cfr. la Lettera agli Ebrei.

²³⁵ Sono i beni celesti dei quali la Chiesa è in possesso. Si tratta delle virtù teologali che sono «*infuse da Dio nell'anima dei fedeli per renderli capaci di agire quali suoi figli e meritare la vita eterna*» (CCC 1813).

²³⁶ LG 8.

²³⁷ SC 7 e nota corrispondente.

indissolubilmente unito a lui; in modo non dissimile l'organismo sociale della chiesa serve allo Spirito vivificante di Cristo come mezzo per far crescere il corpo».

Come al tempo di Gesù la salvezza passa attraverso l'incontro con Lui, il **toccare** Lui (vedi l'emoirissa che gli tocca il lembo del mantello²³⁸), così ora passa attraverso la Chiesa che rende Cristo sacramentalmente presente. La Chiesa, in questo modo, «*vive costantemente del suo e per il suo Signore*²³⁹» e le immagini che la descrivono - sposa di Cristo, gregge di Cristo, e soprattutto corpo di Cristo²⁴⁰ - non fanno che dire la sua sacramentalità. Una sacramentalità ovviamente analogica: la Chiesa «*è in Cristo come sacramento [veluti sacramentum]*» dice LG 1, non la Chiesa «*è un sacramento*». I sacramenti della Chiesa continuano ad essere sette, e, in quanto sacramenti della Chiesa, sono manifestazioni, attuazioni, espressioni del sacramento Chiesa. Per analogia il sacramento Chiesa è a sua volta manifestazione, attuazione, espressione del sacramento Cristo. E Cristo è sacramento del Padre perché come *Verbum Caro* è l'esegesi visibile del Dio invisibile²⁴¹. In forza del volto umano che ha assunto, Cristo è – per usare il linguaggio di von Balthasar - *Ausdruck*, espressione personale e diretta, manifestazione visibile e definitiva di Dio²⁴².

Dunque usando questo concetto di sacramento - desunto dalla teologia patristica per la quale il termine latino *sacramentum* traduceva il concetto biblico di *mysterium* – il concilio vuole esprimere la doppia dimensione della Chiesa, umana e divina, visibile ed invisibile, che fa sì che sia già in se stessa, e in virtù della legge dell'incarnazione per la quale il visibile è mediazione dell'invisibile, «*una realtà complessa*» (LG 8)²⁴³. Tentiamo di ridire il tutto disponendo a mo' di schema alcune affermazioni di **O. Semmelroth**: «L'uomo può [...] incontrare Dio perché in Gesù Cristo Dio è giunto sino a noi sotto forma corporea ed ha reso possibile un incontro umano»²⁴⁴. «Vedendo e toccando Gesù, si vede Dio stesso (cfr. Gv 12,45), e pur tuttavia non si giunge ad una esperienza e visione adeguate di Dio. S'incontra Dio quando s'incontra Gesù Cristo, e tuttavia non è immediatamente Dio quello che in Gesù Cristo - [uomo tra gli uomini] - si vede e si tocca»²⁴⁵.

Questo è ciò che s'intende parlando di Cristo come sacramento (*mysterion*). «Il *mysterion* offre all'uomo il mistero di Dio sotto il velo della realtà umanamente percepibile: una profonda affinità presente nell'esperienza umana - uomo tra gli uomini - incanala il presentimento della creatura nell'alveo che conduce al mistero divino di salvezza, sacramentalmente offerto all'uomo»²⁴⁶. Spiega Mondin: «Ma perché Dio ha voluto far assumere alla sua azione salvifica una struttura sacramentale? Le ragioni fondamentali si devono ricercare nella stessa natura umana, nella sua dimensione somatica e socio-politica. L'essere umano è costituito essenzialmente oltre che di spirito anche di materia e per entrare in comunicazione col mondo dello spirito deve passare attraverso la materia. In secondo luogo è un essere socio-politico che esiste e realizza se stesso in comunicazione con gli altri. Ora, è precisamente a queste due esigenze, somatica e socio-politica, che risponde il concetto di sacramentalità; essa rende sensibilmente percepibile ed intersoggettiva la grazia della salvezza»²⁴⁷.

Ora Dio, «nel proseguimento della storia della salvezza, dopo la glorificazione di Cristo, ha voluto riuscirci accessibile nel sacramento della sua Chiesa»²⁴⁸. Questo è ciò che

²³⁸ Lc 8,44 // Mt 9,20.

²³⁹ CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 1.5.

²⁴⁰ LG 6 e 7.

²⁴¹ Gv 1,18: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato»

²⁴² Cfr. MARCHESI G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 7.

²⁴³ Cfr. PIÉ-NINOT S., *Introduzione alla ecclesiologia*, 30-31.

²⁴⁴ SEMMELROTH O., *La Chiesa come sacramento di salvezza*, M. D'Auria, Napoli, 1965, pag. 393

²⁴⁵ SEMMELROTH O., o.c. 393.

²⁴⁶ SEMMELROTH O., o.c. 392-393.

²⁴⁷ MONDIN B., *La Chiesa primizia del regno*, 302.

²⁴⁸ Cfr. SEMMELROTH O., o.c. 379.

s'intende parlando della Chiesa come sacramento (*mysterion*). E ciò in una doppia prospettiva²⁴⁹: **a livello cristologico**: «Il *mysterion* della Chiesa è una riproduzione del *mysterion* di Cristo, che in essa continua la propria vita [quando uno battezza è Cristo stesso che battezza]²⁵⁰»; **a livello escatologico**: «Nella sua figura terrena la Chiesa cela la realtà salvifica di Dio e la rende presente nella storia. La sua forma terrena è precaria, come ogni dato di questa terra. In essa viene offerto all'uomo il divino, che alla fine di questo eone si spoglierà dei propri rivestimenti ed accoglierà nella libertà gli uomini gratificati dal suo amore²⁵¹».

Qual'è questa forma terrena? *In che modo la Chiesa è sacramento?* La Chiesa è sacramento nella sua forma sociale e visibile, analogamente a come Cristo è sacramento nella sua natura umana (ecco la **non debole analogia** di LG 8). Più precisamente: «*la Chiesa è sacramento perché contiene la grazia dello Spirito del Signore glorificato nella sua forma sociale e visibile, ma anche la "comunica", in quanto la rende possibile, mediante le azioni singole, specifiche e quindi sacramentali, qui ed ora agli uomini disposti ad accettarle per fede*²⁵²». Detto altrimenti, la **sacramentalità è funzionale alla salvezza**, dice l'attività che la Chiesa compie, più che la sua essenza: «*Quando riflettiamo sulla Chiesa in termini sacramentali, ciò che ci importa non è tanto quel che la Chiesa è, ma piuttosto il modo con cui questa realtà visibile svolge il proprio servizio a favore della salvezza degli uomini*²⁵³».

Resta da chiarire che **rapporto c'è fra i singoli sacramenti e la Chiesa**: «Se per sacramento s'intendono quei segni sacri che Cristo ha previsto per la sua Chiesa e che ha istituito - per quanto sia difficile comprendere con esattezza i termini storici di tale istituzione - al fine di rendere continuamente presente nella storia la sua umanità e divinità, si potrebbe legittimamente qualificare la relazione tra i sette sacramenti e la Chiesa, che si attualizza appunto attraverso queste azioni, evidenziando il fatto che la Chiesa è il sacramento originario preordinato alle singole sette azioni sacramentali. Ma si può anche affermare la Chiesa come sacramento radicale e distinguerla da Cristo, qui inteso come sacramento primordiale. Qualificando la Chiesa come sacramento originario, si richiama l'attenzione sul fatto che le sue singole azioni salvifiche, nella misura in cui sono azioni specifiche della Chiesa stessa, partecipano anche del carattere sacramentale della Chiesa. Secondo la fede che la Chiesa stessa professa, questa attualizzazione della realtà sacramentale si realizza nel modo più intenso nei sette singoli sacramenti²⁵⁴». «Della sacramentalità della Chiesa fanno parte, naturalmente, non solo i *sette segni sacramenti* istituiti da Gesù ma anche la *parola di Dio* e le stesse *strutture ecclesiali*, perché anch'esse visualizzano il pegno e l'appello della volontà salvifica di Dio verso gli uomini. La struttura fondamentale è *la via che conduce alla comunione con Dio* ed è pertanto irrinunciabile. Però nelle strutture si annida il pericolo della demonizzazione che accompagna sempre i simboli e i sacramenti, il pericolo di assolutizzare. Di qui il discorso di Semmelroth sulla

²⁴⁹ Cfr. PIÉ-NINOT S., *Introduzione alla ecclesiologia*, 30.

²⁵⁰ SEMMELROTH O., o.c. 394.

²⁵¹ SEMMELROTH O., o.c. 399.

²⁵² SEMMELROTH O., o.c. 395-396.

²⁵³ SEMMELROTH O., o.c. 402. Spiega Mondin: «Con l'espressione "sacramento di salvezza" il concilio ha inteso definire non tanto la natura del nuovo popolo di Dio – il popolo messianico, la chiesa – quanto la sua funzione più propria, più caratteristica e più importante. In effetti ciò che distingue essenzialmente questo popolo non è solo la sua provenienza, che è divina e soprannaturale, e neppure la sua struttura, che è teandrica, ma anche il suo scopo, il suo destino, che è altrettanto soprannaturale e divino: la salvezza dell'umanità. Ciò significa che se è vero che il nuovo popolo di Dio, proprio perché è un popolo, non può non svolgere funzioni simboliche, politiche, economiche, pedagogiche, etiche, ecc., tuttavia queste sono tutte funzioni finalizzate ad un solo obiettivo primario: significare e trasmettere la grazia di Cristo e quindi la sua salvezza a tutta l'umanità. [...]. Chi non coglie la chiesa come sacramento (di salvezza, di grazia, di amore della Trinità) non la riconosce come chiesa, ma la riduce ad una semplice società umana, ad una specie di multinazionale specializzata in articoli religiosi» (MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*, 295-296).

²⁵⁴ SEMMELROTH O., o.c. 389.

relativizzazione della Chiesa visibile, un discorso che non comporta alcun deprezzamento, ma al contrario proprio un'accentuazione della sua realtà e significato²⁵⁵».

Per concludere sottolineiamo che la categoria basilare della Chiesa come «*sacramento universale di salvezza*» (LG 1; 9; 48; 59; SC 5; 26; GS 42; 45; AG 1; 5) può servire per non cadere né in un puro sociologismo, né in un puro spiritualismo e strutturare così le dimensioni fondamentali della Chiesa nella sua totalità come «*realtà complessa*» in modo tale che, trattando della Chiesa, si tenga presente la connessione mutua di queste tre dimensioni:

Il «*segno esterno*» (*sacramentum/signum tantum*) che si struttura come «*società*» (LG 8), espressione giuridica e sociale della Chiesa come istituzione visibile e storica; in questa dimensione risuona il concetto sociologico e giuridico di «*società*» le cui relazioni sono primariamente strumentali, formali, strategiche e tattiche, e sottolinea la dimensione più «*giuridica*» della Chiesa. Il «*segno interno*» (*res et sacramentum*) come «*comunità di fede, speranza e amore*» (LG 8), espressione del suo essere popolo di Dio per la fede e i sacramenti; questa dimensione sta in similitudine con il concetto sociologico di «*comunità*», le cui relazioni sono primariamente interpersonali, affettive e familiari, e pone maggiormente in rilievo la dimensione di «*amore/carità*» della Chiesa.

La «*realtà ultima*» (*res tantum*) alla quale si orienta è «*l'intima unione con Dio e l'unità di tutto il genere umano*» (LG 1); questa doppia «*comunione*» esprime la realtà decisiva della salvezza cristiana mediata sacramentalmente attraverso il suo segno interno, che è la «*comunità*», e il suo segno esterno, che è la «*società*»; salvezza che si riassume nel dono della filiazione di Dio e della fraternità umana universale in Gesù Cristo, mutuamente intrecciati (1Gv 1,7-21) e testimoniati nell'invocazione iniziale della preghiera per eccellenza che è il «*Padre (esperienza di filiazione) nostro (esperienza di fraternità)*»²⁵⁶».

La nuova pista ecclesiologia tracciata da Semmelroth si rivelò assai interessante e feconda e teologi di grande valore come Rahner, Congar, von Balthasar, De Lubac l'hanno ripercorsa apportandovi qua e là significativi ritocchi ed integrazioni²⁵⁷.

K. Rahner, uno dei massimi teologi speculativi del nostro tempo, ha dedicato al mistero della chiesa numerosi saggi ma non è mai riuscito ad effettuare un'elaborazione sistematica di tutto ciò che riguarda questa complessa materia. Tuttavia, anche se frammentaria, la sua ecclesiologia rivela una robusta logica interna, in quanto tutto vi è trattato da un comune punto di vista (quello della sacramentalità) e con un unico metodo, quello trascendentale. Il mistero che fa da perno, da principio architettonico, a tutta la teologia di Rahner è la grazia intesa come autocomunicazione di Dio all'uomo: c'è nelle verità della fede un nucleo centrale cui si riferiscono tutte le altre realtà ed enunciati. Questo fondo – la natura delle cose lo dice – non può essere che Dio stesso in quanto è, nell'assoluta comunicazione ch'egli fa di se stesso, la nostra salvezza; si tratta dunque di ciò che siamo soliti chiamare *grazia increata*. Con essa, in essa, ci viene data la salvezza; senza di essa questa non è possibile. Con Cristo la grazia di Dio «*dimora stabilmente nel mondo e precisamente in forma storica, percepibile, incarnata nella carne di Cristo come un frammento del mondo, dell'umanità e della sua stessa storia*». Sul principio architettonico della grazia Rahner innesta abilmente, dopo la cristologia, anche l'ecclesiologia. Nella sua prospettiva la chiesa è concepita naturalmente come «*segno della grazia di Dio nel mondo*».

La Chiesa è ora il proseguimento, il perdurare attuale di questa presenza reale ed escatologica della vittoriosa e definitiva volontà divina di grazia, costituita da Dio nel mondo nella persona di Cristo. Come tale permanere di Cristo nel mondo, la Chiesa è effettivamente

²⁵⁵ MONDIN B., o.c. 300.

²⁵⁶ PIÉ-NINOT S., *Credere la Chiesa*, 12-16.

²⁵⁷ MONDIN B., *La Chiesa primizia del regno*, 301.

il sacramento primo, il punto di origine dei sacramenti nel senso proprio della parola». Come s'è detto, oltre che dalla prospettiva sacramentale l'ecclesiologia del Rahner è caratterizzata dalla singolarità del metodo trascendentale. Ci sono delle verità che sono già date per scontate nella sua ricerca trascendentale sulla Chiesa: anzitutto e soprattutto l'esistenza storica della Chiesa come sacramento di salvezza istituito da Gesù Cristo. La Chiesa è, pertanto, una realtà soprannaturale, accettata per fede, che Rahner assume come punto di partenza per la sua riflessione trascendentale. A Cristo la Chiesa è legata non solo *onticamente*, in quanto prosecuzione della sua incarnazione, ma anche *storicamente*, in quanto è stato Cristo stesso ad istituirla²⁵⁸.

Nel magistrale saggio *Chiesa e sacramenti* Rahner approfondisce il carattere sacramentale della Chiesa e deduce l'istituzione dei sette sacramenti dai bisogni essenziali dell'uomo in ordine alla salvezza. La Chiesa ha già in sé, per la presenza di Cristo, una struttura sacramentale. Essa ha una visibilità nello spazio e nel tempo, nella storia, con la doppia dimensione di popolo di Dio e della sua costituzionalità giuridica e sociale; in essa, suo corpo e sua sposa, Cristo rimane presente nel mondo e nella sua storia definitiva come questo impegno storico ed escatologico preso da Dio stesso verso il mondo. La Chiesa è veramente, genuinamente sacramento, nel senso proprio del termine. Sacramento infatti significa per noi la presenza unica e permanente, espressa in segno, strutturalmente incarnata, della salvezza escatologica di Cristo, presenza in cui segno e cosa significata (*signum et signatum*) sono uniti *senza confusione e inseparati*.

Ora, queste sono precisamente le caratteristiche della Chiesa, la quale è una presenza incarnata della verità di Cristo attraverso la Scrittura, la Tradizione e il magistero; una presenza incarnata nella volontà di Cristo nel magistero (nella misura in cui esso annuncia il comando di Cristo); una presenza incarnata della grazia di Cristo nella Chiesa per il singolo come tale attraverso i sacramenti. Dalla Chiesa, sacramento primordiale, derivano i sacramenti particolari. Questi sono le attuazioni stesse della Chiesa considerata come segno della presenza escatologica della salvezza operata da Dio in Cristo. Si hanno sacramenti in senso proprio «quando la Chiesa, in ciò che essa ha di organizzazione ministeriale e sociale, pubblica e visibile, in quanto mezzo salvifico che porta la grazia, va incontro al singolo, portando così a termine l'attualizzazione della sua essenza. E questi sono, a loro volta, i momenti essenziali dell'attualizzazione della Chiesa stessa. Infatti in essa la Chiesa verifica nel grado massimo di attualità ciò che essa è sempre: la presenza della salvezza per gli uomini, nella sua manifestazione storicamente afferrabile, la quale è il segno della grazia divina nel mondo, escatologicamente vittoriosa²⁵⁹».

Anche **E. Schillebeeckx**, per quanto concerne l'ecclesiologia non è riuscito ad effettuare una trattazione sistematica, come ha fatto per la cristologia e per l'antropologia. Tuttavia la problematica della Chiesa è sempre stata al centro dei suoi interessi, e con i suoi studi sui sacramenti ha contribuito notevolmente all'affermazione e alla diffusione della concezione sacramentale della Chiesa. Secondo Schillebeeckx tutta la teologia va costruita in chiave sacramentale in quanto la rivelazione (che è appunto l'oggetto della riflessione teologica) è essenzialmente *sacramento*. La grazia non ci raggiunge direttamente partendo dall'amore trascendentale, transitorio di Dio, ma partendo dall'uomo Gesù. L'azione della grazia, la rivelazione, si situa dunque nel quadro d'un commercio umano.

Che l'incontro di Dio con l'uomo assuma carattere sacramentale è perfettamente in armonia con le esigenze della natura umana. Che cos'è infatti l'uomo? È un essere spirituale che è essenzialmente legato alla corporeità; non è né un bruto né un angelo, ma uno spirito incarnato, il quale deve tutto ricevere e tutto comunicare attraverso il corpo, anche la parola di

²⁵⁸ MONDIN B., *Le nuove ecclesiologie*, 141-144.

²⁵⁹ MONDIN B., *Le nuove ecclesiologie*, 146-147.

Dio, la grazia, la salvezza. Perciò queste realtà soprannaturali «non possono essere proposte al nostro mondo terrestre e storico che mediante i simboli sacramentali».

Come per Semmelroth, Congar e Rahner, anche per Schillebeeckx il *sacramento per eccellenza è Gesù Cristo*. L'uomo Gesù, manifestazione terrestre, personale della grazia della redenzione divina, è il sacramento, il sacramento primordiale, perché questo uomo, figlio di Dio, è voluto dal Padre come unico accesso alla realtà della salvezza. Anche la Chiesa, in quanto corpo mistico di Cristo, è sacramento ed è sacramento principale e primordiale. Anzitutto è sacramento. Infatti essa è la ripresentazione visibile, storica, della redenzione definitiva... Per conseguenza la Chiesa, come istituzione di salvezza, è essenzialmente sacramento». In secondo luogo è sacramento primordiale. In effetti essa è: 1) *Sacramentum humanitatis Christi* o *Cristo sacramentale*, e 2) il *soggetto dei sette sacramenti*, cioè della specifica azione ministeriale della Chiesa sacramentale. Questo significa che i sette sacramenti, prima ancora di essere questo o quel sacramento particolare, sono principalmente e fondamentalmente azione visibile, ministeriale della Chiesa, o meglio ancora: azione del Cristo celeste sacramentalizzato in un'azione ecclesiale.

I sacramenti sono punti focali della sacramentalità della Chiesa. Essi sono gli incontri localizzabili, sensibili con l'uomo Gesù glorificato: una presa di contatto velata, ma reale, pienamente umana, cioè corporale e spirituale, con il Signore e, per conseguenza, in forza dell'opera redentiva e storica del Cristo, che è lui stesso l'*eschaton*, una celebrazione misterica della parusia. Questi incontri si attuano nella Chiesa: «I sacramenti non sono che la concretizzazione e l'attuazione di quello che la Chiesa è essenzialmente in se stessa²⁶⁰».

L'ecclesiologia è per **Y. Congar** il problema teologico numero uno: la natura della Chiesa, le sue proprietà, strutture, funzioni, i rapporti tra i suoi membri, con la Scrittura, la Tradizione, con altre chiese e col mondo, sono al centro delle preoccupazioni teologiche del celebre domenicano francese. Nella sua vastissima produzione ecclesiologica, Congar ha cercato di affrontare il complesso mistero della Chiesa da numerosi punti di vista: istituzionale, sacramentale, escatologico, pneumatologico, sociale, politico, cristologico e, ovviamente e incessantemente, da quello ecumenico, insistendo soprattutto sull'aspetto sacramentale, ossia l'aspetto teandrico, umano-divino, del corpo mistico di Cristo²⁶¹.

Cristo è *sacramento* perché è l'unione di una grazia invisibile, di portata universale, e di una forma sensibile attraverso la quale questa grazia si manifesta e si comunica. Egli è *sacramento della salvezza*, perché ciò che porta è riconciliazione attraverso il suo sangue, alleanza nuova e definitiva, filiazione divina nella grazia, speranza della gloria, caparra della nostra eredità di figli, unione intima con Dio, unità di tutti i figli di Dio in un solo popolo ed in un solo corpo». Ed è esatto affermare non soltanto che Cristo è sacramento ma anche che è il *sacramento primo, primordiale, fondativo* d'ogni altro sacramento: su lui si basa la dimensione sacramentale che permea tutta la Chiesa e che ha i momenti forti nei sette sacramenti. Oltre che a Cristo il concetto di sacramento si addice anche alla Chiesa. Questa, grazie alla presenza di Cristo, ha in sé una *struttura* essenzialmente sacramentale.

La *sacramentalità della Chiesa* non è la sacramentalità primordiale, primigenia, originaria e principale, ma è il *prolungamento e la dilatazione della sacramentalità del Cristo*. Infatti non è la Chiesa che produce la salvezza e la rende manifesta per prima. Ciò appartiene a Cristo Gesù. La Chiesa trasmette e proclama la salvezza ricevuta dal suo Signore: la Chiesa non è sacramento di salvezza per se stessa e in se stessa, ma in virtù della sua unione al Cristo, in assoluta dipendenza da lui. Il valore sacramentale attribuitole significa appunto che la Chiesa non ha in sé il suo fine, e la necessità di farne parte non trova il suo fondamento nella Chiesa bensì nel regno di Dio, luogo della salvezza compiuta, di cui la Chiesa non è che l'annuncio e lo strumento di preparazione. Del prolungamento della

²⁶⁰ MONDIN B., *Le nuove ecclesiologie*, 161-163.

²⁶¹ MONDIN B., *Le nuove ecclesiologie*, 95.

sacramentalità di Cristo nella Chiesa c'è una ragione profonda, che coincide sostanzialmente con la ragione dell'incarnazione: che la salvezza degli uomini non avvenga senza l'uomo ma attraverso una mediazione umana. Per questo motivo, il sacramento primordiale che è il Cristo, esige un sacramento di comunicazione a livello di storia umana, con struttura analoga a quella dell'incarnazione.

La Chiesa è la comunità di coloro che riconoscono il Cristo quale artefice e garante della nostra salvezza e che si assumono l'onere di trasmettere questo lietissimo annunzio a tutti gli uomini. Essa non è solo oggetto di salvezza, ma anche strumento, sacramento di salvezza per gli altri. Il popolo di Dio «è il portatore privilegiato della storia della salvezza, la quale però è molto più ampia della storia di questo popolo, perché ha una portata universale, anzi cosmica. È questo il motivo per cui non si può concepire il popolo di Dio se non in missione verso il mondo²⁶²».

²⁶² MONDIN B., *La Chiesa primizia del regno*, 303-304.

3. La Chiesa e le altre religioni

Il problema del *rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni* è al tempo stesso *antico e nuovo*. È antico perché, storicamente, il cristianesimo si è sempre dovuto confrontare con altre prospettive religiose, ha sempre dovuto rivendicare la propria autonomia, la propria credibilità. Quando il cristianesimo ha cominciato a diffondersi in Europa sulla scia delle grandi predicazioni degli apostoli, l'ambiente culturale e religioso era molto distante dalle sue prospettive sia in campo teologico, come nel campo pratico, basti pensare al tema della resurrezione dei morti, della dottrina trinitaria, o anche a quello del matrimonio, dell'uguaglianza sociale o altro. Anche quando il cristianesimo è diventata la religione dell'impero, esso non poteva non tener conto di un *confronto* con la religione degli ebrei e poi con l'Islam. Un confronto spesso trasformatosi in *scontro* anche a causa delle questioni politiche connesse, certo, ma un confronto anche culturale e a livello di idee che rendeva possibile la tolleranza e la convivenza, una sensibilità che fece scrivere a **Nicolò Cusano**, nel 1453, l'anno della presa di Costantinopoli da parte di Maometto II, il *De pace fidei*, un'opera nella quale si immagina un solenne congresso in cielo nel quale Dio chiede conto delle divisioni tra gli uomini condannandole, e nella quale si propone una pace universale che accetti le diversità religiose intendendole come modi diversi di rivolgersi allo stesso e unico Dio.

Via via lungo i secoli la chiesa si è spesso interrogata soprattutto circa la possibilità di salvezza di chi non era cristiano, consapevole della portata universale del disegno di salvezza di Dio, il quale “*vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità*” (1Tm 2,4). In questi ultimi anni le cose sono molto cambiate, ecco perché il nostro tema è anche un tema *relativamente nuovo*, oltre che antico, quasi di moda: sulla spinta dei fenomeni di immigrazione i confronti etnici culturali, che sono anche evidentemente religiosi, si sono moltiplicati in una forma straordinaria, ormai anche qui da noi. Sono sorti problemi molto seri, anche molto concreti, cui spesso si sono date risposte improvvisate e non sufficientemente approfondite.

Dunque sull'onda di un interesse pratico la questione circa il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni è tornato di grande interesse nel secondo dopoguerra e soprattutto dopo il **Concilio Vaticano II** e la dichiarazione *Nostra Aetate* del concilio stesso. L'allora cardinale Ratzinger parlando ai vescovi del Brasile disse che è questa la grande questione della teologia, il problema tanto dibattuto, che ha preso il posto, nell'interesse del dibattito, che negli anni settanta aveva avuto la teologia della liberazione, soprattutto nell'area latino-americana. Lo stesso card. Ratzinger, in qualità di Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, ha firmato una dichiarazione, la *Dominus Iesus*, nella quale si intende ribadire l'antica tradizione dottrinale della chiesa su alcuni punti dogmatici che una certa impostazione teologica, attenta ad andare incontro alle altre religioni, di fatto metteva in discussione o relativizzava. Si impone perciò, anche per le nostre comunità cristiane, anche per il singolo fedele che magari ha modo o per lavoro, o per amicizia, di dialogare con un non cristiano, si impone chiarezza e precisione su un argomento tanto delicato. Questo da un lato, dall'altro lato l'apertura ad un *Dio misericordioso* che salva tutti gli uomini non può farci dimenticare che comunque mantiene la sua perenne validità il mandato missionario di Gesù, quello di andare, predicare e battezzare.

Il punto di partenza deve essere molto chiaro: da cristiani noi dobbiamo capire il significato del fatto storico della presenza delle altre religioni che ci si impone in una maniera così evidente. Dunque la riflessione non può avere un punto di partenza neutro, non ci si può mettere al di sopra delle parti, *l'identità deve essere ben chiara*, perciò non *teologia delle religioni*, ma *teologia cristiana delle religioni non cristiane*.

Dall'avversione alla comprensione

Questo rapporto, come è facile intuire, non è sempre stato facile, il cristianesimo si è diffuso in un ambiente pagano, si è dovuto imporre con forza, la chiarezza nell'affermazione della propria verità portava inevitabilmente a negare la verità dell'altro spesso con forme oggi inaccettabili (guerre, crociate, inquisizione ecc.). La strada che porta all'accoglienza dell'altro è stata molto lunga e faticosa, possiamo oggi dire di essere giunti in un tempo nel quale la comprensione e l'apertura sono state raggiunte? Siamo tutti consapevoli di essere figli dello stesso Padre? Forse non ancora dappertutto, ma è certamente questo l'orientamento che muove la riflessione della teologia cristiana delle religioni oggi.

La teologia del dopoguerra: il contributo di tre teologi contemporanei

Jean Daniélou

E' soprattutto dopo la seconda guerra mondiale che si sono formati i primi tentativi sistematici di una teologia delle religioni non cristiane. Il precursore è stato **Jean Daniélou**. Daniélou distingue e parla di una *rivelazione cosmica primordiale* alla quale corrisponde una alleanza cosmica, della rivelazione al popolo ebreo alla quale corrisponde l'alleanza stretta da Jahvè con Abramo e con Mosè e della rivelazione cristiana alla quale corrisponde la nuova e definitiva alleanza. Tutta la religiosità umana, anche nella complessità e diversità delle sue espressioni, è come una lunga preparazione all'accoglienza della verità espressa nella rivelazione cristiana. La fede dei popoli pagani non dovrà dunque essere rinnegata, ma solo purificata ed elevata. Ancora oggi vi sono popoli che si trovano allo stadio della rivelazione primitiva.

Sarà perciò necessario sviluppare più profondamente il bisogno religioso e a forza di svilupparlo nelle anime, si farà ad esse sentire la necessità di superare l'Islam. Se un musulmano andasse all'estremo delle esigenze della sua anima, arriverebbe a Cristo, perché scoprirebbe che vi sono delle insufficienze e delle lacune nel suo spirito. Se le religioni esprimono la rivelazione cosmica di Dio, il quale fin dai primordi dell'umanità si manifesta attraverso il ciclo della natura e la voce della coscienza, esse sono però superate da quando è entrata nella storia l'economia ebraico-cristiana della salvezza. Ma alleanza cosmica, ebraica, cristiana sono momenti che non vanno intesi come staccati ed indipendenti, ma come sviluppo e completamento di ciò che in embrione vi è sempre stato fin dall'inizio poiché ogni uomo è creato in Cristo.

Karl Rahner

La tesi di **Karl Rahner** è la seguente: il *cristianesimo è la religione assoluta* ma poiché il cristianesimo ha avuto il suo inizio storico in un momento ben preciso della storia, esso non è sempre stato l'unica via di salvezza per gli uomini. L'inizio temporale della sua assolutezza, cioè della sua necessità in merito alla salvezza inizia in tempi successivi per culture e ambienti storici diversi in quanto l'evangelizzazione delle nazioni è avvenuta in momenti spesso assai distanti tra loro. Questa prospettiva consente di guardare con occhi diversi il fenomeno del paganesimo. Esso non va inteso allora come un rifiuto del cristianesimo, ma come *manca di una sufficiente presa di contatto sul piano storico col cristianesimo*.

In questa situazione è evidente che *anche nelle religioni non cristiane si possono ammettere a priori e in via generica dei momenti, delle sostanziose tracce di grazia soprannaturale*. Dunque la religione che una persona vive nella sua cultura, nel suo tempo, fra la sua gente, è legittima per chi vi è interessato e coinvolto anche se questo naturalmente non comporta che sia legittimo ogni elemento che la costituisce. Ma poiché non vi è salvezza

senza la fede in Cristo, ogni uomo può essere considerato un cristiano, sia pure *anonimo*. Ciò non toglie valore alla attività missionaria della chiesa, anzi la rende possibile. La predicazione missionaria ha infatti successo solo se si presuppone il cristianesimo anonimo. Il cristianesimo anonimo, del resto, reclama quello esplicito.

Jacques Dupuis

La tesi di **Jacques Dupuis** si riassume nella affermazione che vi è *un solo Dio*, un *solo Cristo*, ma *percorsi diversi*, sia pur convergenti, per giungere alla fede. Dupuis afferma che vi è una universalità della rivelazione di Dio nella storia dell'umanità e che dunque ogni uomo ha la possibilità di incontrarsi con il Divino, sia pure in forme e modalità totalmente differenti. Questo parlare di Dio avviene però sempre nel Verbo e attraverso lo Spirito. Se il vertice di ciò avviene attraverso il *Verbo incarnato*, va anche detto che prima avveniva attraverso il *Verbo da incarnarsi* ed avviene anche dopo per chi non ha conosciuto il cristianesimo. Unicità e universalità di Cristo sono allora *costitutive* di tutta la religiosità umana, ciò non comporterebbe la condanna delle figure salvifiche presenti nelle altre religioni. Vi è dunque relazione tra la via Gesù e le vie delle religioni (espressione del relazionarsi del Verbo) che ora sono qui considerate non come frutto della ricerca umana del divino, ma come intervento di Dio, volute da Dio nel suo piano di salvezza. Esse sono *mediazioni partecipate* dell'unica salvezza di Cristo. La ricchezza di Dio è sovrabbondante, essa va oltre il cristianesimo, oltre la chiesa, l'incarnazione non cancella l'azione universale del Verbo e dello Spirito che continuano ancor oggi. Tra cristianesimo e altre religioni vi è allora un *rapporto di complementarità* e di *convergenza*, un arricchimento vicendevole destinato a compiersi come un movimento progressivo ed inarrestabile.

La posizione della Rivelazione e del Magistero sul pluralismo religioso

1. Antico Testamento

Tutta la realtà esistente è opera dell'*azione creatrice di Dio*, è questo il primo dato che emerge evidente fin dai primi capitoli della Bibbia²⁶³, ne consegue che ogni uomo è coinvolto, in linea di principio, dal suo amore. Inoltre tutto il creato, in quanto opera del Creatore, nasce e si qualifica quale evento di autocomunicazione di Dio²⁶⁴.

L'alleanza stipulata con Noè dopo il diluvio universale riguarda ogni uomo, è un'*alleanza cosmica*, il segno di un'amicizia stabilita dal Dio di Israele con tutte le nazioni. Tutta l'umanità è così chiamata a riconoscere e ad adorare l'unico vero Dio, benché Noè non abbia qui parte attiva e non si arrivi alla stipulazione di un patto. In altre parole essa esprime il fatto che tutti i popoli stanno sotto il potere salvifico di Dio e che nessuno ha mai vissuto, sia pure per qualche tempo, al di fuori della storia della salvezza. Troviamo confermata tale universalità da alcuni episodi biblici nei quali dei pagani rendono culto a Dio²⁶⁵. Questi riferimenti sono preziosi in quanto ci segnalano come l'Antico Testamento riconosca, sia pure dopo una lunga ed elaborata riflessione, che Jahvè è l'unico vero Dio, dunque il Dio di tutti gli uomini, non solo di Israele. Ne deriva che **tutti gli uomini** sono chiamati a riconoscerlo, a proclamarlo e a servirlo²⁶⁶.

²⁶³ Cfr. Gn. 1-2.

²⁶⁴ Cfr. Rm. 1, 20.

²⁶⁵ Naaman il siriano, dopo la sua guarigione dalla lebbra, intende offrire l'olocausto in onore di Jahvè rinunciando a compiere sacrifici ad altri dèi (cfr. 2 Re 5, 17). Giona viene inviato da Dio a predicare presso la città straniera di Ninive perché questa si salvi (cfr. Giona 3, 5). Il pagano Giobbe è un modello di comportamento.

²⁶⁶ Così, ad esempio, accadrà per l'Egitto e per l'Assiria, come prevede Isaia: queste nazioni si convertiranno al Signore (cfr. Is. 19, 18-25). Come accadde per Israele che abbandonò gli idoli dei padri, così accadrà per tutte le nazioni. Del resto nell'Antico Testamento troviamo più volte espressa la volontà salvifica universale di Dio (Is

E' in particolare con il Deutero-Isaia che questo dato si evidenzia ancora di più. Spetterà al Servo di Jahvè il compito di far trionfare l'ordine e la giustizia di Dio, ma non solo in Israele. La sua parola è “*spada affilata*” e “*freccia appuntita*”²⁶⁷, essa raggiunge anche le isole più lontane, più ancora il servo sarà “*luce delle nazioni perché porti la salvezza fino alle estremità della terra*”²⁶⁸. Quindi, in questa prospettiva, l'Antico Testamento afferma che si arriverà a formare un popolo restaurato²⁶⁹ dal culto rinnovato²⁷⁰ che offrirà un'offerta pura e perpetua²⁷¹. Questo popolo, che giungerà a comprendere genti di tutte le nazioni, si orienterà verso un unico culto offerto a Dio, al Dio di tutti gli uomini. A ben vedere, però, nell'Antico Testamento vi è una tensione nel considerare la presenza di tradizioni religiose diverse da quella di Israele. Da un lato, in positivo, si riconosce una religiosità universale, espressione, sia pure incompleta, della presenza dell'Assoluto²⁷², dall'altro lato i culti pagani, antagonisti al culto ebraico, sono drasticamente e duramente condannati. In 1Re 5, 9-14, si ammette l'esistenza di una saggezza anche al di fuori di Israele, ad essa, però, Salomone fu superiore. Vi sono molti testi nei quali la Bibbia condanna le altre religioni, i loro culti, le loro pratiche ritenute aberranti. L'Antico Testamento offre in effetti una valutazione sostanzialmente negativa di esse²⁷³. Nella prospettiva dell'Antico Testamento l'azione di Dio in favore di Israele è ordinata alla salvezza di tutto il genere umano. Alla fine tutti i popoli abbandoneranno i loro idoli per diventare il solo popolo di Dio²⁷⁴.

Per concludere il dato biblico dell'Antico Testamento *prepara* le affermazioni circa la volontà salvifica universale di Dio presenti nel Nuovo Testamento. L'unità di popoli radunati nella medesima fede trova dunque l'unica possibile realizzazione nella chiesa e grazie alla fede cristiana.

2. Nuovo Testamento

Per la fede cristiana il dato fondamentale che risulta evidente dalla rivelazione biblica neo-testamentaria consiste nella *centralità della vicenda di Gesù Cristo per la salvezza dell'umanità*. Solo la singolarità di Gesù, la sua unicità di essere vero uomo e vero Dio rendono possibile l'annuncio di una salvezza che ha portata universale. Ora, in Cristo, ogni persona può accedere a Dio e la strada da lui tracciata, nel suo destino di morte e resurrezione, può essere percorsa da ogni uomo²⁷⁵. Si forma così un nuovo popolo, la chiesa. Di essa tutta

2,2; 19, 6-25; 42, 1-4; 45, 14-19; 49, 6; 52, 15; 53, 12; 60, 1-22; Ger 3, 17; Zc 2, 15; Sof 3, 9; Sl 98, 2; Sl 137; Sl 145).

²⁶⁷ Cfr. Is. 49, 2.

²⁶⁸ Is. 49, 6.

²⁶⁹ Cfr. Ger. 31, 6-12.

²⁷⁰ Cfr. Ez. 43, 5ss

²⁷¹ Cfr. Mt. 1, 11.

²⁷² Per esempio la religiosità dei patriarchi mantiene caratteristiche proprie dei culti di quel tempo che dunque non vengono del tutto condannati. Spesso Dio viene invocato con il vocabolo *El* che riprende una terminologia propria delle popolazioni cananee: *El Elyon* (Dio altissimo, cfr. Gen. 14, 18-22), *El Saddaj* (Dio onnipotente, cfr. Gn. 17, 1), *El Olam* (Dio eterno, cfr. Gn. 21, 23) e soprattutto *Elohim* (termine usato oltre 2600 volte). Abramo paga la decima a Melchisedek che era sacerdote del Dio altissimo (*El Elyon*), forse il Dio adorato a Gerusalemme prima della conquista di Davide (Gn. 14, 7-24).

²⁷³ Il peccato di idolatria, per il quale certi culti diventarono alternativi a Jahvè o venivano anche solo messi accanto al suo, compiuto più volte dagli ebrei lungo la loro storia, non poteva non aggravare questa posizione. Basti pensare alla condanna di Salomone per aver elevato un santuario al dio di Moab e al dio di Ammon (Cfr. 1Re, 11, 7-8. A causa di questo peccato, Salomone perse il Regno) dopo aver sposato donne straniere. Nel complesso per l'Antico Testamento gli idoli delle altre nazioni non sono niente: “*Gli idoli delle genti sono argento ed oro, opera delle mani dell'uomo. Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Hanno mani e non palpano, hanno piedi e non camminano; dalla gola non emettono suoni*” (Sl. 115, 5-7).

²⁷⁴ Sof. 3, 9: “*Allora io darò ai popoli un labbro puro perché invocino tutti il nome del Signore e lo servano tutti sotto lo stesso giogo*”.

²⁷⁵ Cfr. 1Cor. 15, 20-22.

l'umanità è chiamata a far parte; è escluso solo chi si autoesclude. Dunque per volontà del Signore, la chiesa è destinata a coinvolgere tutte le genti²⁷⁶.

In riferimento al **rapporto tra il cristianesimo e il mondo pagano**, troviamo in Paolo e anche in Giovanni, un'attenzione volta a rispondere all'esigenza di porre in dialogo l'evento Cristo con altre tradizioni filosofiche o religiose. Egli viene così presentato come la sapienza eterna di Dio preesistente, per mezzo del quale tutto è stato fatto e nel quale tutto sussiste²⁷⁷ e che si è fatto per noi giustizia, santificazione e redenzione²⁷⁸; come il *Logos* che è la via e la luce di tutti e che ha posto la sua dimora in mezzo a noi²⁷⁹; come l'unico e universale mediatore che ci fa partecipare alla sua pienezza²⁸⁰; come il principio e la fine²⁸¹; come l'agnello immolato fin dall'origine del mondo²⁸²; come il principe dei re della terra²⁸³. Questa impostazione, che mette bene a tema la dimensione universale della salvezza portata da Cristo, sarebbe nata quale approfondimento cristologico a partire dalla particolare realtà pluriculturale e multireligiosa di Efeso e dintorni. Se l'economia salvifica è dunque universale, essa resta però sempre cristocentrica²⁸⁴ e al di fuori del cristianesimo c'è solo perdizione²⁸⁵. Pietro nella sua prima Lettera intende affermare il valore redentivo universale della morte di Cristo anche quando afferma che Gesù "*andò ad annunciare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione*"²⁸⁶.

Resta poi il problema di quanti non hanno potuto ascoltare la predicazione di Gesù e della chiesa ai quali pure è rivolto l'invito alla conversione e l'offerta di salvezza in quanto "*Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità*"²⁸⁷, ma subito dopo si afferma che "*uno solo è il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù*"²⁸⁸. Se dunque la salvezza è universale, essa deve comunque passare sempre attraverso la fede in Cristo Gesù, l'unico salvatore. "*In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati*"²⁸⁹. Dall'accoglienza di Cristo nasce la chiesa. Gesù ha chiamato i Dodici, li ha fatti suoi rappresentanti. Chi ascolta la loro predicazione e conseguentemente entra a far parte della loro comunità, la chiesa, ottiene la salvezza. In questo senso la chiesa è anche l'approdo di un movimento di conversione che riguarda tutta l'umanità, la quale è destinata un giorno ad entrare e farvi parte. Si può così affermare che solo all'interno della chiesa vi può essere salvezza, nel senso che l'unica autentica salvezza è quella annunciata da essa, in quanto solo essa, corpo di Cristo, è in grado di assicurare il legame con il Salvatore e a ciò, nella

²⁷⁶ Cfr. Mc. 16, 15; Mt. 28, 19; Lc. 24, 47.

²⁷⁷ Cfr. 1Cor. 2, 7; 8, 6; Col. 1, 16-17; Gv. 1, 1-3.

²⁷⁸ Cfr. 1Cor. 1, 30.

²⁷⁹ Cfr. Gv. 1, 9.

²⁸⁰ Cfr. 1Tm. 2, 5; Col. 1, 19.

²⁸¹ Cfr. Col. 1, 18; Ap. 3, 14; 21, 6; 22, 13.

²⁸² Cfr. Ap. 3, 18.

²⁸³ Cfr. Ap. 1, 5.

²⁸⁴ Gal 2, 16: "*L'uomo non è giustificato dalle opere della legge, ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo*".

²⁸⁵ Si trovano nel Nuovo Testamento testi che richiamano in maniera molto decisa la necessità della fede in Cristo.

Per esempio Marco conclude il suo vangelo con una affermazione perentoria: "*chi crederà e sarà battezzato sarà salvo, ma chi non crederà sarà condannato*" (Mc. 16, 16).

²⁸⁶ 1Pt. 3, 19. Resta un problema esegetico stabilire chi siano questi spiriti. Secondo la Bibbia di Gerusalemme alla nota di commento al passo essi potrebbero essere i demoni incatenati di cui parla il *libro di Enoch*, oppure gli spiriti dei defunti castigati al tempo del diluvio. Anche Matteo accenna alla liberazione dei santi dai sepolcri dopo la morte di Gesù (cfr. Mt. 27, 52) e l'autore della Lettera agli ebrei di "*spiriti dei giusti portati alla perfezione*" (Ebr. 12, 23). Questa convinzione, la discesa di Cristo agli inferi dopo la morte, è poi entrata a far parte del Simbolo degli apostoli.

²⁸⁷ 1Tm. 2, 4.

²⁸⁸ 1Tm. 2, 5.

²⁸⁹ At. 4, 12.

predicazione e attraverso i sacramenti, è stata deputata da lui. Dai dati del Nuovo Testamento emerge, nel complesso, una visione *non sempre negativa* del mondo pagano ²⁹⁰

3. La prima riflessione teologica: la dottrina dei semi del Verbo

Il cristianesimo agli inizi della sua storia si è propagato in un mondo pagano. Da subito è nata dunque l'esigenza di valutare una religiosità spesso tanto diversa, nella quale però era anche possibile trovare elementi validi che il cristiano poteva condividere. Il valore universale della salvezza portata da Cristo doveva inoltre necessariamente mettere a tema la questione del rapporto tra il cristianesimo e le altre tradizioni religiose, il mondo pagano da una parte e il mondo giudaico dall'altra. Fu la grande questione che coinvolse soprattutto i Padri della chiesa attorno al II-III secolo.

L'opera di questi autori rispecchia e descrive dunque l'incontro del cristianesimo con il mondo pagano e il mondo giudaico. Nei loro testi si manifestano due posizioni distinte: la prima coglie una continuità tra la cultura filosofica e religiosa dell'umanità e il cristianesimo²⁹¹, l'altra sottolinea l'elemento di novità e di distacco portata dal cristianesimo e mantiene un giudizio negativo su quanto l'uomo ha inteso credere prima di esso.

Gli esponenti più significativi della prima posizione furono **Giustino e Clemente Alessandrino** i quali elaborarono per primi la teoria dei *semi del Verbo*²⁹². In tal modo essi

²⁹⁰ Ne abbiamo indirettamente un'indicazione già nella genealogia di Gesù secondo Matteo (cfr. Mt. 1, 1-17) dove sono citate alcune donne straniere (Tamar, Racab, Rut e la moglie di Uria, cioè Betsabea), nell'episodio in cui Gesù loda la fiducia del centurione romano (cfr. Mt. 8, 10) e in quello in cui premia la fede della donna cananea. (cfr. Mt. 15, 28). Gesù interviene dunque anche in favore di gente non appartenente al popolo eletto, come anche nel caso dell'esorcismo fatto in favore della figlia della donna greca di origine siro-fenicia. (cfr. Mc. 7, 24-30). Il Regno di Dio si instaura attraverso l'opera di Gesù ed è attivo anche al di là dei limiti di Israele. Del resto anche i "gentili" sono chiamati a far parte del Regno (cfr. Mt. 8, 10-11; 25, 31-49). Sempre in chiave universalistica vi sono ancora espressioni più precise: Gesù è luce per illuminare le genti (cfr. Lc. 2, 32), a lui vanno i Magi per adorarlo (fr. Mt. 2, 1-2.10-11). Gesù è colui che attirerà a sé tutti gli uomini (fr. Gv. 12, 32), che ha altre pecore fuori dall'ovile per cui è venuto (cfr. Gv. 10, 16). Più esplicito è Matteo quando riporta l'episodio in cui Gesù afferma profeticamente: "*Ora io vi dico che molti verranno dall'Oriente e dall'Occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli*" (Mt. 8, 11) e soprattutto nel racconto del giudizio universale quando sarà svelato che qualsiasi gesto di carità compiuto da chiunque corrisponde, spesso anche inconsapevolmente, ad un gesto d'amore, ad una adesione di fede all'unico vero Dio colto nella sua presenza nei fratelli (cfr. Mt. 25, 31-46). Sempre su questa linea anche negli altri testi del Nuovo Testamento troviamo affermazioni importanti che esprimono la convinzione degli apostoli circa l'universalità della salvezza nella sua dimensione cristocentrica. Negli Atti degli Apostoli Pietro afferma: "*In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto* (At. 10, 34)". L'episodio di Paolo all'Areopago di Atene (fr. At. 17, 22-31). E' un brano famoso attraverso il quale Paolo dà un giudizio sui culti pagani affermando la sciocchezza del politeista il quale è talmente preoccupato di adorare tutti gli dei del suo *pantheon* da prestare un culto, per prudenza, anche ad un eventuale dio che ancora non fosse conosciuto. Paolo però di fronte agli ateniesi legge in tutto questo il desiderio nascosto di adorare quel Dio che egli stesso è venuto ad annunciare. Ciò non toglie comunque che gli ateniesi restino nell'ignoranza. La lode di Paolo si riferisce solo ad una loro presunta apertura e disponibilità ad accogliere un messaggio nuovo. Egli fa, cioè, come una lettura cristiana di questo fatto: "*quello che voi adorate senza conoscere io ve lo annunzio*" (At. 17, 23). Dalla situazione di ignoranza e di idolatria bisogna dunque passare alla vera fede per non dover continuare a cercare Dio "*a tentoni*" (Atti. 17, 27), ma finalmente nella chiarezza della rivelazione cristiana. Su questo punto, però, gli ateniesi dell'Areopago licenziarono Paolo e solo alcuni "*aderirono a lui e divennero credenti*" (At. 17, 34). Lo stesso Paolo parlando ai giudei di Roma afferma: "*Sia dunque noto a voi che questa salvezza di Dio viene ora rivolta ai pagani ed essi l'ascolteranno*" (At. 28, 28).

²⁹¹ Nel senso che per essi la filosofia, che si basa solo sulla ragione, ha potuto scoprire solo in parte la verità, mentre il cristianesimo, poiché in Cristo è apparso in pienezza il *Logos*, la dischiude totalmente.

²⁹² Il concetto di *logos spermatikos*, di *ratio seminalis*, si incontra per la prima volta nello stoico Cleante il quale identifica con esso la legge divina comune a tutte le leggi umane della quale aveva parlato anche Eraclito. Il *logos spermatikos* è il principio attivo del cosmo ovunque presente come principio organizzatore. Allo stesso modo si è inteso descrivere la presenza del *Logos* nel creato, cioè come una realtà attiva nell'umanità fin dagli inizi.

hanno cercato di recuperare culture e filosofie apparentemente non integrati nel disegno salvifico. Gli apologisti, infatti, condannarono le concezioni religiose pagane come false ma riconobbero, anche se non tutti, nelle culture filosofico-religiose dell'antichità, soprattutto nel platonismo, qualche valore. Giustino è, in questo senso, il primo autore ecclesiastico che abbia tentato di *gettare un ponte* tra il cristianesimo e la cultura pagana. Per lui il *Logos* divino apparve pienamente in Cristo, ma una sua semenza fu sparsa in tutta l'umanità tanto da essere presente nella ragione di ogni uomo ed essersi manifestata non solo nei profeti dell'Antico Testamento, ma anche nei filosofi pagani i quali comunque hanno ripreso verità già presenti nell'Antico Testamento.

Ne consegue che anche ai pagani è aperto l'accesso alla verità, anzi, di fronte al ripudio di Israele c'è la loro elezione²⁹³. Quindi i pagani partecipano al Verbo divino mediante i semi depositi in essi, mentre i cristiani hanno ricevuto il *Logos* in persona. Di **Eusebio di Cesarea** è poi la dottrina della *preparatio evangelica* che è il titolo di una sua opera apologetica nella quale difende la religione cristiana contro i pagani, confuta il politeismo e dimostra la superiorità della religione ebraica la quale servì da preparazione all'accoglienza del vangelo. Vi sono comunque autori che ritengono negativa la speculazione religiosa e filosofica non cristiana: essa è causa di vizi e fonte di errori dei quali si sono macchiati i pagani. In questo senso troviamo in essi un rifiuto, un'assenza di dialogo e, conseguentemente, una decisa convinzione a non considerare quanto la cultura filosofica e religiosa pagana ha potuto produrre: in essa non vi può essere nulla di buono per raggiungere la conoscenza della verità e la salvezza²⁹⁴.

L'assioma «extra Ecclesia nulla salus»

Questa affermazione richiede un'interpretazione in quanto può dare, e di fatto ha dato, adito a dei fraintendimenti. La possiamo trovare per la prima volta già in **Origene** e in **Cipriano**. In questi autori essa indica la contraddizione inerente ad una fede sacramentalmente e spiritualmente scissa dall'unità anche disciplinare della chiesa e sta a significare che la salvezza è proprio e soltanto quella che la chiesa indica e rende accessibile. **Origene** nella *terza omelia sul Libro di Giosuè*, nel commentare Gs. 13, 15ss, riprende l'episodio in cui gli esploratori inviati da Giosuè a Gerico trovarono riparo presso la casa di Raab la prostituta (cfr. Gs 2). Quella casa è immagine della chiesa, solo lì è stato possibile trovare salvezza: *extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur*. In realtà non era qui a tema la

²⁹³ **Giustino**, *Dialogo con Trifone* cc. 109-142. *Prima Apologia*, cap. 46, 2s: «Ci è stato insegnato che il Cristo è il primogenito di Dio e abbiamo dimostrato che è il Verbo di cui partecipò tutto il genere umano. Coloro che hanno vissuto secondo il Verbo sono cristiani anche se furono ritenuti atei, come tra i greci Socrate ed Eraclito e quanti furono simili a loro; tra i barbari Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia...». *Seconda Apologia*, cap. 8, 1: «Sappiamo che sono stati odiati ed uccisi anche coloro che hanno seguito le dottrine degli stoici -come pure, per certi aspetti, i poeti- per il fatto che hanno mostrato saggezza almeno nella formulazione del discorso etico, grazie al seme del verbo che è innato in ogni razza umana». *Seconda Apologia*, cap. 10: "Tutti i principi giusti che i filosofi e i legislatori hanno scoperto, essi li devono al fatto di aver contemplato parzialmente il Logos: così la dottrina di Platone non è estranea a quella di Cristo, come egualmente la dottrina degli altri, stoici, poeti, scrittori. Ma ciascuno di essi non ha potuto esprimere che una verità parziale... Colui che era stato conosciuto in parte anche da Socrate e che era ed è il Verbo che è in ognuno e che per bocca dei profeti ha predetto ciò che sarebbe accaduto e che nella sua persona si è fatto simile a noi e ha insegnato queste cose...».

²⁹⁴ Assai rigida, per esempio, è la posizione di **Taziano**, un allievo di Giustino, il quale condanna la cultura greca. Per lui solo la dottrina cristiana rappresenta l'unica vera filosofia. Fortemente polemico è il suo scritto *Discorso ai greci* dove con grande violenza attacca la cultura e la religiosità pagana. Esse costituiscono solo un insieme di assurdità e di immoralità. **Tertulliano** afferma la differenza tra il cristiano e il filosofo e l'inutilità del ricorso alla filosofia, senza però negarle la possibilità di essere di aiuto per la fede (*Apologetico*, Milano, Mondadori, 1994, cap. 46, pagg. 157-161. Tertulliano in questa stessa opera aveva poi proposto la tesi dell'anima *naturaliter* cristiana. Tesi funzionale al tema della salvezza universale (Cfr. Tertulliano, *Op. Cit.*, cap. 17, pag. 69).

questione della salvezza dei non cristiani, Origene non intendeva trattare questo argomento, egli scrive questo commento per esortare gli ebrei alla conversione in quanto l'Antico Testamento non è più sufficiente.

L'assioma si trova poi nella *Epistola 73* di **Cipriano** al vescovo di Mauritania Giubaiano (*quia salus extra ecclesiam non est*, Ep. 73, 21). Qui Cipriano, in un contesto chiaramente polemico, intendeva negare la validità del battesimo compiuto dagli eretici in quanto conferito al di fuori della chiesa. Dunque, anche qui, non ci si è voluti riferire alla questione della salvezza degli appartenenti alle altre religioni. La formula viene poi ripresa da **Agostino** nel contesto della polemica con i donatisti: non ci si deve separare dalla chiesa in quanto solo in essa vi è la *charitas* che dona la salvezza. Ma poiché questa grazia nel disegno di Dio può riguardare anche quanti non hanno conosciuto Cristo, Agostino propone la possibilità di una chiesa costituita da tutti gli eletti e i giusti fin dall'inizio dell'umanità, una *ecclesia ab Abel* (cfr. LG 2)

L'interpretazione rigorista e le successive posizioni del Magistero della chiesa

L'interpretazione rigorista dell'assioma si ebbe a partire dall'opera di **Fulgenzio da Ruspe** (467-532), un discepolo di Agostino. Nel *De fide ad Petrum*, una raccolta di regole per la vita cristiana, egli afferma: «*Tieni con assoluta certezza e non dubitare mai che non solo tutti i pagani, ma anche tutti i giudei, gli eretici e gli scismatici che concludono la vita presente al di fuori della chiesa, andranno nel fuoco eterno preparato per i suoi diavoli e per i suoi angeli*²⁹⁵». Al tempo stesso troviamo anche degli interventi del magistero come il **Concilio Lateranense IV** del 1215 e la famosa Bolla *Unam Sanctam* di Papa **Bonifacio VIII** del 1302 tendenti ad affermare la volontà salvifica universale di Dio in quanto Cristo ha offerto il sacrificio di sé per la salvezza di tutti gli uomini²⁹⁶.

Durante il periodo della *scolistica* si cercò di stabilire quale fosse il minimo necessario del credere per ottenere la salvezza sulla scorta di Eb. 11, 6. Più rigorista sembra invece essere la successiva linea del magistero che, segnata com'era dalla necessità di impedire le divisioni all'interno della chiesa, ribadisce sostanzialmente il principio della necessità dell'appartenenza alla chiesa cattolica per ottenere la salvezza. Tra le varie affermazioni rigoriste del magistero, la più decisa si trova all'interno del *Decreto per i giacobiti* del **Concilio di Firenze** contenuto nella bolla *Cantate Domino* del 4 febbraio 1442 dove viene esplicitamente ripresa la posizione di Fulgenzio da Ruspe affermandone solennemente il carattere magisteriale: «*La Santa Chiesa Romana fermamente crede, professa e proclama che nessuno di quanti vivono fuori della Chiesa cattolica...può divenire partecipe della vita eterna*²⁹⁷». Vi è poi un'altra considerazione da fare e che è sullo sfondo di tutte le prese di posizione rigoriste del magistero, il fatto cioè che a quel tempo vi fosse la convinzione che in tutto il mondo fosse ormai diffuso il messaggio del vangelo. La conseguenza era evidente: chi non accettava di entrare nella chiesa non lo faceva per ignoranza, ma per esplicito rifiuto a farlo e a credere in Cristo.

Una attenzione tutta nuova che combinava la fedeltà alla chiesa con la convinzione di una rivelazione universale che tocca trasversalmente tutta l'umanità, fin dai suoi esordi, si andò poi sviluppando nel periodo dell'Umanesimo grazie all'opera di **Nicolò Cusano**, **Marsilio Ficino** e soprattutto **Giovanni Pico della Mirandola**. Lo stesso neoplatonismo, la filosofia di questo periodo, ben si prestava, grazie al concetto platonico di partecipazione, ad una visione tollerante delle varie tradizioni religiose. Intanto con la scoperta di nuovi mondi, di enormi territori dove portare il messaggio del vangelo, di milioni di persone che erano ancora all'oscuro del messaggio di Cristo, crolla l'antica immagine di un mondo ormai

²⁹⁵ Fulgenzio di Ruspe, *De Fide ad Petrum*, 38,79; Pl 65,704

²⁹⁶ Concilio Lateranense IV (DS 802); Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (DS 870-872)

²⁹⁷ DS 1351

completamente cristianizzato e si pone in termini nuovi la questione della salvezza dei non cristiani. **Francisco de Suarez** (1548-1617) considerava i nuovi popoli scoperti segnati anch'essi dalla grazia di Dio.

Il Concilio di Trento e le posizioni successive

L'intento di Trento era quello di evitare una certa concezione individualistica della grazia presente nel contesto della riforma protestante. Per ricevere il dono del perdono, per poter ottenere la salvezza, per poter entrare nel Regno di Dio, è necessario ricevere i sacramenti amministrati grazie alla mediazione della chiesa. La necessità di inculcare nei cristiani con chiarezza questo concetto spiega il rigorismo delle affermazioni. La teologia cattolica, in reazione alla riforma protestante, pose l'accento sulla necessità di una appartenenza visibile alla chiesa che si concretizzava nella fede, nella ricezione dei sacramenti, nell'obbedienza al papa (cfr. la posizione di Roberto Bellarmino²⁹⁸).

Nell' *epoca moderna* si contrappongono così nella teologia cattolica *due posizioni*: la prima mantiene la posizione rigorista della tradizione precedente riaffermando la necessità assoluta dell'appartenenza alla chiesa in senso stretto per ottenere la salvezza ed è rappresentata dai *giansenisti*; la seconda è più possibilista e mette in rilievo soprattutto il principio della volontà salvifica universale di Dio ed è rappresentata dai *gesuiti*, forti, tra l'altro, della loro esperienza missionaria.

La sempre maggiore conoscenza della vastità del fenomeno religioso finì per porre il cristianesimo a fianco delle altre religioni. Naturalmente il rischio del relativismo e dell'indifferentismo era a questo punto assai forte e contro di esso intervenne il magistero della chiesa cattolica. Nell'enciclica *Mystici Corporis* di papa **Pio XII** del 29 giugno 1943 viene messa a tema ancora una volta la questione dell'appartenenza alla chiesa che si realizza visibilmente solo grazie al battesimo, alla professione della vera fede e alla comunione ecclesiale. Centrale è qui l'affermazione che la chiesa corpo di Cristo si identifica con la chiesa cattolica romana²⁹⁹. Quanti le sono ancora estranei, possono però essere ordinati ad essa, sia pure per un inconsapevole desiderio o voto e solo così poter sperare nella salvezza.

Infine un ulteriore pronunciamento magisteriale fu provocato dall'insegnamento di alcuni teologi americani (in particolare il gesuita L. Feeney) che interpretavano l'assioma *Extra ecclesiam nulla salus* in senso rigorista, concedendo la salvezza solo ai battezzati cattolici e a quei catecumeni che avessero esplicitamente chiesto di entrare nella chiesa cattolica. Il vescovo di Boston, Mons. Cushing, chiese l'intervento del Sant'Uffizio, la cui risposta, pur riaffermando la dignità dogmatica dell'assioma, ne condannò l'interpretazione rigorista riprendendo le tesi dell'ignoranza invincibile e del voto implicito³⁰⁰.

²⁹⁸Bellarmino R., De Controversiis liber III, 3 “*la Chiesa è la comunità degli uomini raccolti mediante la professione della vera fede, la comunione degli stessi sacramenti, sotto il governo dei legittimi pastori e principalmente dell'unico vicario di Cristo sulla terra, il Romano Pontefice. A motivo della prima parte sono esclusi tutti gli infedeli: sia quelli che sono mai stati nella chiesa, come i giudei, i turchi e i pagani, sia quelli che sono stati in essa e poi si sono allontanati, come gli eretici e gli apostati. A motivo della seconda parte, sono esclusi i catecumeni e gli scomunicati, perché i primi non sono ammessi ai sacramenti e gli altri esclusi. A motivo della terza parte sono esclusi gli scismatici, i quali hanno la fede e i sacramenti, ma non sono sottomessi al legittimo pastore*”

²⁹⁹ DS 3821

³⁰⁰ DS 3866-3867

4. Il Concilio Vaticano II

L'essenzialità della chiesa in merito alla salvezza viene accompagnata nella dottrina conciliare dalla consapevolezza di diversi livelli di appartenenza ad essa, con la precisazione che man mano gli uomini vengono a conoscenza di questa verità, sono tenuti ad aderirvi per potersi salvare. Il Concilio definisce con **verbi diversi questa varietà di appartenenza**. *Pertinent* (appartengono) è riservato ai cristiani cattolici e non cattolici (ma questi solo *in qualche modo*): LG 13, UR 3. **Incorporantur** (sono incorporati) è riservato ai cattolici con una distinzione tra i pienamente incorporati (che accettano la chiesa e i mezzi di salvezza da essa istituiti) e quelli che non perseverano: LG 14. **Coniunguntur** (sono congiunti) riguarda i non cattolici e i catecumeni: LG 14 e 15. Essi mancano di alcuni elementi necessari all'incorporazione. L'essere congiunti per i non cattolici ha poi una gradualità che dipende dalle varie confessioni a seconda della quantità di elementi condivisi. **Ordinantur** (sono ordinati) riguarda chi non ha ricevuto il vangelo, anche qui con diverse gradazioni per i diversi rapporti che i gruppi umani hanno con Dio.

A partire dalla consapevolezza che «*lo spirito Santo operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato*», il Concilio riconosce elementi di verità e grazia presenti in tradizioni, riti, culture, iniziative religiose diverse dal cristianesimo. Essi vanno valorizzati, purificati ed elevati per quegli elementi di verità che portano in sé. Resta il fatto che per il concilio la chiesa cattolica è l'unica via ordinaria di salvezza data da Dio, le altre religioni, pur buone, in quanto contengono i germi del Verbo, necessitano di essere portate a compimento. Da qui la spinta missionaria della chiesa, ma anche l'apertura al dialogo.

La dichiarazione conciliare Nostra Aetate

La novità di questo testo sta nel fatto che non viene presa in considerazione la condizione dei singoli e le loro possibilità di salvezza, bensì direttamente le altre tradizioni religiose che ricevono una valutazione. Ugualmente tutte le altre religioni sono un tentativo, sono vie per rispondere alla sete di assoluto e di senso presente nel cuore inquieto dell'uomo di ogni tempo. La chiesa è però consapevole di dover annunciare colui che è "*via, verità e vita*" esortando al dialogo e alla collaborazione riconoscendo i valori morali, spirituali e socio-culturali presenti nei seguaci delle altre religioni (NA 2). Una particolare attenzione viene poi dedicata dal documento ai **musulmani** (n.3) e agli **ebrei** (n. 4). Tutto il linguaggio della dichiarazione tende a superare gli antichi contrasti in favore di una nuova comprensione, rispetto, stima reciproca. Pur in questo panorama di accoglienza e valorizzazione, la chiesa resta comunque sempre chiamata ad annunciare il Cristo in cui crede che solo è fonte di salvezza, ma senza le imposizioni di un tempo. Ormai l'evangelizzazione e il dialogo dovranno andare, quindi, sempre uniti.

Papa Giovanni Paolo II più volte nei suoi documenti e nei suoi discorsi è intervenuto sulla questione in esame, specialmente durante quei viaggi apostolici che in varie occasioni l'hanno visto visitare nazioni nelle quali il cristianesimo è ancora una minoranza. L'attenzione del papa alla valorizzazione di tutte le tradizioni religiose per quanti di buono contengono in sé ha trovato il suo vertice nell'incontro di preghiera per la pace tenutosi ad *Assisi* il 27 ottobre 1986 cui hanno partecipato 32 organizzazioni cristiane, 2 ebraiche e 26 non cristiane.

5. Punti fermi nel rapporto tra cristianesimo e le altre religioni

a. **L'assolutezza del cristianesimo**. A Gerusalemme, davanti al sinodrio riunito, Pietro, che il giorno prima era stato arrestato con Giovanni, ispirato dallo Spirito Santo, afferma con coraggio parlando di Gesù Cristo morto e risorto: "*In nessuna altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati*". Questa assolutezza deriva dal carattere singolare, gratuito ed insuperabile della manifestazione di Dio in Gesù Cristo. Con Gesù la salvezza ha raggiunto la sua fase

definitiva. L'evento Cristo è un fatto unico nella storia dell'umanità. Le altre religioni si configurano invece come sforzi umani per raggiungere Dio. Esse sono, lungo i secoli, la risposta che l'uomo ha cercato di dare ai grandi interrogativi esistenziali rivolgendosi in diversi modi ad una divinità. Ma in quanto sua espressione, le religioni non cristiane sono comunque segnate dall'ambiguità ed anche dal peccato, realtà questa di ogni, anche sincera, realizzazione umana.

b. **La volontà salvifica universale di Dio.** Il piano di salvezza di Dio è un evento destinato a coinvolgere ogni uomo realizzando il suo grande desiderio "*Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità*" (1Tm 2,4).

c. **La centralità della mediazione di Cristo nella salvezza.** "*Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù che ha dato se stesso in riscatto per tutti*" (1Tm 2,5). Gesù Cristo non è uno dei tanti grandi fondatori di religioni dell'umanità, ad essi non può essere paragonato, neppure affermandone una sorta di supremazia di grado. Gesù Cristo non è una delle tante incarnazioni del divino che segnano la storia dell'umanità, in questo caso si porrebbe alla pari di altri come Buddha, Krishna, ecc. L'apice della storia della salvezza, accaduto una volta per tutte, non richiede più altri segni e momenti necessari essendo Cristo definitivo.

d. **La necessità della mediazione ecclesiale, cioè la necessità della chiesa per la salvezza degli uomini** è un dogma sempre affermato lungo la storia. La salvezza di Cristo giunge agli uomini sempre mediata dalla chiesa data la continuità di missione tra Gesù e la chiesa stessa. Su come tale mediazione avvenga vi possono essere varie posizioni. Si può, per esempio, partire dall'idea di intercessione per cui la chiesa offre aiuti e preghiere per il bene di tutti, anche dei non cristiani. La necessità della chiesa le deriva dal fatto di rappresentare davanti a Dio tutti gli uomini, compresi i non cristiani, svolgendo nei loro confronti un'azione salvifica anche di espiazione. L'obbligo di appartenere alla chiesa in una forma visibile, è però solo di chi abbia chiara coscienza che ciò sia necessario per salvarsi, gli altri se cercano Dio e si sforzano di compiere la sua volontà, agiscono già sotto la grazia e possono salvarsi anche senza l'adesione formale alla chiesa, ma comunque sempre grazie alla presenza della chiesa che con i suoi riti e culti impetra la salvezza di tutti gli uomini.

6. La salvezza oggettiva dei non-cristiani

E' questa una *convinzione ormai comunemente accettata*. Ogni uomo in quanto creato da Dio ha la possibilità di salvarsi: ciò risponde alla volontà salvifica universale del Signore. Questo avviene comunque per mezzo di Gesù Cristo anche al di là della consapevolezza dell'uomo. Le vie attraverso le quali il non cristiano ottiene salvezza, i modi cioè attraverso quali egli fa inconsapevolmente propria la grazia offertagli in dono, sono la convinzione dell'esistenza di Dio a partire dalla testimonianza delle opere da lui compiute nella creazione, la legge naturale che egli trova scritta nella propria coscienza, un'adesione di fede minimale che, sulla linea di Eb. 11, 6, consiste nel credere che Dio esiste e che alla fine ricompensa quanti lo cercano.

La salvezza di cui Dio vuole fare dono nella sua bontà per mezzo di Cristo nello Spirito non può infatti conoscere ostacoli dovuti alle concrete situazioni oggettive contingenti. L'unico ostacolo che può fermare la grazia è il rifiuto di essa da parte dell'uomo. Va aggiunto che queste vie sono in realtà straordinarie mentre la via ordinaria per raggiungere la salvezza è quella dell'adesione personale alla predicazione della chiesa che annuncia Cristo risorto come l'unico salvatore e redentore.

Le religioni non cristiane hanno in sé un valore salvifico?

Le altre religioni non possono essere ritenute vie autonome ed autentiche di salvezza in quanto il principio che garantisce la salvezza (Cristo) non appartiene a loro. Per gli uomini non ancora raggiunti dalla predicazione della chiesa, che dunque senza colpa non hanno aderito alla fede cristiana, le religioni che professano mantengono in primo luogo un loro valore originario importante in quanto espressione dell'alleanza tra Dio e Noè.

In secondo luogo i gesti religiosi, i riti, le preghiere che in esse vengono svolti, pur essendo segnati dall'ambiguità propria della natura umana, al punto di mantenere o di aver mantenuto pratiche moralmente inaccettabili per il cristiano, non sono inefficaci o senza valore, ma, sia pure in un modo a noi sconosciuto, essendo comunque mossi dallo Spirito di Cristo, sono per loro di fatto causa di salvezza quando sono uniti alle opere buone che i vari codici morali religiosi invitano a compiere. Se dunque *il cristianesimo è la via maestra* attraverso la quale la salvezza giunge all'uomo, esso non esclude altre strade che, sia pure in una forma imperfetta, ottengono la salvezza degli uomini. I libri sacri delle religioni hanno consentito e guidato, e guidano tutt'oggi, la vita di fede di milioni di persone e, in questo senso, sono strumenti di grazia e salvezza, anche se non perfetti. Per quanto di buono vi è in essi (non tutto in quei libri è parola di Dio!) si può parlare di rivelazione divina e di ispirazione dello Spirito Santo, ma mai in senso ultimativo e definitivo, dato che la rivelazione definitiva è quella in Cristo Gesù. Ma per evitare confusioni o fraintendimenti sarà forse meglio parlare di rivelazione a proposito di Gesù Cristo e di illuminazione o manifestazione circa le altre religioni.

7. Per un autentico dialogo

L'importanza del dialogo e del confronto ha come presupposto da parte della chiesa la consapevolezza di non possedere un sapere definitivo sulla realtà di Dio, benché essa sia depositaria della rivelazione assoluta. Ogni conoscenza ha ancora in sé la dimensione della provvisorietà, dunque anche il cristiano sa di poter trarre degli insegnamenti anche da tradizioni religiose molto distanti dalla sua. ***Perché il dialogo avvenga sono naturalmente necessarie alcune condizioni:***

1. L'identità degli interlocutori deve essere mantenuta integralmente e non messa tra parentesi.
2. Il rispetto per l'altro e per le sue posizioni.
3. L'altro deve essere significativo per me.
4. La convinzione che vi sono elementi comuni nella ricerca spirituale e nei valori religiosi di persone di altre tradizioni.
5. La consapevolezza che il messaggio cristiano risponde alla domanda profonda dell'altro.
6. La pazienza nell'ascoltare e nel comprendere.
7. Un confronto che deve vertere anche su questioni di attualità, con problemi esistenziali concreti; infatti vi possono essere varie questioni comuni da trattare, non solo specificamente religiose. Ma attenzione: il fine del dialogo non potrà mai essere l'accordo per una super religione che assuma in sé gli elementi di ogni singola tradizione in una sorta di grande sincretismo.

8. La permanente validità dell'imperativo missionario

Affermare che vi sono elementi buoni e perfino di santità nelle altre religioni e che Dio nella sua bontà vuole che ogni suo figlio ottenga la salvezza, ***non significa in nessun caso*** relativizzare la *missio ad gentes* che si mantiene dunque come un imperativo inderogabile per la chiesa, per ogni credente. In effetti la questione si pone, se infatti Dio, per vie a lui note offre la possibilità ad ogni uomo di ottenere la propria salvezza, dunque di dire

un proprio personale si a Lui che si rivela, non si vede in cosa debba consistere l'urgenza missionaria che la chiesa ritiene di dover mantenere ancora oggi. Nell'enciclica *Redemptoris missio* papa Giovanni Paolo II mette in guardia esplicitamente da questo modo di pensare che finisce per relativizzare ed equiparare tutte le religioni. Dunque la questione non si pone certamente più nei termini di una corsa disperata a strappare al demonio quante più anime possibili, magari anche con forme coercitive (cfr. S. Francesco di Sales), essa si situa ad un altro livello.

Una questione di verità: Solo Gesù è via, verità e vita, solo nel suo nome, e in nessun altro nome, possiamo essere salvati. La conoscenza della verità non è mai un tesoro geloso, il vero è come il buono, è diffusivo, la verità di Dio deve essere annunciata.

Una questione di grazia: Non spetta a nessuno valutare i criteri attraverso i quali Dio offre la possibilità di salvezza ad ogni uomo, tuttavia, sotto questo profilo, se anche si può parlare di una grazia operante nelle religioni, essa trova la sua espressione più alta nel cristianesimo, nei sacramenti, nell'eucaristia! Questo dono immenso di grazia si trova solo nel cristianesimo e solo appartenendo ad esso se ne può fruire in una forma completa.

Una questione di diritto: Ogni uomo ha diritto ad essere raggiunto dall'annuncio del vangelo. Il vangelo, la buona novella ha come destinatario ogni uomo sulla terra, perché Gesù è morto per tutti. Nel dare il mandato missionario Gesù non ha posto confini alla predicazione degli apostoli, dunque la chiesa è costitutivamente impegnata nell'annuncio missionario e non conta qui il fatto, apparentemente evidente, dell'impossibilità di tale missione perché i tempi di Dio non sono i tempi degli uomini.

Una questione di pienezza: Se anche si riconoscono elementi buoni e perfino di santificazione nelle altre religioni, mai si attribuisce ad esse un ruolo complementare al cristianesimo. Si potrà pensare il rapporto in vario modo, cercando di valorizzarle il più così possibile, ma mai ponendole allo stesso livello ed equiparandole alla rivelazione cristiana di Gesù. La missione non viene dunque annullata dall'affermazione della possibilità di salvezza dei non cristiani, ma ribadita perché non è la stessa cosa appartenere o non appartenere alla chiesa dato che solo in essa possiamo trovare in pienezza i mezzi della salvezza.

Una questione di carità: Non tanto la carità materiale, questa è ovvia, ma non è lo specifico della missione, quanto una carità della verità anima l'ansia missionaria della chiesa, una verità alla quale si è al servizio e che è dono di cui ogni uomo è destinatario di diritto.

L'anonimo richiede l'esplicito: L'esperienza buona di una vita religiosa, mantiene comunque in sé sempre la dimensione dell'incompletezza. Ne consegue che l'annuncio cristiano è come segretamente richiesto per dare compimento. Da qui l'esigenza di rispondere ad una domanda mondiale alla quale la chiesa deve saper rispondere.

Conclusione

Nel panorama religioso mondiale, nel tentativo che da sempre l'uomo pone in atto per entrare in un rapporto vitale con il Signore e creatore, l'evento cristiano è come una meteora che cambia radicalmente tutto. **Non l'uomo che cerca Dio, ma Dio che viene a cercare l'uomo**, anzi, che si fa uomo lui stesso in Gesù di Nazaret dando così ora ad ogni uomo la grande possibilità reale di incontrarsi con Lui. La portata di tutto ciò è universale, non ha confini, ogni uomo è destinatario di questa grande novità.

È un grande privilegio, in un certo senso, essere cristiani oggi, avere cioè già in una forma esplicita tale consapevolezza, ma nella logica cristiana un **privilegio** contiene in sé sempre anche un **dovere** che, in questo caso, è quello dell'annuncio, della missione. Un dover

da attuare ad ogni livello, a cominciare dalle nostre comunità, dalle nostre case. Senza arroganza o imposizioni, forti della nostra debolezza, nella logica del dono e dell'offerta, ma anche con grande chiarezza, convinzione e coerenza, la chiesa oggi continua e rinnova tale invio, anzi, si sforza di far crescere la consapevolezza dei cristiani in questo senso, facendo crescere la mentalità missionaria in ogni comunità.

Quando questo sforzo si concluderà non ci è dato di sapere, ciò che è certo è che tutta l'umanità è tesa a realizzare *la profezia di Isaia* che vedeva tutte le genti della terra salire verso **Gerusalemme** (Is 2,2-5; 60; 62). Non la **Gerusalemme terrena** realizza tale profezia, ma **la Gerusalemme celeste**. Il Paradiso come luogo di incontro con l'unico Padre. Nella carità e nella verità, verso quest'unica meta, l'umanità intera si va indirizzando. L'incontro di amore con Dio rivelerà in pienezza tutta la verità e finalmente potremo sentirci tutti figli e fratelli.

«Gli uomini potranno salvarsi anche per altri sentieri,
grazie alla misericordia di Dio, benché noi non annunciamo loro il Vangelo;
ma potremo noi salvarci se, per negligenza, per paura, per vergogna (...),
o in conseguenza di idee false, trascuriamo di annunciarlo?»

(Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, n. 80)

4. La Chiesa locale

Chiesa locale come attualizzazione dell'unica chiesa di Cristo

La Chiesa che il Vaticano II ha descritto come mistero di comunione, corpo (mistico) di Cristo, popolo di Dio, strutturata, cioè «*istruita e diretta dallo Spirito Santo, con diversi doni carismatici e gerarchici*» (LG 4; AG 4), **non è un'entità astratta e atemporale**, ma si attua nella Chiesa locale la quale appunto è «*la stessa Chiesa universale che si fa evento, cioè realtà concreta e salvifica nel luogo dove dimora, diventando Chiesa presente e temporale (qui e ora) in mezzo agli uomini*» (K. Rahner). Non è d'altronde la Chiesa locale una parte della Chiesa universale, nel senso che questa emerge come la somma delle singole Chiese locali e particolari; **essa è tutta in ciascuna di esse**.

Per questo il Nuovo Testamento usa il termine *ἐκκλησία ecclesia*, sia per indicare la Chiesa in generale, sia le singole chiese locali. Così per Paolo non esiste una Chiesa di Corinto, come per noi non esiste una Chiesa di Pitigliano-Sovana-Orbetello, ma più esattamente la Chiesa che “**è in Corinto**” (1Cor 1,1; 2Cor 1,1), la Chiesa che “**è in Pitigliano...**”: cioè la Chiesa di Gesù Cristo (Mt 16,18) con tutta la sua ricchezza di valori, l'unica Chiesa di Cristo è presente in ogni singola chiesa locale. La recuperata teologia dell'Episcopato da parte del Vaticano II, sulla linea dei testi biblici e della Tradizione, già fissata all'inizio del II secolo come riscontrato nell'epistolario di Ignazio di Antiochia, ha portato con sé necessariamente il **recupero della teologia della Chiesa locale**, fatta propria dal medesimo Concilio: «*Questa Chiesa di Cristo è veramente presente nelle legittime comunità locali dei fedeli, le quali, in quanto aderenti ai loro pastori, sono chiamate anch'esse Chiese nel Nuovo Testamento. Esse infatti sono, nella loro sede, il popolo nuovo chiamato da Dio, nello Spirito Santo e in una totale pienezza*» (LG 26a).

E ancora, riecheggiando l'insegnamento dei Padri apostolici, il Concilio prosegue: «*In esse con la predicazione del vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della cena del Signore...In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto il ministero sacro del vescovo, viene offerto il simbolo di quella carità e unità del corpo mistico. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Infatti la partecipazione al corpo e al sangue di Cristo altro non fa, se non che ci mutiamo in ciò che prendiamo* (Leone Magno, Sermo 63,7)³⁰¹» (LG 26 b).

Questa affermazione sulla comunione eucaristica nella celebrazione della cena del Signore rafforza quanto il Concilio aveva anticipato al n. 23 di *Lumen Gentium* secondo cui le Chiese particolari «*sono formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica*» viene integrato dalla comunione eucaristica nella celebrazione della Cena del Signore. La chiave per la **comprensione del legame tra chiesa locale e chiesa universale** sta nell'evento stesso della celebrazione eucaristica: poiché tutti i partecipanti alla liturgia insieme al pane ricevono l'unico corpo di Cristo, come già Paolo affermava nella *Prima Lettera ai Corinti*, sono uniti anche nell'unità del corpo di Cristo. Questo però non avviene solo nelle singole comunità locali, ma ovunque dove l'eucaristia è celebrata. Il corpo di Cristo presente nella liturgia della comunità unisce i partecipanti con tutti gli altri che credono allo stesso Gesù Cristo e che mediante il battesimo e la Cena del Signore sono uniti al suo corpo. Per questo in ogni eucaristia, insieme al **vero corpo** del Signore, è presente al tempo stesso **l'intera chiesa di tutto il mondo**, ma insieme anche la chiesa di tutte le precedenti generazioni dei cristiani a partire dal tempo degli apostoli e dei martiri della chiesa antica.

³⁰¹ LEONE MAGNO, *Sermo 63,7*

Questo legame tra la presenza di Cristo e la comunione fondata su questa presenza di tutti coloro che con lui sono uniti per formare un solo corpo - il suo corpo - è costitutivo del mistero della Cena del Signore e del mistero della chiesa. I Padri ne erano consapevoli al tal punto che la **chiesa è soprattutto il corpo vero** del Signore (*corpus verum*). Con *corpus verum* essi intendevano la Chiesa, cioè la comunità locale riunita intorno al proprio vescovo per la celebrazione dell'Eucaristia (che è detta *corpus mysticum*); solo nel secolo XII avviene lo scambio nell'uso del termine *mysticum*, che d'ora in poi non si attribuisce più all'eucaristia ma alla chiesa e il concetto di corpo, dal suo significato sacramentale, scivola nella sfera giuridica (chiesa come corporazione, come società).

Diocesi (e parrocchie) come chiese locali

La prima espressione di **Chiesa locale è dunque la Diocesi** che il Vescovo presiede per mandato dello Spirito Santo e come *sacramento*, cioè come segno visibile di Gesù Cristo, Pastore invisibile: *“Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge sul quale lo Spirito Santo vi ha costituiti vescovi (sorveglianti) per pascere la Chiesa del Signore, che Egli si è acquistata con il suo proprio sangue”* (At 20,28). La Chiesa locale non è una semplice porzione della Chiesa universale, ma è la Chiesa di Dio che si fa presente qui da noi. Va ricordato, a questo punto, che **la Chiesa locale in senso vero è la diocesi**. Alle volte diciamo Chiesa locale la parrocchia, o addirittura il gruppo, ma è un parlare improprio. La Chiesa locale è la diocesi, perché la Chiesa locale è la dove sono presenti tutte le strutture essenziali della Chiesa di Dio, e fra queste principalmente il Vescovo. Movimenti, gruppi, parrocchie sono **inseriti** nella Chiesa locale, ma non sono né Chiesa, né chiesa locale: è perciò essenziale che siano in comunione con il Vescovo e inseriti nella realtà diocesana. Se si isolano, potranno fare molte cose, ma non sono comunità ecclesiali: persone di buona volontà, ma non Chiesa. Vale la pena ricordare le recenti parole di Papa Francesco: *«Non chiudersi, per favore! Questo è un pericolo: ci chiudiamo nella parrocchia, con gli amici, nel movimento, con coloro con i quali pensiamo le stesse cose... ma sapete che cosa succede? Quando la Chiesa diventa chiusa, si ammala, si ammala. Pensate ad una stanza chiusa per un anno; quando tu vai, c'è odore di umidità, ci sono tante cose che non vanno. Una Chiesa chiusa è la stessa cosa: è una Chiesa ammalata. La Chiesa deve uscire da se stessa. Dove? Verso le periferie esistenziali, qualsiasi esse siano, ma uscire. Gesù ci dice: “Andate per tutto il mondo! Andate! Predicate! Date testimonianza del Vangelo!”* (Veglia di Pentecoste, Incontro con i Movimenti e le Associazioni, 18 maggio 2013).

Comunità locale e particolare nella Diocesi è la **Parrocchia** ed eventualmente qualsiasi altro gruppo laddove esista un sacerdote; *«i sacerdoti infatti, collaboratori dell'Ordine Episcopale, nelle singole comunità locali di fedeli rendono, per così dire, presente il Vescovo, cui sono uniti con animo fiducioso e grande, ne prendono, secondo il loro grado, gli uffici e la sollecitudine e li esercitano con dedizione quotidiana»* (LG 28 b). Addirittura Paolo, parlando e salutando la ospitale casa di Prisca ed Aquila, nei saluti finali afferma: *“Salutate Prisca ed Aquila, miei collaboratori in Cristo Gesù... salutate anche la comunità che si riunisce nella loro casa”* (*ecclesiam domesticam*) (Rom 16,3.5).

Dinamica della chiesa locale

Chiesa locale è là dove si vive e si testimonia la **parola di Dio** come impegno di tutti e responsabilità di alcuni: *«Dal Vescovo fino agli ultimi fedeli laici cioè l'intero popolo di Dio mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale»* (LG 12 a); chiesa locale è la dove si celebra il **mistero pasquale dell'Eucarestia** presieduto dal Vescovo o da chi lo rappresenta; si amministrano i sacramenti e la riconciliazione; si guidano i fratelli sulla via del Padre, si esercita la carità con l'aiuto dei carismi dello Spirito, nella collaborazione fra

ministri ordinati e ministri riconosciuti dalla Chiesa. Ecco alcune affermazioni conciliari: per i Vescovi: *«I singoli Vescovi, afferma il Concilio rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme con il Papa, rappresentano tutta la Chiesa in un vincolo di pace, di amore e di unità»* (LG 23 a). Altrettanto per i sacerdoti: *«Essi sotto l'autorità del Vescovo santificano e governano la porzione di gregge del Signore loro affidata, nella loro sede rendono visibile la Chiesa universale e portano un grande contributo all'edificazione di tutto il Corpo Mistico di Cristo»* (LG 28 b). La comunione diviene pertanto l'elemento costitutivo della Chiesa anche in relazione a tutte le numerose e articolate comunità sparse nel mondo: *«Così pure nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente le Chiese particolari, con proprie tradizioni, rimanendo però integro il primato della Cattedra di Pietro la quale presiede alla comunione universale di carità, tutela tutte le varietà e insieme vigila affinché ciò che è particolare, non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva»* (LG 13d).

La chiesa locale nella cattolicità della comunione delle chiese

Abbiamo cercato di descrivere nelle pagine precedenti gli elementi costitutivi della chiesa locale/particolare (diocesi e parrocchia) secondo le indicazioni del Vaticano II che possiamo sinteticamente così riassumere:

1. La Chiesa non è solo l'universalità del popolo di Dio, ma anche e inseparabilmente **la comunità locale dei fedeli raccolti attorno al vescovo**: questo rappresenta la base per una teologia della Chiesa locale che riconosca spessore alla diocesi e, subordinatamente, alla parrocchia. Testo conciliare di partenza: *«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).

2. Nelle comunità eucaristiche locali *«sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica»* (LG 26). Ma è soprattutto nel contesto della trattazione sulla collegialità episcopale, che il Concilio presenta le affermazioni più rilevanti sulla **Chiesa locale**: parla infatti delle *«Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica»* (LG 23). Il rapporto Chiesa particolare/Chiesa universale non è di somma o sottrazione. Il testo citato delinea piuttosto tale rapporto in due direzioni: dalla Chiesa universale alla Chiesa particolare è di immanenza: «tutta» la Chiesa è presente «nelle» Chiese particolari, le quali sono «immagine» della Cattolica; dalla Chiesa particolare alla Chiesa universale è di origine: «tutte» le Chiese conducono a formare la Chiesa universale, poiché è «a partire dalle» singole Chiese particolari che si forma concretamente la Cattolica.

3. Una Chiesa particolare/locale **non è dunque semplicemente una parte di Chiesa, ma è tutta la Chiesa presente in quel luogo, perché in essa è presente tutto il mistero di Cristo e non solo una sua parte**. Questo testo del Vaticano II ci ha così offerto gli spunti per una vera e propria **teologia della Chiesa particolare/locale**. È chiaro che non si tratta di contrapporre la dimensione locale a quella universale della Chiesa: ogni singola comunità presieduta dal vescovo è davvero «Chiesa» solo se si trova in comunione con tutte le altre Chiese nel mondo; comunione espressa e garantita dalla Chiesa di Roma. Non è più in virtù di un principio solamente giuridico che emerge la necessità della comunione con la sede di Pietro, ma in virtù di un principio anzitutto teologico: **non esiste «Chiesa» se non nella comunione universale**.

4. La comunione tra le Chiese viene dal Concilio descritta sotto la proprietà della **cattolicità** fin dal **secondo capitolo della Lumen Gentium**. Leggiamo semplicemente i capoversi del n. 13: *«Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio»* (LG 13a);

«L'unico popolo di Dio è dunque presente in tutte le nazioni della terra...infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo sono in comunione con gli altri nello Spirito Santo» (LG 13b);

«In virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la chiesa... Ne consegue che il popolo di Dio non solo si raccoglie da diversi popoli, ma in se stesso si sviluppa l'unione di vari ordini... Così pure nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente delle chiese particolari che godono di proprie tradizioni, rimanendo integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale della carità (cfr. S. Ignazio, Ai Romani, 1), tutela le varietà legittime, e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva» (LG 13c).

L'ultimo capoverso conclude: «Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza (LG 13d)».

Quanto accennato dalla *Lumen Gentium* sulla chiesa locale nella cattolicità della comunione delle chiese verrà ripreso dalla **Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica** della Congregazione della Dottrina della Fede su *Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28.5.1992):

n. 7. La *Chiesa di Cristo*, che nel Simbolo confessiamo una, santa, cattolica ed apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore, che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi. Tra queste molteplici espressioni particolari della presenza salvifica dell'unica Chiesa di Cristo, fin dall'epoca apostolica si trovano quelle che in se stesse sono *Chiese* (Cf. *At* 8, 1; 11, 22; *I Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Ap* 2, 1.8.), perché, pur essendo particolari, in esse si fa presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali. Sono perciò costituite *a immagine della Chiesa universale* (Cfr. *LG* n. 23 § 1; *AG*, n. 20), e ciascuna di esse è «una porzione del Popolo di Dio affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio» (Cfr. *Christus Dominus*, n. 11 § 1).

n. 8. La **Chiesa universale è perciò il Corpo delle Chiese** (Cfr. *LG* n. 23 § 2. S. Ilario di Poitiers, *In Psalm.*, 14, 3; S. Gregorio Magno, *Moralia*, IV, 7, 12), per cui è possibile applicare *in modo analogico* il concetto di comunione anche all'unione tra le Chiese particolari, ed intendere la Chiesa universale come una *Comunione di Chiese*. A volte, però, l'idea di «*comunione di Chiese particolari*», è presentata in modo da indebolire, sul piano visibile ed istituzionale, la concezione dell'unità della Chiesa. Si giunge così ad affermare che ogni Chiesa particolare è un soggetto in se stesso completo e che la Chiesa universale risulta dal *riconoscimento reciproco* delle Chiese particolari. Questa unilateralità ecclesiologica, riduttiva non solo del concetto di Chiesa universale ma anche di quello di Chiesa particolare, manifesta un'insufficiente comprensione del concetto di comunione. Come la stessa storia dimostra, quando una Chiesa particolare ha cercato di raggiungere una propria autosufficienza, indebolendo la sua reale comunione con la Chiesa universale e con il suo centro vitale e visibile, è venuta meno anche la sua unità interna e, inoltre, si è vista in pericolo di perdere la propria libertà di fronte alle forze più diverse di asservimento e di sfruttamento.

n. 9. Per capire il vero senso dell'applicazione analogica del termine *comunione* all'insieme delle Chiese particolari, è necessario innanzitutto tener conto che queste, per quanto *parti dell'unica Chiesa di Cristo*, hanno con il tutto, cioè con la Chiesa universale, un peculiare rapporto di «*mutua interiorità*» perché in ogni Chiesa particolare «è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica» (Decr. *Christus Dominus*, n. 11,1). Perciò, «la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari». Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà *ontologicamente* e

temporalmente previa ad ogni *singola* Chiesa particolare. Infatti, *ontologicamente*, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione (Cf. Clemente Romano, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2; Pastore di Erma, *Vis.* 2, 4), e partorisce le Chiese particolari come figlie, si esprime in esse, **è madre e non prodotto delle Chiese particolari**. Inoltre, *temporalmente*, la Chiesa si manifesta nel giorno di Pentecoste nella comunità dei centoventi riuniti attorno a Maria e agli Apostoli, rappresentanti dell'unica Chiesa e futuri fondatori delle Chiese locali, che hanno una missione orientata al mondo: già allora la Chiesa *parla tutte le lingue* (Cf. Ireneo, *Adversus haereses*, III, 17, 2 e Fulgenzio di Ruspe, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3). Da essa, originata e manifestatasi universale, hanno preso origine le diverse Chiese locali, come realizzazioni particolari dell'una ed unica Chiesa di Gesù Cristo. Nascendo *nella e dalla* Chiesa universale, in essa e da essa hanno la loro ecclesialità. Perciò, la formula del Concilio Vaticano II: *La Chiesa nelle e a partire dalle Chiese (Ecclesia in et ex Ecclesiis)* (LG 23), è inseparabile da quest'altra: *Le Chiese nella e a partire dalla Chiesa (Ecclesiae in et ex Ecclesia)* (Cf. Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: *AAS* 83 (1991) 745-747). E' evidente la natura misterica di questo rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, che non è paragonabile a quello tra il tutto e le parti in qualsiasi gruppo o società puramente umana.

n. 10. Ogni fedele, **mediante la fede e il Battesimo**, è inserito nella Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica. Non si appartiene alla Chiesa universale in modo **mediato**, attraverso l'appartenenza ad una Chiesa particolare, ma **in modo immediato**, anche se l'ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente *in* una particolare Chiesa. Nella prospettiva della Chiesa intesa come comunione, l'universale *comunione dei fedeli* e la *comunione delle Chiese* non sono dunque l'una conseguenza dell'altra, ma **costituiscono la stessa realtà vista da prospettive diverse**. Inoltre, *l'appartenenza* ad una Chiesa particolare non è mai in contraddizione con la realtà che *nella Chiesa nessuno è straniero* (Cf. *Gal* 3, 28, specialmente nella celebrazione dell'Eucaristia, ogni fedele si trova nella *sua* Chiesa, nella Chiesa di Cristo, a prescindere dalla sua appartenenza o meno, dal punto di vista canonico, alla diocesi, parrocchia o altra comunità particolare dove ha luogo tale celebrazione. In questo senso, ferme restando le necessarie determinazioni di dipendenza giuridica, chi **appartiene ad una Chiesa particolare appartiene a tutte le Chiese**; poiché l'appartenenza alla *Comunione*, come appartenenza alla Chiesa, non è mai soltanto particolare, ma per sua stessa natura è sempre universale (Giovanni Crisostomo, *In Ioann. hom.*, 65, 1: «*chi sta in Roma sa che gli Indi sono sue membra*». Cf. LG n. 13 § 2).

Quanto viene detto della **chiesa locale nella cattolicità della comunione delle chiese** dai documenti del magistero conciliare, lo possiamo trovare espresso, ad esempio, anche nella *Lettera pastorale*³⁰² del vescovo della Diocesi di Pitigliano-Sovana-Orbetello «*La speranza non delude*» al III capitolo: «*Orientamenti di stile pastorale per la nostra Chiesa: obiettivi e scelte prioritarie*», che qui richiamo brevemente:

n. 28a: Desideriamo vedere l'alba della «*parrocchia come forma storica privilegiata della localizzazione della Chiesa particolare*» attraverso cui «la Diocesi esprime la propria dimensione locale» e capace di rendere visibile la Chiesa... La bella definizione del Codice di Diritto Canonico (sulla parrocchia costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare) mette opportunamente in risalto come la **comunione** sia la finalità primaria di questa porzione cellulare di Chiesa, che Giovanni Paolo II, nella Esortazione Apostolica postsinodale *Christifideles laici*, descrive come «ultima localizzazione della Chiesa ... la Chiesa stessa che vive in mezzo alle case dei suoi figli e delle sue figlie», non principalmente dunque come una struttura, un territorio, un edificio, ma piuttosto «la famiglia di Dio, come una fraternità animata dallo spirito di unità»;

³⁰² BORGHETTI G., *Lettera pastorale "La speranza non delude"*, Moroni editore, Grosseto 2013.

n. 28 e. Desideriamo vedere l'alba di una comunità parrocchiale guarita *dal morbo della autosufficienza ed autoreferenzialità*; una parrocchia non ripiegata su se stessa, beata dei suoi fasti, ma aperta a relazioni pastorali con le parrocchie vicine e con l'attività diocesana... Primeggia chi promuove cooperazione, solidarietà e lavoro apostolico integrato. ***Alla base della pastorale integrata, dunque, sta quella spiritualità di comunione*** che precede le iniziative concrete e purifica la testimonianza dalla tentazione di cedere a competizioni e personalismi. Una *pastorale integrata* mette in campo tutte le energie di cui il popolo di Dio dispone, valorizzandole nella loro specificità e al tempo stesso facendole confluire entro progetti comuni, definiti e realizzati insieme. Essa pone in rete le molteplici risorse di cui dispone: umane, spirituali, culturali, pastorali. In tal modo, una pastorale integrata, con le differenze che accoglie e armonizza al proprio interno, rende la comunità in grado di entrare più efficacemente in comunicazione con un contesto variegato, bisognoso di approcci diversificati e plurali, per un fecondo dialogo missionario.

n. 28 f. Desideriamo vedere l'alba di una comunità cristiana dove i ruoli e le relazioni tra i diversi stati ecclesiali siano rigenerati *nella capacità di stimarsi a vicenda*, nell'impegno, da parte dei pastori, ad ascoltare i laici, valorizzandone le competenze e rispettandone le opinioni. D'altro lato, i laici devono accogliere con animo filiale l'insegnamento dei pastori come un segno della sollecitudine con cui la Chiesa si fa vicina e orienta il loro cammino. ***Tra pastori e laici, infatti, esiste un legame profondo, per cui in un'ottica autenticamente cristiana è possibile solo crescere o cadere insieme*** (cfr. LG, 9)». Ecco perché debbono fuggirsi come *peste pastorale* i contrapposti - ma equipollenti - atteggiamenti della *clerico-crazia* e della *laico-crazia*...

L'organicità della comunità ecclesiale esprime l'indispensabile e vitale complementarità dell'unità e della pluralità. L'interazione permanente dell'unità e della pluralità, nel compito affascinante della *edificatio ecclesiae*, è motivata dal ***principio della sinodalità***. La sinodalità è la capacità di tutti i fedeli a partecipare, in virtù della loro identità battesimale, alla vita della Chiesa, alla realizzazione della comunione ecclesiale; ogni battezzato è interessato - nel senso di interesse, essere parte in causa - a questo bene comune fondamentale: la comunione tra l'uomo e Dio.

Dizionario delle principali eresie ecclesiologiche

Donatismo - Affermatosi dapprima come uno scisma nella Chiesa africana, il donatismo non tardò molto a diventare anche un'eresia. Sorse dall'opposizione di alcuni vescovi nella Numidia alla nomina di Ceciliano ad arcivescovo di Cartagine, accusato di essersi fatto consacrare da Felice di Aptonga, considerato come uno dei "traditores", di coloro cioè che durante la persecuzione di Diocleziano avevano obbedito agli editti dell'imperatore del 303 consegnando i libri delle Sacre Scritture. Un concilio di settanta vescovi della Numidia depose Ceciliano, sostituendolo con Maggiorino, trovò un capo e un organizzatore. Nonostante la sua buona volontà di far rientrare i dissidenti nella fila della Chiesa cattolica, Costantino imperatore non ci riuscì; i dissidenti divennero ancor più fanatici perseguitando i cattolici e distruggendo le loro chiese (*circumcelliones*). Parminiano successore di Donato dal 355 al 391, e il vescovo di Cirta Petiliano, il maggior esponente del donatismo, ai tempi di sant'Agostino, furono i più focosi sostenitori della setta con i loro scritti. Nonostante l'azione dottrinale di Ottavio di Milevi e di sant'Agostino l'intervento dell'imperatore Onorio nel 405 che li perseguì come eretici e portò un po' di pace nella Chiesa africana, i donastici sopravvissero fino alla conquista araba del 650. La loro dottrina era assai semplice: sostenevano che la Chiesa visibile è composta soltanto di giusti e di santi e che i sacramenti sono invalidi se amministrati da un ministro indegno

Catari - Diffusisi con sorprendente rapidità nel Mezzogiorno della Francia, nella regione d'Albi (dove furono abbastanza potenti e presero il nome di *Albigesi*) e nell'Italia settentrionale (dove ebbero anche il nome di *Patarini*), i Catari (dal greco=puri, perfetti) costituirono tra i secoli XII la più pericolosa eresia non solo per la Chiesa ma anche per la società civile.

Il catarismo era uno strano miscuglio, su un fondo decisamente manicheo, di tramontate eresie, come il docetismo e lo gnosticismo, e di religioni orientali. Secondo i catari più rigorosi, i due principi del bene e del male interna lotta nel mondo sono ugualmente eterni, onnipotenti; secondi i più mitigati, il principio del male è una creatura di Dio, un angelo decaduto, che viene chiamato Satana, Lucifero o Lucibello, e avrebbe creato il mondo visibile della materia in opposizione al mondo invisibile degli spiriti buoni creato dal principio del bene. La creazione dell'uomo è opera del principio del male che riuscì a sedurre e a imprigionare nei corpi alcuni spiriti puri. Per salvare questi spiriti puri racchiusi nei corpi umani, Dio mandò la sua Parola, per mezzo di un messaggero, Gesù, che era un suo angelo fedele e che Dio, per questa accettazione redentrice, chiamò suo Figlio. Gesù discese sulla terra e per non avere alcun contatto con la materia prese un corpo apparente e visse e morì apparentemente come uomo. Gesù insegnò che la via della salvezza consiste nel rinunciare a tutto quello che ha sapore di carnale, se si vuole liberare lo spirito puro che è racchiuso o imprigionato dentro di noi. Perciò è peccato non solo il matrimonio ma anche l'uso dei cibi carnali, mentre l'ideale della santità sarebbe il suicidio come mezzo per sottrarsi volontariamente all'influenza del principio del male. Alla fine del mondo tutti gli spiriti saranno liberati e godranno la gioia eterna, e non ci sarà inferno per nessuno perché ognuno avrà raggiunto la salvezza attraverso le reincarnazioni purificatrici. I seguaci del catarismo si distinguevano in *puri o perfetti* e in *credenti*. I puri o perfetti vivevano nel distacco assoluto dai beni terreni, in rigorosa ascesi, e evitavano qualsiasi contatto carnale ("il matrimonio è un lupanare" e fare figli significa procreare diavoli. "Pregate Dio che vi liberi dal demonio che avete nel seno" diceva un puritano della setta a una donna incinta); i puri arrivavano a questo stato con un specie di sacramento, il *consolamentum* che consisteva nell'imposizione delle mani e del libro dei Vangeli. Un rituale cataro di Lione ci ha conservato i particolari di questo rito per i puri; la cerimonia iniziava col *servitium*, cioè

con la confessione generale fatta da tutti i presenti; poi il candidato si metteva davanti a una tavola ove stava poggiato il Vangelo e rispondeva alle domande che gli rivolgeva il decano dei perfetti o puri; poi si passava al *melioramentum*, che consisteva nella confessione del confidato, dopo di che il decano gli consegnava il Vangelo. Decano e candidato recitavano una sequela di *Pater*. Poi veniva il *consolamentum*, che era un impegno da parte del candidato a rinunciare agli alimenti carnali, alla menzogna, al giuramento, alla lussuria. All'inizio veniva imposta la veste nera della setta, che egli poteva sostituire con un cordone nero, in tempi di persecuzione. I credenti invece dovevano venerare gli eletti e nutrirli; non avevano obblighi dalle astinenze carnali, anzi venivano esortati al concubinato, al posto del matrimonio, perché non avendo come fine la procreazione dei figli non prolungava l'opera di Satana; ai credenti, soltanto sul letto di morte, veniva dato il *consolamentum*, che era come la loro rigenerazione. Il culto dei catari comprendeva: il pasto rituale, in cui un perfetto benediceva e spezzava il pane che veniva poi diviso tra i presenti; il *melioramentum* che si faceva ogni mese e consisteva in una confessione generale seguito da tre giorni di digiuno. Ogni cerimonia finiva col bacio di pace che i presenti si scambiavano sulle due guance. Il catarismo scomparve in seguito alla feroce repressione che andò sotto il nome di crociata contro gli Albigesi, guidata da Simone di Monfort e conclusasi con la battaglia di Muret del 12 settembre 1213. L'inquisizione, creata nel 1184, fece il resto. Ma non bisogna dimenticare che ugualmente fanatici e violenti erano diventati i catari. Tra gli apostoli evangelizzatori dei paesi contaminati dal catarismo ricordiamo San Bernardo, il vescovo spagnolo Diego de Azvedo e l'ordine dei frati predicatori fondato da San Domenico di Guzman.

Febronianesimo- Dottrina che prende il nome da Febronio, pseudonimo del vescovo ausiliare di Treviri Giovanni Nicola von Hontheim, autore del libro *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis, etc.* stampato nel 1763. Per Febronio, giudici della fede per diritto divino sono soltanto i vescovi, i quali, con l'aiuto della potestà civile, possono deporre il Papa se esorbita dalle sue competenze, perché questi non è che un *primus inter pares* e l'esecutore dei canoni conciliari; nessuna legge pontificia ha valore se non è approvata dai vescovi. Il febronianesimo trovò favore presso il re-sacrestano, Giuseppe II, il quale pretese trattare come affari di Stato tutto quello che riguardava l'organizzazione esterna della Chiesa e proibì ai suoi vescovi ogni comunicazione con Roma (*giuseppinismo*). Le dottrine febroniane furono condannate nel 1764, e ancora nel 1766, 1771 e 1773.

Fratelli apostolici- Furono fondati da un francescano, Gerardo Segarelli, che cacciato dal suo Ordine, si mise a predicare nel territorio di Parma contro la Chiesa "ricettacolo di Satana", nel nome della povertà evangelica e di un misticismo panteistico. Arso vivo il fondatore, il movimento continuò nel territorio di Vercelli sotto la guida di Fra Docino finché non fu soffocato nel 1307 dopo due anni di guerra.

Fratelli moravi- Sorsero dagli elementi più moderati degli hussiti raccolti in confraternite in Boemia e in Moravia col nome di "Fratelli boemi" o "Fratelli della legge di Cristo". Separatisi dalla Chiesa nel 1467, non riconobbero altra autorità che la Scrittura; in seguito si fusero con i riformati. Nel 1722 alcuni membri si trasferirono nella Sassonia e accolti dal conte N.L. von Zinzerdof stabilirono sulle sue terre una comunità politico-ecclesiastica indipendente con proprio culto e con propria costituzione, che prese il nome dal centro di Herrnhut: *Confraternita di Herrnhut*. Attualmente gruppi della Conferenza di Herrnhut esistono in Germania, Inghilterra, Danimarca, Olanda, Svezia, Svizzera, Stati Uniti e Canada.

Fratricelli- Furono così chiamati quegli *Spirituali* che non vollero rientrare nell'Ordine francescano e si ribellarono all'autorità della Chiesa cercando aiuto nel potere civile, prima dei Colonna contro Bonifacio VIII e poi dell'imperatore Ludovico di Baviera contro Giovanni XXII, e creando una loro Chiesa più "spirituale".

Gallicanesimo - Il gallicanesimo non è né una setta né propriamente un'eresia ma un insieme di tendenze contrarie alle prerogative pontificie in Francia. La sua dottrina è compendiata nei quattro articoli della *Declaratio cleri gallicani* votata il 19 marzo 1682 nell'Assemblea generale del clero a Parigi:

- 1) il Papa ha soltanto giurisdizione spirituale; i re e i principi negli affari temporali, sono assolutamente indipendenti dalla Chiesa;
- 2) il Concilio è superiore al Papa;
- 3) l'autorità pontificia nelle cose spirituali deve essere moderata secondo i canoni e anche secondo le regole e le istituzioni e le costumanze del regno e della Chiesa di Francia;
- 4) al Papa spetta la preminenza nelle questioni di fede, però le sue sentenze e i suoi decreti non sono irreformabili senza il consenso di tutta la Chiesa.

La *Declaratio cleri gallicani* fu condannata da Innocenzo XI l'11 aprile 1682 e di nuovo da Alessandro VIII il 4 agosto 1690; revocata da Luigi XIV nel 1693 fu poi, alla morte del re, rimessa in vigore dal Parlamento di Parigi. La definizione del Concilio Vaticano del 1870 sulla potestà e sulla infallibilità del Papa diede il colpo di grazia al gallicanesimo.

Gioacchimiti- Seguaci dell'abate cistercense Gioacchino da Fiore, morto il 20 marzo 1202, autore di un commento all'Apocalisse, *Apocalypis nova* in cui annunciava come prossimo l'inizio della nuova era tutta spirituale dello Spirito Santo, dopo quella della Legge o del Padre nell'Antico Testamento e quella del Figlio nel Nuovo Testamento. L'inizio di questa era spirituale, nella quale avrebbe dominato il *Vangelo eterno* con la scomparsa nella Chiesa d'ogni contaminazione temporale, era fissato per il 1260. Le idee gioacchimiti furono condannate nel IV Concilio del Laterano del 1215.

Hussiti- Giovanni Huss (1369-1415), professore e poi rettore dell'Università di Praga, era un asceta, animato da zelo riformista, un predicatore eloquente e un ardente patriota. Conquistato dalle dottrine di Wyclef importate in Cecoslovacchia da Girolamo da Praga, le fece sue e se ne servì per riaccendere maggiormente non solo la lotta per la riforma della Chiesa ma anche il nazionalismo ceco contro il dominio germanico (vedi: *wycleffiti*). Scomunicato da Alessandro V nel 1412, si ribellò appellandosi a Cristo e all'autorità della Bibbia, di cui si diceva infallibile interprete; dietro di lui stava anche il popolo che lui infiammava con le sue prediche contro il clero e contro il dominio germanico. "Bisogna obbedire al vero maestro Huss piuttosto che a una banda d'impostori, di adulteri e di simoniaci" diceva il popolo. Andato al Concilio di Costanza nel 1414 per difendere le sue teorie, si vide condannato come eretico e consegnato al braccio secolare. L'imperatore Sigismondo, che gli aveva dato un salvacondotto per Costanza, lo mandò al rogo appena lo ebbe tra le mani (6 luglio 1415). La stessa sorte toccò all'amico Girolamo da Praga pochi mesi dopo. Dopo la morte del loro capo, gli hussiti si divisero in *utraquisti* perché richiedevano la comunione *sub utraque specie*, e in *taboristi*, più fanatici, cosiddetti dal loro centro Tabor. Con Giovanni Zizka, capo dei taboriti, gli hussiti passarono all'azione politica, con "la defenestrazione di Praga" del 1418, l'invasione del Parlamento, e il massacro dei consiglieri cattolici. Nel dicembre del 1419 gli hussiti cercarono un accordo con l'imperatore Sigismondo, facendo quattro proposte; libertà di predicazione, comunione sotto le due specie, povertà apostolica del clero, punizione dei peccati mortali come la simonia. L'imperatore non accolse le proposte e ordinò una repressione degli eretici agitatori. Nel novembre del 1420 gli hussiti guidati da Giovanni Zizka sconfissero le truppe imperiali; uguali successi militari ottennero nel febbraio e nel novembre del 1421. Seguì un periodo di calma; poi nel 1424 morì Giovanni Zizka e gli successe Procopio il Calvo non meno intrepido di lui come militare; difatti sotto la sua guida gli hussiti arrivarono in Ungheria, nella Sassonia e nella Slesia. Al Concilio di Basilea convocato da Martino V, anche Procopio vi andò e difese le tesi hussite; riforma dei costumi del clero, soppressione dei benefici ecclesiastici, comunione sotto le due specie. Intanto in seno agli hussiti si moltiplicavano le sette, come quella dei *millenaristi* e degli *adamiti*, che si

abbandonavano a ogni sorta di immoralità, gli uni perché ritenevano vicina la fine del mondo, gli altri per arrivare alla perfezione col nudismo e con la promiscuità dei sessi. Nel 1434 Procopio fu ucciso in battaglia, e gli hussiti andarono man mano scomparendo.

Modernismo- Fu tra la fine del secolo XIX e i primi del secolo XX un tentativo di adattare la immutabilità del dogma cattolico allo spirito razionalista dei tempi. I suoi maggiori rappresentanti furono l'abate Alfredo Loisy in Francia, l'ex gesuita Tyrrell in Inghilterra, H. Schell in Germania, Romolo Murri ed Ernesto Buonaiuti in Italia. Alla condanna tempestiva delle sessantacinque proposizioni modernistiche col decreto *Lamentabili* (1907) seguì l'enciclica *Pascendi Dominicus gregis* (8 settembre) la quale prendeva di fronte il modernismo con una così chiara e sistematica esposizione dei suoi errori che meravigliò gli stessi modernisti. Senza fare alcun nome, l'enciclica dava il ritratto tipo del modernista considerato come filosofo, come credente, come teologo, come critico, come apologista e come riformatore. Come filosofo, il modernista parte dall'agnosticismo kantiano e positivisticò; non sappiamo nulla di Dio, della sua esistenza e dei suoi attributi, e quel qualcosa che ne conosciamo lo sappiamo attraverso la religione che è rivelazione di Dio nell'intimo del cuore, sentimento istintivo dell'anima che ha bisogno di un ideale per vivere. Come credente, il modernista si attacca al Dio che gli si rivela nella coscienza e di cui ha una esperienza interiore (*immanentismo*); la religione perciò è un fatto puramente soggettivo. Come teologo, il modernista descrive la propria fede, la fede soggettiva, ricorrendo alle idee del suo tempo, inventando formule che si trasmettono e diventano tradizionali (*dogmi*) ma che non corrispondono ad alcunché di oggettivo e sono quindi mutevoli come sono mutevoli le idee del tempo. Come storico, il modernista per dando valore ai testi, li interpreta e manipola secondo i suoi concetti filosofici e teologici; quindi dichiara impossibile il miracolo e purgatorio e tutto ciò che appare come soprannaturale; fa cioè una storia critica e scientifica. Con questa storia critica e scientifica il modernista crede di fare l'apologista della religione, conciliando il cristianesimo con lo spirito razionalista moderno, e tenta una riforma della Chiesa nei suoi dogmi senza uscire dalla Chiesa. A parte alcune sporadiche resistenze all'Enciclica di san Pio X, la condanna romana troncò una "somma di eresie" che si dimostrava una delle più pericolose della storia della Chiesa.

Petrobrussiani- Seguaci di Pietro di Bruys, un prete ribelle che nei primi anni del secolo XII, dichiarandosi autentico rappresentante del cristianesimo e forte di una vigorosa eloquenza, si mise a predicare contro il battesimo dei bambini, contro la transustanziazione, contro le immagini, le croci e le chiese, perché Dio si prega in spirito, contro le preghiere per i defunti e contro l'obbedienza all'autorità ecclesiastica. Riuscì ad ottenere un certo successo nella Provenza e nella Guascogna, nonostante avesse di fronte san Bernardo. Ucciso a Saint-Gilles du Gard, il Venerdì santo del 1124 da una folla inferocita, fu bruciato sullo stesso rogo di croci e crocifissi che lui aveva approntato sulla piazza del paese per cuocervi della carne, a disprezzo dei cattolici. Il movimento dei petrobrussiani continuò ancora per un'altra ventina d'anni sotto la guida di un ex benedettino Enrico di Losanna che fu condannato dal Concilio di Pisa del 1135 e morì in prigione nel 1145.

Spirituali. Gruppo abbastanza nutrito di francescani esaltati, che riprendendo le idee di Gioacchino da Fiore (vedi: *Gioacchimiti*) e predicando la povertà evangelica, pretendevano riformare la Chiesa invischiata nel temporale. Francesco d'Assisi, "l'angelo del sesto sigillo dell'Apocalisse" secondo questi Spirituali, era già venuto a inaugurare la terza età dello Spirito Santo, in cui i francescani spirituali avrebbero istaurato il regno di Dio. Il movimento ebbe i suoi principali focolari in Toscana con Ubertino da Casale, autore di un *Arbor vitae crucifixae Jesu* e nella Linguadoca con Pietro di Giovanni Olivi, di cui alcune proposizioni ereticali furono condannate, e con Gerardo da Borgo san Donnino, che scrisse un *Liber introductionis in Evangelium aeternum*, e infine nella Marca d'Ancona con Angelo Clareno.

Valdesi- Pietro di Vaux o Valdo o Valdès era un mercante di Lione, nativo del Delfinato, che dallo studio della Scrittura fu portato a vivere una vita più perfetta secondo l'ideale evangelico. Desideroso di far conoscere la Bibbia al popolo, con l'aiuto di due sacerdoti suoi amici, iniziò la traduzione in volgare, ma nel 1170 essendo morto improvvisamente uno dei due sacerdoti, credette di vedere in questo una chiamata del Signore, e dopo d'aver distribuito tutto ai poveri e abbandonata la moglie, si mise a predicare la povertà e la penitenza per le piazze di Lione dei dintorni, attaccando anche le eccessive ricchezze della Chiesa e la cattiva condotta del clero. Attorno a lui si costituirono dei gruppi che si diedero il nome di "poveri di Lione" e che il popolo chiamò valdesi. La predicazione di Pietro e di altri laici accodatisi a lui e che senza alcuna preparazione intendevano piegare la Scrittura, preoccupò l'arcivescovo di Lione, che proibì loro di predicare. Pietro appellò a Roma e papa Alessandro III pur approvando il modo di vivere di seguaci di Valdo li sottopose per la predicazione all'autorità episcopale del luogo. Pietro non volle sottostare e seguì a predicare senza alcuna autorizzazione, sicché l'arcivescovo fu costretto a condannarlo. Papa Lucio III nel 1184 approvò la sentenza del prelado lionese, e fu allora che Pietro con i suoi passò all'eresia: negò il sacerdozio nella Chiesa, dissero che l'uomo si salva da solo senza l'appartenenza a una Chiesa qualunque e che ogni fedele è depositario dello Spirito Santo; poi negò la presenza reale eucaristica, si attribuì il diritto di conferire i sacramenti da semplice laico, non ammise altre preghiere oltre il *Pater noster* ritenne il giuramento una bestemmia e negò alla società il diritto di punire e alla Chiesa il diritto di possedere. Il movimento valdese s'organizzò in setta, con capi propri che vivevano di elemosina e in perfetta castità; si diffuse nel Delfinato, nella Provenza, nella Linguadoca, in Germania, nella Spagna, nella Boemia, nella Polonia e si attestò solidamente in alcune vallate delle Alpi piemontesi dove in seguito Pinerolo e Torre Pellice costituirono il centro preferito dei valdesi. Nel 1533, nel sinodo di Cinforan, i valdesi aderirono alla dottrina calvinista, e perciò oggi vengono considerati come una setta protestante. Attualmente il loro numero non supera i cinquantamila, di cui trentamila in Italia.

Wycleffiti- Giovanni Wyclef (1324-1384), parroco di Fillingan, elemosiniere del re, accumulatore di benefici ecclesiastici e maestro di teologia a Oxford, scrisse una serie di opere (*Il dominio divino*, nel 1375, *Il Dominio civile*, ancora nel 1375, *La Chiesa* nel 1378, *L'ordine cristiano*, *L'apostasia* e *L'Eucarestia* nel 1379, e la più importante opera, il *Trialogus*, nel 1382) in cui si atteggiava a riformatore e rivoluzionario. La sua dottrina è sintetizzata nelle quarantacinque proposizioni condannate dal Concilio di Costanza, il 4 maggio 1415. Scagliandosi contro la Chiesa romana, diventata sinagoga di Satan e corpo dell'anticristo, sosteneva che la Chiesa deve essere puramente spirituale, senza gerarchia, quasi senza sacramenti e senza sacerdozio, costituita invisibilmente dai predestinati. Poiché la sovranità appartiene soltanto a Dio, e il potere viene esercitato sotto l'autorità di Dio e quasi per delegazione divina, non ha diritto alla sovranità sia temporale che spirituale che non si trova nello stato di grazia; di conseguenza, il papato, il clero, i monaci, accusati tutti di peccato, non rappresentano nessuna autorità. La Bibbia è l'unica regola di salvezza e perciò Wyclef ne favorì la traduzione nella lingua nazionale. Inoltre negava la transustanziazione e la libertà umana, sostenendo la predestinazione degli eletti e dei reprobri. Queste teorie trovarono fautori nella corte inglese, avida di beni ecclesiastici, e propagandisti popolari che si chiamavano "i poveri preti" ma che il popolo chiamò *lollardi*. Condannato nel sinodo di Canterbury del maggio 1382, Wyclef morì due anni dopo. I suoi seguaci furono dispersi da Enrico IV di Lancaster nei primi anni del secolo XV