

Introduzione
QUADRO STORICO DEL TRATTATO DI ECCLESIOLOGIA

LA CHIESA TRA PASSATO E FUTURO

Iniziamo il nostro percorso di ecclesiologia con una osservazione pregnante di H. U. Von Balthasar, che sottolinea il tempo nuovo che si è instaurato con l'ecclesiologia del Vaticano II. Ecclesiologia che ancora deve essere assimilata, ma che apre a prospettive di missionarietà totalmente nuove rispetto al passato:

“In tutti i secoli in cui la Chiesa era più che mai sicura della propria missione, della propria dottrina e della propria capacità di plasmare il mondo, non si è mai preoccupata di riflettere su se stessa e di definirsi in termini teologici. Neppure in san Tommaso si trova ancora un trattato sulla Chiesa. Essa era considerata in quel tempo la forma definitiva, protesa verso Dio e da lui proveniente, di tutta quanta la società umana, idealmente unita nel “sacro romano impero”. Anche se in quei tempi l'attività missionaria era in crisi, la Chiesa continuava a essere la “forma” che trascendeva se stessa nella “materia” dell'umanità, così come nella parabola evangelica il lievito che, da solo, è immangiabile, rivela la propria utilità non appena è messo “nelle tre misure di farina”.

Poi all'inizio dell'età moderna aumentò sempre più il distacco tra la sfera profana e quella sacra, finché si giunse alla dottrina dell'esistenza di “due comunità perfette in se stesse”, con interessi comuni soltanto nella zona di confine. Fu anche l'epoca in cui la Chiesa cominciò a considerare se stessa come oggetto di riflessione; fu l'apogeo di un'ecclesiologia a carattere soprattutto istituzionale. A prima vista questo processo sembra tanto necessario e irreversibile quanto quello che portò le scienze profane a svincolarsi dalla stretta della sfera sacrale. Ma ora, riflettendo più attentamente all'originaria missione degli apostoli inviati a tutti i popoli, alla funzione di lievito della comunità cristiana e all'ideale di quella che un tempo era la “cristianità” spirituale e temporale, il Concilio Vaticano II ha scoperto di nuovo l'essenziale trascendenza della Chiesa (come “forma”) in funzione del mondo (come “materia”), e ha spalancato le porte e riproposto ai cristiani la loro fondamentale ispirazione missionaria.

Voler ripristinare l'ideale medievale in un mondo dissacrato, animato da sentimenti di diffidenza, anzi di avversione per questo stantio fossile di Chiesa, e per di più con un gruppetto di cristiani sempre più debole e sparuto, sembra una romantica avventura di sogno. Eppure non fu meno inverosimile l'impresa dei primi discepoli, che posti di fronte ad una fiorente civiltà pagana, solidamente affermata in tutto il mondo con poteri politici e militari, riuscirono in poco più di due secoli a cristianizzarla”.¹

1. L'ECCLESIOLOGIA COME TRATTATO

1. Ecclesiologia: una storia molto recente

L'ecclesiologia intesa come riflessione teologica sistematica sul mistero della Chiesa ha una storia molto recente. La sua apparizione

¹ H. U. VON BALTHASAR in H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *Due saggi. Perché sono ancora cristiano. Perché sono ancora nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 9-10.

come “disciplina teologica specifica” - e non solo come apologetica introduttiva, iniziata con la Controriforma - avviene con il Vaticano II (1962-1965). In questo concilio per la prima volta, nella sua lunga storia la Chiesa ha descritto se stessa. A partire da questo momento, l'ecclesiologia - il cui insegnamento dall'epoca controversistica fino ad allora era limitato alla sola dimensione apologetica - diventa una disciplina teologica e sistematica.

E' vero che nel Concilio Vaticano I (1870) si trattò il tema ecclesiologico del primato del Papa e del suo magistero infallibile, ma quel Concilio non portò a termine i suoi compiti perché, in seguito “alla presa” di Roma e alla guerra franco-prussiana, le sue sessioni dovettero essere interrotte: il che impedì di preparare il secondo documento sulla Chiesa, che avrebbe dovuto contribuire a contestualizzare le definizioni sul primato e sull'infallibilità. Per questo motivo, il Vaticano II riprende - nel cap.II della *Lumen Gentium*, dedicato alla costituzione gerarchica sulla chiesa e dell'episcopato - gli insegnamenti del Vaticano I, sottolineandone la complementarietà.

In ogni caso tutte le tematiche teologiche sulla Chiesa sono raccolte in unità nell'insegnamento del Concilio Vaticano II, che ha presentato il mistero proprio e la missione della Chiesa. Bisogna però tenere conto che in esso confluiscono due orientamenti o accenti ecclesiologici che riassumono i due millenni della Chiesa.²

2. Due millenni di vita e due volti della Chiesa

Nel primo millennio - durante la tappa della chiesa indivisa (la rottura con le chiese d'oriente è del 1054) che arriva fino alla grande scolastica - è predominante *l'ecclesiologia sacramentale della chiesa come comunione di chiese locali*.

Nel secondo millennio domina invece la prospettiva *dell'unità della chiesa universale, elaborata in chiave giuridica prima e apologetica, poi*. Fase che ebbe i suoi inizi con i primi trattati autonomi sulla chiesa (secolo XIV); si è solidificata in epoca tridentina ed ha avuto il suo culmine nel Vaticano I con la definizione dei dogmi sull'autorità e la funzione del papato.

Per lunghi secoli *l'ecclesiologia è stata una “vita”, cioè uno spirito, una coscienza, una dimensione implicita di una “ecclesiologia in atto”, senza una formulazione dogmatica*. Si caratterizzava come “comunione sacramentale” e “comunità di carità”.

Si deve dunque evitare di pensare che la Chiesa sia una realtà semplicemente metastorica e che in essa tutto sia stato chiaro fin dall'inizio. Essa invece è vissuta nella storia; e il tempo l'ha segnata e sviluppata: cosicché va da sé che ci siano voluti quasi due millenni di storia, per elaborare con il Concilio Vaticano II una visione abbastanza completa della Chiesa.

Questa linea evolutiva e progressiva nel considerare la Chiesa giustifica anche una breve descrizione per confrontare i vari modi di

² La migliore storia dell'ecclesiologia antica è: Y. CONGAR, *L'Eglise, II. De Saint-Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970. Per il secondo millennio la monografia di A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, Madrid 1986-1987. Una visione sintetica P. TIHON, *La chiesa*, in B. SESBOUÉ, *Storia dei dogmi, III, I segni della salvezza*, Piemme, Casale 1998, 303-486.

intendere la Chiesa nel passato: dalla Bibbia ai Padri, dal Medioevo alla Riforma, dal secolo XIX ad oggi.

L'edificio dell'ecclesiologia, elaborato oggi, è stato costruito con i mattoni scoperti a poco a poco o forgiati nelle varie vicende storiche e col contributo di vari pensieri, ognuno integrabile con l'altro. Di tutto questo materiale cogliamo solo qualche linea generale di evoluzione.

2. L'ECCLESIOLOGIA DEL PRIMO MILLENNIO ³

Nel primo millennio della storia della Chiesa non troviamo - come abbiamo già osservato - alcun trattato sistematico di ecclesiologia. La realtà della Chiesa è presupposta nell'annuncio del Vangelo ed è inseparabile da tutta la costruzione dogmatica venuta in seguito. E di questa costituisce la base esistenziale.

“La chiesa era presente e inclusa in tutte e ciascuna parte della teologia”.⁴

La Chiesa si auto-percepisce come esperienza di unità e di carità vissuta nella pratica quotidiana, animata dallo Spirito del Cristo Risorto celebrato nell'Eucaristia, senza alcuna riflessione teorica.⁵ La Chiesa vive dunque della esperienza di Cristo nel tempo.

Quando i cristiani cercano la loro origine, il loro fine, i criteri e le motivazioni per il loro comportamento, che è così paradossalmente diverso da quello del mondo pagano, essi *incrociano sempre l'evento Gesù di Nazareth*, reso presente e attuale attraverso esperienza dello Spirito Santo come attestano gli Atti degli Apostoli per gli inizi della Chiesa. Scrive Ignazio di Antiochia:

“Dal frutto di Lui (Cristo), dalla sua divina e beata passione, e per mezzo della sua risurrezione, egli ha innalzato un vessillo per tutti i secoli, per radunare insieme i suoi santi e i suoi fedeli, sia tra i giudei, sia tra le genti, nell'unico corpo della sua Chiesa” (Smirn I, 2).

“Voi siete le pietre del tempio del Padre, preparate per la costruzione di Dio Padre, sollevate in alto attraverso l'argano di Gesù Cristo che è la sua croce, mentre lo Spirito Santo funge da corda: la vostra fede vi conduce in alto, mentre la carità è il cammino che vi eleva verso Dio” (Ad Eph. IX, 1. 2)

Edificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti, i discepoli di Cristo si “sentono uniti” nella Chiesa. Il loro fondamento è la Rivelazione e soprattutto la vita e l'opera di Cristo, culminata nella sua Pasqua di morte e risurrezione. Il canone scritturistico della Parola di Dio è la loro luce, a cui si affidano per capire il senso della propria esistenza.

³ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia, La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana BTC 138, Brescia 2008, pp. 48-70.

⁴ Y. CONGAR, *L'idée de l'Église chez Saint Thomas d'Aquin*, in *Esquisse du mystère de l'Église*, Paris 1941, 59-92, 90.

⁵ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium Salutis*, VII, Queriniana, Brescia, 267-348; H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 161-192.

1. Padri apologisti

Già con gli apologisti del II secolo la Chiesa si presentava al mondo come *l'annuncio e la presenza della salvezza realizzata da Gesù Cristo: in essa è data la partecipazione alla nuova vita nello Spirito e nella memoria ecclesiale si raccoglie la fede apostolica.*

Essa prende posizione nei riguardi di ebrei e di pagani affermando di essere un *"tertium genus"*, nato dal mistero pasquale di Cristo, compaginato in unità per la fede e la carità. E poiché è animata dallo Spirito vive in sé il potere di interpretare la Scrittura in funzione di Cristo e può comunicare lo Spirito a tutti gli uomini. Appunto dalla riflessione sulla salvezza comunicata dallo Spirito nella Chiesa deriva così tutta la dogmatica.

“Per difendere il suo mistero, la chiesa rende esplicito il contenuto della fede. Partendo dall’esperienza della realtà ecclesiale vissuta, la teologia patristica, attenta a considerare la storia della salvezza con l’aiuto del principio ermeneutico, che le è dato dalla Parola di Dio vivente in lei, nel Cristo, riconosce la dinamica della storia della salvezza, che parte da Dio e attraverso il Cristo e lo Spirito si comunica entro la Chiesa”.⁶

Si capisce allora, perché la struttura trinitaria dei Simboli più antichi della fede culmina nella Chiesa.

Nel più antico *Credo* (o *Simbolo apostolico*), la cui origine è radicata nella Tradizione apostolica (II/III secolo) e si consolidò soprattutto a Roma e in Occidente, è contenuta la fede verso la Chiesa con questa formula:

“Credo nello Spirito Santo, *la* santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi”.

Si osservi come questo Simbolo utilizzi la formula della fede verso la Chiesa *senza la preposizione “in”*, la quale invece è usata per specificare la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, dopo aver ricordato che “la Chiesa è il luogo dove fiorisce lo Spirito” (n. 749), si spiega: “Nel Simbolo degli apostoli professiamo di “credere *la* chiesa” e non *nella* chiesa, per non confondere Dio e le sue opere e per attribuire chiaramente alla Bontà di Dio tutti i doni che egli ha riversato nella sua Chiesa” (n. 750). *La Chiesa non è il termine a cui tende la fede, ma è l’ambito entro il quale si è generata e vive la fede nel Dio uni-trino.*

“Nel simbolo niceno-costantinopolitano, basato sul testo dell’antico simbolo battesimale di Gerusalemme, che serviva ugualmente nella liturgia del battesimo a Costantinopoli, la struttura e l’ordine sono uguali. Ora il testo di questi due simboli - così come per noi è fissato fin dall’antichità -, non dice della Chiesa che noi crediamo *in* essa. Dicendo “Credo *la* Chiesa cattolica” noi non proclamiamo la nostra fede “nella Chiesa”, ma “alla Chiesa”, cioè alla sua esistenza, alla sua realtà soprannaturale, alla sua unità, alle sue prerogative essenziali. ... Si può credere a moltissime cose: ma *non si concede la propria fede che a qualcuno. La fede, nel senso più forte, non la si concede che a Dio, ed è questo tipo di fede che si traduce nell’espressione “credere in”*. Per ogni altra cosa si può dire: “Io ci credo”, ma solo di Dio si dice: “Io credo in Lui”. La fede comporta, alla sua radice e al suo termine, un elemento personale di natura privilegiata. ... Non si rifletterà mai abbastanza sulla novità cristiana di questa formula “credere in”: questa formula è estranea al greco classico ed è sconosciuta ai Settanta. La dobbiamo al Vangelo di Giovanni. E’ lecito vedervi

⁶ M.J. LE GUILLOU, *La costituzione del Trattato sulla Chiesa*, in *Sacramentum Mundi, Enciclopedia teologica III* (a cura di K. Ranher), Morcelliana, Brescia 1975, pp. 400.

l'indice rivelatore di una verità profonda. Raramente un'idea nuova si traduce immediatamente in una formula fissa: e "credere in" diventa sempre più l'espressione abituale per designare l'atto di fede cristiano".⁷

2. Patristica

Partendo dall'esperienza ecclesiale, la patristica è attenta a considerare la storia della salvezza con l'aiuto del principio ermeneutico che le è dato dalla Parola di Dio, vivente in lei (*cf* *Canone scritturistico* riconosciuto). E riconosce la dinamica della storia della salvezza che parte da Dio e, attraverso Cristo, si comunica alla Chiesa.

1. La Chiesa è consapevole che nei sacramenti è inserita nel mistero della Pasqua di Cristo, di cui essa è il dispiegarsi nella storia degli uomini. *La Chiesa* perciò *si autoconcepisce come l'umanità salvata da Cristo*. Convocata e originata dalla Parola e mediante i segni sacramentali, e in particolare per mezzo dell'Eucaristia, la Chiesa si rivela come comunione dei chiamati alla sapienza dello Spirito, nell'attesa della manifestazione gloriosa del Signore Gesù.

2. Per i Padri della Chiesa, *tutta intera la Scrittura parla di Cristo e della Chiesa*. Essi la scorgono nelle immagini bibliche: popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio, casa, sposa di Cristo, vigna, città, regno, rete, tunica, gregge, colomba, ecc. Nell'ottimo studio di H. Rahner si riassume la ricca ecclesiologia dei Padri attorno a quattro filoni:

1) la Chiesa come grembo materno; 2) la Chiesa come la Vergine che, quale luna, riflette la luce di Cristo; 3) la Chiesa, sorgente d'acqua viva che scaturisce dal costato aperto del Cristo dormiente in croce; 4) la Chiesa come arca della salvezza.⁸

3. In particolare, i Padri insistevano su questi elementi:

a) *La Chiesa vive nel rapporto tra lo Spirito, il Vangelo e l'Eucaristia*.

"Nella celebrazione dell'Eucaristia, la Chiesa (proto-sacramento della $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ o divinizzazione) si rivela come comunione dei chiamati alla sapienza nello Spirito, nell'attesa della manifestazione nella gloria. Concepita nella linea stessa dell'Incarnazione e della Pentecoste, essa è il dispiegarsi nel tempo del mistero pasquale. Nei sacramenti essa sa di essere inserita nella morte e nella risurrezione del Cristo, in cui si comunica l'energia dello Spirito. Nella sua umanità essa ha la percezione di partecipare dinamicamente all'unità di dell'umanità di Gesù Cristo stesso con Dio. E in forza di questa unità con l'umanità di Cristo essa rappresenta il genere umano in quanto ha il suo capo in Cristo e viene vivificato dal suo Spirito: e per questo non è estranea al mondo e agli uomini. Essa è l'umanità salvata in Cristo",⁹ a cui tutti gli uomini, anche senza saperlo, anelano.

⁷ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Opera Omnia n. 8, Jaca Book, Milano, pp. 14-16 *passim*.

⁸ H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri*, Paoline, Roma 1971.

⁹ M.J. LE GUILLOU, *La costituzione del Trattato sulla Chiesa*, o. c. 401.

b) La Chiesa è un *tertium genus* fra giudei e pagani. Secondo Tertulliano questo appellativo era applicato alla Chiesa dall'esterno (da coloro che la contrastavano) con un tono ironico-sarcastico (quasi ad indicare - con un linguaggio d'oggi - degli *extra-terrestri* o gente che viveva al di fuori della logica del mondo socio-politico riconosciuto dalle leggi); ma poi venne usato in testi ecclesiastici per definire il modo profondo di essere Chiesa. La fede in Gesù Risorto colloca il discepolo in una posizione nuova rispetto agli altri da cui proviene, siano ebrei o pagani; dunque la fede cristiana provoca una nuova coscienza storica nei cristiani (*cf* Lettera a Diogneto). Questa comprensione della Chiesa: rispetto a Israele fa dire a Giustino che essa è “il vero popolo di Dio”, “la vera stirpe di Abramo”, “il vero tempio...”, dove “vero” indica il compimento di ciò che in Israele era solo abbozzato. Rispetto ai pagani si legge nel *Pastore di Erma* che la Chiesa è “giovane e anziana allo stesso tempo”:¹⁰ giovane perché animata dalla vita nuova (primizia della creazione nuova) e anziana perché da sempre pensata da Dio come la forma che Egli vuole dare all'umanità.

c) **La Chiesa è pellegrina in questo mondo:** è una figura che si ritrova negli indirizzi delle lettere di Clemente Romano, di Ignazio di Antiochia e in quella a Diogneto.¹¹ Con essa questi scrittori ricordano ai cristiani che il fine non si conclude in questo mondo, né dentro questa storia, perché la risurrezione di Gesù penetra, intride la storia e l'attrae verso il Cristo glorioso. Per questo i cristiani si sentono “pellegrini ... e stranieri” in questo mondo (*cf* 1 Pt 1, 17; 2,11).

d) **La Chiesa è grembo materno che genera per mezzo della fede e dei sacramenti.** La Chiesa è Vergine e Madre: “vergine” per opera

¹⁰ *cf* *Il Pastore di Erma* (a cura di D. TESSORE), Città Nuova Roma, 2007. Nella prima visione la Chiesa appare a Erma molto vecchia, “*poiché fu creata prima di tutte le cose*”; nella seconda visione, ha un aspetto giovanile ed era più gioiosa della volta precedente; mentre infine nella terza visione era tutta giovane e di una bellezza sorprendente ed era molto gioiosa.

¹¹ E' istruttivo il modo paradossale in cui la *Lettera a Diogneto* (scritto post-apostolico, scoperto *cf* *Didachè, Prima lettera di Clemente ai Corinzi, A Diogneto* - Città Nuova - 2008) descrive la coscienza dell'essere “cristiani”: “**cap V.** 1. I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. 2. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. 3. La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono ad una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. 4. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. 5. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. 6. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. 7. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. 8. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. 9. *Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo.* 10. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi. 11. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. 12. Non sono conosciuti, e vengono condannati. Sono uccisi, e riprendono a vivere. 13. Sono poveri, e fanno ricchi molti; mancano di tutto, e di tutto abbondano. 14. Sono disprezzati, e nei disprezzi hanno gloria. Sono oltraggiati e proclamati giusti. 15. Sono ingiuriati e benedicono; sono maltrattati ed onorano. 16. Facendo del bene vengono puniti come malfattori; condannati gioiscono come se ricevessero la vita. 17. Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci perseguitati, e coloro che li odiano non saprebbero dire il motivo dell'odio. **Cap. VI.** 1. A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. 2. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo e i cristiani nelle città della terra. 3. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo. L'anima invisibile è racchiusa in un corpo visibile; i cristiani si vedono nel mondo, ma la loro religione è invisibile”.

dello Spirito Santo che la conferma nell'adesione totale a Cristo e "madre" perché genera nuovi figli a Dio.¹²

Soprattutto in Agostino è costante il richiamo all'immagine della chiesa-madre come chiesa che genera figli a Cristo: "Voi cominciate ad avere Dio anche come Padre, dal momento che siete nati da quella madre che è la chiesa" (Serm 398,1).

Solo con papa Gregorio VII (1020-1085) si avrà un cambiamento nell'interpretazione della "chiesa-madre" che trasformerà questa immagine in un titolo di autorità, qualificandola come *mater et magistra et domina*. Ma fino ad allora della Chiesa si ha una *visione globale come portatrice di salvezza e generatrice dell'uomo nuovo, grazie alla Parola di Dio che suscita la fede e alla celebrazione dei sacramenti*. Essa è imprescindibile per la salvezza, tanto da essere prefigurata fin dall'inizio della creazione. Per questo i Padri parlano di *Ecclesia ab Abel*, per mettere in evidenza che il disegno salvifico di Dio abbraccia tutta l'umanità, costituita dai giusti come Abele.

e) La chiesa vive nella carità, nella pace e nella concordia *tra le Chiese locali* dove deve regnare la *fraternitas*.¹³ In essa vige la **solidarietà nella chiesa locale, stretta attorno al suo Vescovo**¹⁴ da cui l'idea di episcopato uno, unico e indivisibile.¹⁵

"Come Gesù Cristo segue il Padre, seguite tutti il vescovo e i presbiteri come gli apostoli, venerate i diaconi come la legge di Dio. *Nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa*. Sia ritenuta valida l'Eucaristia che è presieduta dal Vescovo o da chi è da lui delegato. *Dove c'è il vescovo, là sia la comunità*, come dove è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica"

f) **L'apostolicità e la successione apostolica** sono la garanzia del collegamento al proprio fondamento, l'evento di Gesù. La prima volta è affermata da Clemente Romano che scrive:

"Essi (gli apostoli) predicavano nelle campagne e nelle città e stabilivano le loro primizie, tramite il discernimento per mezzo dello Spirito, come vescovi e diaconi di coloro che giungevano alla fede ... Gli apostoli insediavano coloro di cui abbiamo sopra parlato e stabilirono come regola che, dopo la morte di questi, *altri uomini provati succedessero loro, nella loro funzione ... con l'approvazione di tutta l'ecclesia*".

¹² Quest'immagine della maternità della Chiesa è basata su testi NT come Gal 4, 25-28; 1Cor 3,1-2 e 1Ts 2,7-8. Scrive Cipriano: "Non può avere Dio come padre, chi non ha la chiesa come madre" (*De Eccl. Cath. unitate*, 4-5); e ancora afferma che se la chiesa è sposa di Cristo, essa "riceve tutti i poteri dal suo sposo e Signore" (*cf Ep 73,11*); per questo è impossibile unirsi a Cristo se non si è uniti alla sua sposa (*cf Ep. 52,1*); infatti solo la Chiesa può trasmettere al credente quella vita che essa riceve dalla sua unione sponsale con Cristo (*cf Ep. 71,1*); la chiesa è madre vera perché possiede il "sinum salutis" (*cf Ep. 59,13*, ecc.). Circa la maternità della Chiesa si è arrivati ad esprimerla anche in un simbolo battesimale del III sec.: "... credo in Spiritum Sanctum, in *sanctam matrem Ecclesiam*" (K. DELAHAYE, *Per un rinnovamento della pastorale. La comunità, madre dei credenti negli scritti dei Padri dei primi tre secoli*, Bari 1974, 73, nota 6).

¹³ Y. CONGAR, *Dalla comunione delle chiese a una ecclesiologia della chiesa universale*, in Y. CONGAR – B. D. DUPUY, *L'episcopato e la chiesa universale*, Paoline, Roma 1965, 279-289.

¹⁴ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Smirn 8, 1*.

¹⁵ "[La chiesa è] popolo adunato intorno al vescovo, gregge che aderisce al suo pastore, perciò bisogna capire che il vescovo è nella chiesa e la chiesa nel vescovo e che se qualcuno non è col vescovo, non è nella chiesa": CIPRIANO, *Ep. 66, 8, 5*.

In seguito Ireneo di Lione afferma che la fisionomia della Chiesa ha la sua *garanzia nella testimonianza apostolica* e, nel caso sorgano divergenze di interpretazione della Scrittura, occorre fare riferimento alla Tradizione apostolica che ha nel ministero degli episcopi un sicuro criterio di discernimento: *è mediante la loro "successione" che la Tradizione vera viene custodita*. Così si fa strada il tema della *collegialità dell'episcopato*, espressa nella comunione con la sede romana, con la prassi dei sinodi locali e concili regionali; attraverso le "lettere di comunione" e la prassi della "rezezione" delle decisioni in Chiese sorelle.

g) **Il vescovo di Roma.** Anche se nei primi secoli l'accento cade sulla Chiesa romana per la gloriosa testimonianza dei suoi martiri, che rimasero fermi nella Tradizione apostolica, *il vescovo di Roma è colui che presiede alla carità nella universa Ecclesia*: è un elemento strutturale della Chiesa. Dal V secolo in poi i vescovi di Roma (a cui già Ignazio riconosceva il ministero della *presidenza alla carità*, altro nome per indicare la *cattolicità*) rivendicano in modo storicamente più documentato il loro ufficio di *primus inter pares* nel magistero e nella giurisdizione (cf papa Leone Magno e il suo *Tomo a Flaviano*¹⁶): "entro la rete delle chiese che sono in comunione tra loro e da cui è costituita l'unica chiesa di Dio, c'è un punto fisso obbligatorio, la "sede romana", su cui deve orientarsi l'unità della fede e della *communio...*"¹⁷.

h) Progressivamente si possono rilevare due diverse accentuazioni ecclesiologiche in Oriente e in Occidente.

L'ecclesiologia greca ha una visione più "misterica" e vede la Chiesa come la realizzazione nella "divinizzazione dei credenti", in quanto attraverso i sacramenti, che essa celebra, si attua il disegno di Dio di attrarre gli uomini nella sua vita divina. Il principio causale di questo divenire è lo Spirito Santo che santifica le anime e le lega a Cristo. In questa ecclesiologia la gerarchia è letta come "la visibilità del mistero": essa si esprime soprattutto nella liturgia e nella catechesi.

L'ecclesiologia latina invece sottolinea prevalentemente "il carattere istituzionale" della Chiesa e, in questo, gioca un ruolo non indifferente il pensiero di sant'Agostino. Nei suoi scritti ricorrono i concetti di "Corpus Christi" per indicare il mistero dell'unità che lega Cristo e la Chiesa (Cristo totale) e, nello stesso tempo, di "civitas Dei" che è il grande disegno di Dio di radunare i giusti da Abele fino alla fine del mondo. Il termine "populus Dei" evidenzia il carattere peregrinante della Chiesa "tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio" (cf *De civitate Dei*, XVIII, 51; *Sermo* 45 e 341), ma anche quello di essere un "corpus" formato di santi e peccatori. In Agostino dunque vi è uno scivolamento dall'idea misterica della Chiesa a quella di Chiesa come istituzione.

¹⁶ E' la Lettera che Papa Leone Magno scrive al patriarca Flaviano di Costantinopoli, prendendo posizione contro il monofisismo di Eutiche. La lettera fu acclamata al Concilio di Calcedonia (451) come espressione della fede universale.

¹⁷ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana BTC 7, 1969-1971, p.232.

3. L'ECCLESIOLOGIA IN EPOCA MEDIEVALE

I teologi del Medioevo (fino alla Scolastica compresa, XIII sec.) non svilupparono un trattato indipendente sulla Chiesa (anche Tommaso d'Aquino non ha un trattato di ecclesiologia, ma ne parla nell'ambito della trattazione del mistero di Cristo nella *Summa Teologica*).

Per questi teologi *la Chiesa costituisce la struttura architettonica nella quale, attraverso i sacramenti, si manifesta il mistero di Dio*. E perciò la Chiesa è compresa come la comunione che partecipa al Mistero trinitario, realizzando l'immagine di Dio in noi (come “divinizzazione” direbbero i Padri greci), per mezzo dell'incarnazione e della redenzione di Cristo, riattualizzate *in chiave sacramentale*. *Il pensiero dominante è il seguente: attraverso il suo corpo sacramentale Cristo trae a sé i cristiani che formano l'unità mistica del suo corpo*.

1. Qui, però, in quest'epoca avviene uno spostamento di vocabolario che offusca l'originario pensiero ecclesiologico, come fa notare H. De Lubac.¹⁸ All'epoca delle controversie eucaristiche a partire dal IX secolo culminate con Berengario di Tours,¹⁹ c'è un cambiamento di espressione: il termine *Corpus (verum) Christi* che, a partire da Paolo indica sempre la Chiesa, lentamente passa a significare “il corpo reale di Cristo nell'eucaristia”, mentre la Chiesa viene designata con il termine *corpus mysticum* (= sacramentale) *Christi*. Questo spostamento toglie realismo al mistero dell'unità visibile dei credenti e induce a pensare la Chiesa in termini più spiritualizzanti.

“*Corpus mysticum* si dice da principio e per molto tempo del corpo eucaristico, per opposizione al *Corpus Christi quod est ecclesia*, il quale era per eccellenza il *verum corpus*. Non era infatti molto naturale chiamare mistico quel corpo la cui presenza nascosta era dovuta alla preghiera mistica e che era ricevuto in un banchetto mistico? La lenta inversione delle due formule è anche rintracciabile, ma a noi interessa la formula finale ... I rapporti tra corpo fisico di Cristo e il suo corpo mistico caddero in ombra, perdendone il senso per lenta atrofia. Ma per gli antichi tra queste due accezioni della parola *corpo* non c'era una vaga analogia estrinseca. Per essi c'era un'identità profonda tra il mistero della presenza reale e quella del corpo mistico (la Chiesa). Quando con sant'Agostino sentivano Cristo dir loro: “*Io sono il tuo nutrimento, ma invece di cambiarMi in te, tu sarai trasformato in Me*” comprendevano senza esitazione che ricevendo l'Eucaristia sarebbero maggiormente incorporati alla Chiesa, come scrive per esempio Rabano Mauro: “è per noi una necessità assumere il corpo e il sangue di Cristo per restare uniti a Lui ed essere membra del suo corpo ... *Come infatti ciò che mangiamo e beviamo si trasforma in noi così anche noi ci trasformiamo nel Corpo di Cristo (la Chiesa) quando con obbedienza e piamente assumiamo il*

¹⁸ H. DE LUBAC, *Cattolicismo, Aspetti sociali del dogma*, Opera Omnia vol. 7, Jaca book, Milano 1978, pp. 63-65. Riassumo il suo pensiero.

¹⁹ Nel 1047 Berengario (998-1088) entrò polemica con Lanfranco di Canterbury, abate del monastero di Le Bec in Normandia e futuro arcivescovo di Canterbury, sulla natura dell'Eucaristia. Per Berengario non avviene realmente alcuna trasformazione, ma il pane e il vino sono solo simboli del corpo e del sangue di Cristo; per Lanfranco, invece, il pane e il vino sono realmente corpo e sangue di Cristo. Denunciato da Lanfranco, Berengario è imprigionato e poi condannato nel concilio di Vercelli del 1050 e di Parigi del 1051. Berengario allora ritrattò. Nel 1215, nel IV Concilio Laterano, la transustanziazione divenne dogma della fede

suo (sanguine) ...”.²⁰ Prima che le vicissitudini della terminologia, in cui i due attributi di “mysticum” e “verum” prendessero il posto l’uno dell’altro, il primo dei due misteri, quello della presenza reale, appare con minore risalto. Ancora Bossuet nel 1600 annotava: “Chiunque ha lo spirito della carità e della comunicazione cristiana intende bene ciò che voglio dire: Gesù Cristo ci porta in se stesso; *noi siamo, se posso dirlo, il suo corpo più del suo stesso corpo ...* ciò che accade nel suo corpo divino (eucaristia) è ciò che deve compiersi in noi”.²¹

2. Un altro aspetto caratteristico della teologia medioevale è che *Tommaso d'Aquino elabora un'ecclesiologia in cui Cristo è il Capo della Chiesa che è il suo Corpo*. La realtà della chiesa è effetto della *gratia Capitis* per mezzo dei sacramenti della fede.

3. Gli autori scolastici di questo periodo legano fortemente il tema della Chiesa alla cristologia ed elaborano una visione sacramentale della Chiesa: come il Verbo divino sulla terra si serviva dell’umanità assunta come segno e strumento per comunicare se stesso, così *il Cristo glorificato e Mediatore unico davanti al Padre*, per continuare ad incontrarsi con gli uomini e offrire loro la salvezza, *continua la medesima economia d'incarnazione, assumendo la Chiesa con i suoi segni sacramentali e le persone concrete come mediazione umana*. In altre parole, gli Scolastici giustificano l’esistenza e necessità della Chiesa, *intesa come la mediazione umana del Cristo glorioso, che continua a rivelarsi e a donarsi proprio attraverso la sua Chiesa*.

In questa ecclesiologia, fortemente dipendente dalla cristologia, assume un posto centrale la nozione biblica di “corpo di Cristo”, dove corpo è inteso nel senso di strumento visibile del Verbo e dove *occupano un posto superiore nella chiesa coloro che per il sacramento dell'Ordine hanno ricevuto la potestas*, cioè l’esercizio dell’autorità nella Chiesa: questa autorità è mediatrice dell’opera di Cristo per tutti gli altri fedeli (nel linguaggio scolastico si parla di *gratia capitis*).

In questa visione ecclesiologica manca la riflessione sull'azione dello Spirito Santo con la conseguenza di trascurare l'aspetto carismatico. Nel contempo *si accentuano a) l'aspetto istituzionale della Chiesa (ossia il giusto ordinamento, l'ortodossa professione della fede, la retta amministrazione dei sacramenti, l'opera della gerarchia verso gli altri fedeli) e b) nell'unica Chiesa si distinguono due componenti sociali distinte e quasi separate: la Ecclesia docens e la Ecclesia discens*, tralasciando l’importante concetto di comunione che fu così centrale invece nelle riflessioni dei Padri della Chiesa e ancor più nella prassi ecclesiale dei primi secoli.

Questa visione determinò la dottrina ecclesiologica fino alla vigilia del Concilio Vaticano II.

²⁰ R. MAURO, *De clericorum institutione*, L. 1, c. 31 (PL 107, 317-3189: “Necesse habemus sumere corpus et sanguinem eius, uti in ipso maneamus et eius corporis membra simus ... Sicut ergo in nos id convertitur cum id manducamus et bibimus, sic et nos in corpus Christi convertimur dum oboedienter et pie bibimus””.

²¹ BOSSUET, *Sermon sur la nécessité des souffrances*, per il giorno delle Palme: cf *Histoire des Variations*, L. 4. C.12.

4. COME SI GIUNSE ALLA COSTITUZIONE DEI PRIMI TRATTATI SULLA CHIESA E COME SI SVILUPPARONO FINO AL XIX SECOLO.²²

Finché nel Medioevo vi fu una pacifica e stretta compenetrazione tra chiesa e società cristiana (*Christianitas*), non sembrò necessario spiegare apertamente l'identità della Chiesa, perché il concetto era immediato e compreso. Quando però sorsero scontri tra potere religioso e quello civile²³ (come ad esempio Gregorio VII con Enrico IV: pontificato 1073-1085: 1075 *Dictatus papae*;²⁴ - Innocenzo III: 1198-1216;²⁵ e Bonifacio VIII: 1294-1303 con le questioni della giurisdizione e del conflitto di potere²⁶), prevalse l'atteggiamento di difesa delle strutture e dei compiti propri della Chiesa, contro le ingerenze del potere civile-temporale.

1. Per la genesi del *Trattato ecclesiologico* bisogna tenere in conto anche altri fattori come le crisi tra il clero secolare e l'avvento degli ordini mendicanti fondati in quest'epoca; la questione del primato della Chiesa locale o della Chiesa universale; i rapporti tra papato ed episcopato con l'affermarsi di tesi conciliariste. Nei confronti dell'Oriente cristiano poi, con il quale si era consumata la separazione con lo scambio di scomuniche nel 1054, sorgeva la questione di

²² M.J. LE GUILLOU, *La costituzione del Trattato sulla Chiesa*, in *Sacramentum Mundi, Enciclopedia teologica III* (a cura di K. Ranher), Morcelliana, Brescia 1975, pp. 402-408.

²³ Con la riforma carolingia si arrivò in breve tempo ad una vera simbiosi della Chiesa e dello Stato. La feudalizzazione della chiesa imperiale e la concezione teocratica del potere cancellarono completamente i confini tra stato e chiesa. L'imperatore subentrò al potere dei papi che nel *saeculum obscurum* (X-XI sec.) erano diventati insignificanti. Nella lotta per le investiture il papato, rinnovato dalla riforma gregoriana, doveva riconquistare la libertà della Chiesa che era minacciata soprattutto dalla investitura dei laici (concordato di Worms, 1122, che sancì la fine per la lotta per le investiture fra l'imperatore Enrico V di Franconia e il papa Callisto II, per cui spettava solo al papa la nomina dei vescovi). Le successive lotte per il potere tra *imperium* e *sacerdotium* dovevano tendere di per sé al ripristino del giusto rapporto tra i due poteri (dualismo politico d'Occidente); in realtà invece si combatté per avere la supremazia. Sotto Innocenzo III (1198-1216), il papato aveva la guida incontrastata dell'Occidente cristiano. Ma quando il casato degli Hohenstaufen (cf Federico Barbarossa) si estinse come imperatori del Sacro romano Impero (1268) finì anche la posizione egemonica del papato; e verso il 1300 - con la vicenda di Filippo il Bello e Bonifacio VIII - fu sottoposto allo stato nazionale di Francia.

²⁴ Con il *Dictatus Papae* (1075) rivendicò la superiorità dell'istituto pontificio su tutti i sovrani laici, imperatore incluso. In questo testo il papa si arrogava anche il diritto di deporre qualunque sovrano. Già aveva espressamente vietato ai laici di poter investire qualunque ecclesiastico, pena la scomunica. Il rapporto tra Stato e Chiesa era completamente capovolto: non era più l'imperatore ad approvare la nomina del papa, ma era il papa a conferire all'imperatore il suo potere ed, eventualmente, a revocarlo.

²⁵ Nel decreto *Venerabilem* del 1202, Innocenzo III ratificò le relazioni tra Impero e Papato. I punti principali del decreto erano: i principi dell'Impero potevano eleggere liberamente il loro re, ma il diritto di decidere se il re fosse degno della corona imperiale apparteneva al papa; in caso di doppia elezione, i principi elettori dovevano chiedere al papa di fare da mediatore o di pronunciarsi in favore di uno o dell'altro pretendente. Questo diritto derivava dall'atto d'incoronazione di Carlo Magno compiuto da Leone III.

²⁶ La bolla *Ausculat filii* (1301) è una sintesi della dottrina teocratica di Bonifacio VIII, in base alla quale la supremazia del pontefice non era limitata al solo potere spirituale, ma doveva essere estesa anche al potere temporale. Filippo il Bello reagì a questa bolla con la convocazione degli Stati Generali di Francia in cui propose un concilio per la destituzione di Bonifacio VIII. Il Nogaret, Consigliere di Stato del re di Francia, e Sciarra Colonna, organizzarono una congiura contro Bonifacio rifugiatosi ad Anagni (sua città natale), cui aderirono parte della borghesia di Anagni e molti componenti del Collegio cardinalizio; riuscirono a catturare il papa dopo un assalto al palazzo pontificio e per tre giorni Bonifacio restò nelle mani dei due congiurati, che non risparmiarono ingiurie alla persona del pontefice (l'episodio è noto come lo schiaffo di Anagni).

giustificare la Chiesa romana come dotata di un'autorità ecumenica suprema, legata al successori di san Pietro (in Oriente prevalse il principio dell'autonomia e dell'autocefalia²⁷ circa il rapporto tra le Chiese apostoliche).

2. In questa situazione è *la scienza canonistica ad essere chiamata in causa, mentre la teologia si limita spesso a sistematizzare i dati canonici*. Contro il potere civile, si insistette particolarmente sugli *aspetti istituzionali della Chiesa*: sulla sua autorità ricevuta da Cristo, sulla sua libertà interna e indipendenza di decisione (per esempio nelle nomine dei vescovi, nella fondazione di benefici, nella scelta del Papa, nel sostegno agli ordini religiosi). Per condurre questa giustificazione della Chiesa, la canonistica assunse il concetto di "societas" per insistere sugli aspetti visibili. Dunque, poiché l'unità della Chiesa veniva concepita ad immagine di quella della *civitas* o del *regnum*, si introducono categorie sociologiche e giuridiche nel linguaggio ecclesiologico. Questo è il *motivo centrale per cui l'ecclesiologia nasce profondamente segnata dal problema istituzionale*.

3. Infine vanno ricordate le eresie spiritualistiche e dualistiche del XII secolo (valdesi e albigesi) che avevano sviluppato una forte critica della Chiesa per i suoi interessi mondani e il suo potere politico e avevano messo in discussione le mediazioni ecclesiastiche (tema del papa come "Anticristo" presente fin dal XII secolo e ripreso da Lutero; rifiuto del sacerdozio gerarchico da parte dei valdesi che raggiunse il suo culmine durante la Riforma e poi nel razionalismo). Il sorgere del gallicanesimo regalistico (conflitto tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII e poi tra Giovanni XXII e i seguaci di Ludovico il Bavaro) provocherà la costituzione dei primi veri e propri trattati di ecclesiologia giuridica, incentrati sulla *potestas papalis*: siamo nel secolo XIV e dobbiamo nominare alcuni autori non teologi, ma canonisti, interessati perciò più al diritto che al mistero della Chiesa. Sono *Giacomo da Viterbo* che nel 1301-1302 scrive il "*De regimine christiano*" nel contesto della lotta fra il Papa e l'Imperatore; *Egidio Romano* che nel 1301 compone il "*De ecclesiastica potestate sive Summi Pontifici auctoritate*"; infine il *De potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi. I titoli stessi fanno comprendere che il taglio canonista e apologetico della trattazione sulla Chiesa era istituzionale e il tema dell'autorità era praticamente l'essenza della riflessione ecclesiologica.

4. Tutto questo in Europa portò a evidenziare l'autorità suprema e la sacra potestà del Vescovo di Roma, vero successore di Pietro e quindi partecipe del suo primato. In tal modo la Chiesa romana si pensò come la Chiesa intera: essa è *Ecclesia universalis, Ecclesia mater, fons, origo, cardo, fundamentum, basis*; ed il solo Papa è *vicarius Christi*. La costituzione della chiesa come comunità sotto la *potestas* del successore di Pietro, fondata sulla *soliditas* del *princeps apostolorum* diventa dottrina dogmatica. Ne fanno fede i primi trattati

²⁷ L'autocefalia rappresenta lo status di una Chiesa il cui capo non riconosce alcuna autorità religiosa al di sopra di sé.

intitolati: *De Ecclesia catholica romana* e *De primatu Romanae Ecclesiae*.

5. In opposizione a queste tesi va ricordato lo spiritualismo di Hus (1369-1414) e di Wyclif, che porta ad una relativizzazione della realtà ecclesiastica e sociale del cristianesimo, depotenziando l'appartenenza all'organismo visibile e storico della Chiesa, che da queste correnti spiritualiste è vista come "comunità della carità, animata dallo Spirito" (forse alla base sta anche il pensiero sullo Spirito Santo del calabrese Gioacchino da Fiore).

Nello stesso tempo, lo svilupparsi delle idee conciliariste che interpretavano la definizione di Chiesa come "*congregatio fidelium*" generò per contrapposizione la composizione di grandi opere a difesa della Chiesa come istituzione, come quella del card. Giovanni de Torquemada (*Summa de Ecclesia*, 1436, un testo che fece scuola per 150 anni). Fortemente preoccupato di difendere la visibilità della Chiesa, Torquemada fece in quest'opera una sintesi del problema istituzionale, centrando tutto sulla difesa del primato papale come strumento attuale con cui il Cristo celeste guida e vivifica la sua Chiesa.

Non stupisce allora la definizione di Chiesa data da Roberto Bellarmino: "La chiesa è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia".²⁸

6. La Riforma protestante (sec. XVI)²⁹ all'inizio non era mossa dall'intenzione di formulare una nuova ecclesiologia, ma era fortemente centrata sul problema della "giustificazione dell'uomo". La Riforma all'inizio conteneva solo deboli elementi ecclesiologici. Ma in seguito - in reazione al centralismo romano - contestò tutto il sistema delle mediazioni ecclesiastiche: primato del papa, poteri dei vescovi e dei sacerdoti, autorità della tradizione e del magistero, del ministero sacerdotale e dei sacramenti.³⁰ Propugnò l'immagine di una "Chiesa spirituale", formata da coloro che accolgono la Parola e vi aderiscono per la fede. In polemica diretta con i teologi "controversisti" elaborò quella immagine tipicamente protestante di Chiesa che Lutero descrive come *congregatio* fatta non da una libera associazione umana, ma dalla chiamata alla fede avvenuta per la Parola. Viene perciò negata ogni struttura ministeriale gerarchica. Battesimo e santa Cena, segni di riconoscimento esterno della Chiesa, non hanno efficacia per se stessi, ma per la fede del credente in risposta alla potenza della Parola di Dio. Lutero rivalorizza il sacerdozio di tutti i battezzati e deprezza quello ministeriale, riducendolo a semplice servizio alla Parola di Dio.

"Queste contestazioni avanzate dalla Riforma indussero i teologi cattolici a mettere in primo piano la *definizione di Chiesa come realtà giuridica e visibile, e*

²⁸ R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593), Ingolstadt 1601.

²⁹ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium Salutis* VII, Queriniana, Brescia 1972, pp. 303-304.

³⁰ B. GHERARDINI, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Borla, Torino 1969.

in secondo piano la realtà della grazia. Con Roberto Bellarmino la piena potestà papale in senso giuridico entra nella definizione della chiesa, come il magistero entra in quella della tradizione. *Non si dice più nulla sul rapporto dell'Eucaristia con la chiesa.* Il trattato *De ecclesia* che esce da questo periodo è teologicamente impoverito in confronto della tradizione patristica e medioevale, poiché è praticamente ricollegato ... alla questione del Magistero pontificio. Gli aspetti pneumatologici, la vita del popolo di Dio, l'Eucaristia, la comunione tra le chiese locali sono praticamente passate sotto silenzio".³¹

Questa situazione, in buona sostanza rimase invariata fino alle soglie del Vaticano II. Si può concludere con Congar: "La chiesa è vista e definita non come un organismo animato dallo Spirito Santo, ma come una società o piuttosto come un'organizzazione in cui Cristo interviene all'origine, come fondatore, e lo Spirito Santo come garanzia dell'autorità".³²

5. ACCENNI ALLE CONDIZIONI DELLA CHIESA TRA IL XIX E IL XX SECOLO ³³

L'800 è segnato fortemente da un atteggiamento di difesa della Chiesa nei confronti delle nuove idee razionaliste, avvertite spesso come anti-cristiane e anti-ecclesiali.

1. Così si fa così strada sempre più uno *spirito di forte restaurazione* che non solo riscopre il patrimonio ereditato dal passato della Chiesa (come gli scritti dei Padri, l'arte, le grandi sintesi medievali, ecc.) e si ferma a conservarlo e a copiarlo, in opposizione allo spirito del tempo, ma viene accentuato il principio dell'autorità e dell'obbedienza.

La parola che la Chiesa rivolge al mondo è quasi esclusivamente una *diagnosi degli aspetti negativi del mondo e una condanna degli eccessi e degli errori* (cf gli interventi di papa Pio IX dopo il 1850). La Chiesa stessa è concepita come baluardo e fortezza assediata da ogni parte che deve rendersi sempre più compatta al suo interno. Questo atteggiamento segna profondamente la presenza della Chiesa nel XIX secolo. La perdita, ad esempio, del potere politico (difeso come libertà necessaria del papato dalle influenze dei governi) condusse maggiormente all'idea di una Chiesa assediata, in cui il papato doveva essere il centro di unità e il garante della libertà ecclesiastica in ogni paese.

L'insistenza sul ruolo del papato fu particolarmente forte in Francia con il movimento dell'Ultramontanismo militante, iniziato da F. de Lamennais. Il risultato di una tale ecclesiologia pratica fu l'idea di una Chiesa salda e compatta all'interno, in lotta contro errori e nemici di ogni tempo, una Chiesa fondata sull'autorità papale e rivolta principalmente verso Roma che esercita un forte centralismo. Questo fenomeno forma la base storico-ecclesiologica per interpretare il concilio Vaticano I e le controversie del Modernismo.

³¹ M.J. LE GUILLOU, *La costituzione del Trattato sulla Chiesa, ... o.c.* pp. 404-405.

³² Y. CONGAR, *L'Église de saint-Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 382-383.

³³ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in MySal VII, 322-323; A. ANTON, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, in AA. VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I° al Vaticano II°*, La Scuola, Brescia 1973, 27-86.

2. Il primo schema preparatorio del Vaticano I era stato scritto dai teologi della Scuola romana e partiva decisamente con l'idea di Chiesa come “corpo mistico di Cristo”, prima di trattare le strutture, la gerarchia, l'organizzazione della Chiesa. Questo concetto era considerato dai proponenti lo schema più biblico e più idoneo a descrivere l'essenza intima della Chiesa. Si tentava così di reintrodurre una visione spirituale della Chiesa, meno centrata sulle sue strutture. L'assemblea conciliare tuttavia rifiutò questo schema ed anche la denominazione principale di “corpo mistico di Cristo”, perché la si riteneva una specie di metafora oscura. In questo ebbe grande influsso Joseph de Maistre con la sua opera *Du pape* (Sul papa).³⁴

L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I, per le note circostanze storiche in cui si svolse il Concilio, non poté essere compiuta. A causa dell'interruzione dei lavori, provocati dalla guerra franco-prussiana e della presa di Roma nell'estate 1870, rimase solo un capitolo ecclesiologico, quello dedicato al *primato del papa* e alla sua *infallibilità*, che divenne la costituzione dogmatica “*Pastor aeternus*”, approvata il 18 luglio 1870, (un frutto isolato dal contesto, che per quasi un secolo attese di essere integrato dalla dottrina della collegialità episcopale). Durante i lavori conciliari un ruolo forte lo ebbe la corrente ultramontanista che spinse a trovare l'unità della Chiesa attorno al suo polo visibile, al papa visto come strumento di Cristo per l'unità della sua Chiesa e per la compattezza e la fermezza nella verità, di fronte alle difficili opposizioni del mondo e ai molteplici attacchi di governi e opinione pubblica.

3. Tutto ciò ha come riflesso di un irrigidimento dell'ecclesiologia attorno all'idea della Chiesa come “*societas*” e ancor più come “*perfecta*”, nel senso che essa ha tutti i mezzi sufficienti per realizzare i propri fini. Il protestantesimo liberale e il modernismo obbligarono la teologia a trincerarsi ancor più su posizioni apologetiche e ad insistere sulla fondazione da parte di Cristo di una *societas* visibile, gerarchizzata, costituita giuridicamente. Alcuni tentativi nel XVIII secolo di pensare misticamente la Chiesa non riuscirono ad incidere sul trattato della Chiesa, che rimase ancorato alla visione giuridica e apologetica. Vi è la linea che parte da J.A. Mohler³⁵ e la scuola di Tubinga e passa per la Scuola Romana e, attraverso lo sviluppo liturgico, arriva alla visione della Chiesa come “Corpo mistico”, ma in realtà non riesce a dare forma nuova al trattato di ecclesiologia.

4. Nel secolo XX l'ecclesiologia ha assunto una nuova forma, a cavallo tra le due guerre mondiali, nella *teologia del Corpo Mistico*,

³⁴ Nell'opera “*Du pape*” pubblicato nel 1819 in piena Restaurazione, Joseph de Maistre espone la dimensione teocratica del suo pensiero politico, sostenendo l'urgente necessità di ripristinare il primato e la funzione universale che il papato aveva avuto nel corso del Medioevo, giacché unico potere superiore e infallibile e unico “arbitro” in grado di impedire alle monarchie stesse di degenerare in tirannidi e di ricostruire l'unità europea andata in frantumi prima con la Riforma protestante e poi con la Rivoluzione francese. L'opera riscosse subito un grandissimo successo, tanto da avere cinquanta ristampe nel corso del XIX secolo. Inoltre in essa è già presentato il dogma dell'infalibilità papale..

³⁵ Di J.A. MÖHLER citiamo qua l'opera giovanile *L'unità della Chiesa o il principio del cattolicesimo* del 1825 e *Simbolica* del 1845.

attraverso l'opera di E. Mersch S. J.³⁶ L'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII, del 1943, ne ha consacrato il valore ed esposto le linee fondamentali, riportando la riflessione sulla Chiesa ai suoi temi di fondo: il mistero della grazia, l'azione dello Spirito, l'unione intima con Cristo. L'enciclica rappresenta il coronamento del rinnovamento ecclesiologico promosso dalla Scuola Romana e l'anello di congiunzione tra le visioni ecclesiologiche del Vaticano I e del Vaticano II.

Con l'immagine del corpo mistico, Pio XII intendeva elaborare un'ecclesiologia cristocentrica (Cristo è il capo del corpo) e pneumatica (lo Spirito ne è l'anima), affermando la natura "teandrica" della Chiesa nell'unità indissolubile delle componenti visibile (umana e societaria) e invisibile (divina e misterica). In questa impostazione però il corpo mistico si identifica *sic et simpliciter* con la Chiesa cattolica romana; anche se si accenna alla possibilità di appartenere a questa Chiesa con una specie di desiderio inconsapevole, senza esserne membri visibili, com'è il caso di tanti cristiani in buona fede che appartengono alle Chiese separate.

Alla fine però se pure si è fatto un passo avanti, non vi è stato un ancora un vero rinnovamento, poiché l'immagine del corpo veniva utilizzata ancora e soprattutto per sostenere il senso dell'impianto gerarchico della Chiesa a partire dalla differente funzione che hanno i diversi organi nel corpo umano, piuttosto che nella valenza di una comunione fra i credenti. Il riserbo sul tema della Chiesa come "comunità/comunione" era dato dall'uso (sotto il termine di "congregatio") che ne facevano i fratelli protestanti.

5. Il risveglio però della vita ecclesiale (si pensi al grande sviluppo dell'Azione Cattolica fra le due guerre o alla FUCI) portò ad una maggiore attenzione verso la dimensione comunitaria della Chiesa. Essa come corpo mistico di Cristo è comunione, una cosa sola con Lui, e in Lui è comunione con il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo: dunque è una "comunione verticale", ininterrotta, di amore e di vita, che scorre in noi dalla Trinità attraverso il Cristo crocifisso risorto. Questa comunione verticale, da Dio Trinità a noi, provoca una coscienza fortissima della comunione orizzontale, cioè quella che lega le molteplici membra del corpo mistico tra loro, perché partecipi della stessa vita divina e dello stesso dono di unità dall'Alto. Questo concetto di comunità doveva portare a mettere in primo piano soprattutto gli aspetti che rendono i cristiani uguali di fronte a Dio: la fede, la grazia, la chiamata, il battesimo, la missione.

³⁶ E. MERSCH S.J., *Le corps mystique du Christ*, I-II, Louvain 1933; S. TROMP, *Corpus Christi quod est ecclesia*, Roma 1946 (P. Sebastiano Tromp avrà un ruolo di primo piano nella stesura della *Mystici Corporis*); J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris 1929; F. JÜRGENSMEIER, *Der Mystisch Leib Christi*, Paderborn 1935.

6. L'EVENTO DEL VATICANO II

In questo clima ecclesiologico, preparatorio dei documenti del Vaticano II, emerge un'autentica "teologia del laicato",³⁷ inteso come protagonista attivo della missione della Chiesa e non più solo obbediente ascoltatore della gerarchia. Questa è anche la prospettiva del concilio Vaticano II che "è stato un concilio della chiesa sulla chiesa. Un concilio dove i temi ecclesiologici furono affrontati con maggior ampiezza e complessità che in ogni altro concilio".³⁸

1. Per la prima volta la Chiesa si è manifestata come Chiesa a respiro "mondiale", come chiesa che ha inteso "dialogare" con le altre chiese e comunità cristiane, con le altre religioni e con la società moderna³⁹ e come chiesa pervasa di "ottimismo salvifico universale"⁴⁰ per cui ogni uomo può venire a contatto nel modo che Dio conosce col mistero pasquale (cf GS 22). Il Concilio Vaticano II ha voluto in particolare nella costituzione sulla Chiesa mettere in rilievo ciò che unisce tutti i cristiani prima di ogni gerarchia, di ogni ministero o funzione specifica. Così nella lunga redazione della *Lumen gentium*, i padri conciliari vollero: **a)** che il capitolo sul "popolo di Dio" precedesse quello sulla gerarchia (in tal modo risulta evidente che la chiesa comprende tutti i battezzati al cui interno si potranno poi distinguere ministeri e carismi); **b)** che venisse recuperato il tema del sacerdozio comune dei fedeli e che venissero chiariti la dignità e i compiti specifici dei laici nella Chiesa e nel mondo.

2. L'immagine di popolo di Dio è stato messo in primo piano per equilibrare un'interpretazione del modello di "corpo mistico", che fosse troppo gerarchizzata e centrata sull'opposizione strutture-fedeli o capo-corpo. Il primo schema⁴¹ (elaborato da una Commissione con segretario il p. Tromp della PUG di Roma) proposto in aula nel novembre 1962 conteneva ancora un'impostazione apologetica e istituzionale e fu rifiutato già nella prima sessione; nella quale si decise altresì che una nuova commissione (il cui segretario fu p. Gérard Philips di Lovanio) dovesse presentare un secondo schema, che partiva dall'idea centrale della Chiesa intesa come mistero e come comunione.

Nelle sessioni del 1963 si discussero la questione del ruolo dei vescovi e della loro collegialità, l'istituzione del diaconato permanente, la promozione del laicato, e la correlazione Chiesa e Maria, come sua figura.

³⁷ J.Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laicat*, Cerf, Paris, 1953.

³⁸ K. RANHER, *Nuovi Saggi III*, Paoline, Roma 1969, 397; O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005.

³⁹ K. RANHER, *Nuovi Saggi III*, Paoline, Roma 1969, 397; anche PAOLO VI, *Ecclesiam suam* (1964) n. 67.

⁴⁰ K. RANHER, *Nuovi Saggi III*, Paoline, Roma 1969, 377.

⁴¹ Era suddiviso in 11 capitoli i cui titoli qui riportiamo: 1. La natura della Chiesa militante; 2. I membri della chiesa e la necessità salvifica della chiesa; 3. L'episcopato quale sommo grado del sacramento dell'ordine e il sacerdozio; 4. I vescovi residenziali; 5. Gli stati di perfezione evangelica; 6. I laici; 7. Il magistero della chiesa; 8. Autorità e obbedienza nella chiesa; 9. I rapporti tra chiesa e stato e la tolleranza religiosa; 10. La necessità di annunciare il vangelo a tutti i popoli e in tutto il mondo; 11. L'ecumenismo.

3. Lo schema finale (composto di 8 capitoli) fu approvato il 21 novembre 1964 con 2151 voti positivi e quattro contrari.⁴² Il testo, riflesso della ricezione delle migliori istanze ecclesiologiche dell'ultimo secolo, appare non solo il coronamento degli sforzi del Concilio stesso per dare della Chiesa un'immagine adeguata di sé, ma anche il completamento dell'opera lasciata aperta dal concilio Vaticano I. È convinzione largamente acquisita che la *Lumen gentium* rappresenti una svolta positiva nella storia dell'ecclesiologia: non c'è pura continuità ma neppure rottura drastica con il pensiero precedente; è momento di arrivo di un processo di maturazione e momento di partenza per un nuovo cammino né predefinito né prevedibile. L'innovazione del Vaticano II è stato nel recupero dell'autentico e dell'originario senso della chiesa e del suo messaggio e in una sua "riproposizione aggiornata".

4. Il concilio Vaticano II rappresenta la chiusura dell'età controriformista, segnata *ad extra* dalla polemica anti-protestante e anti-modernista e *ad intra* dall'assetto clericale della Chiesa, e quindi la chiusura della figura post-tridentina della Chiesa che aveva raggiunto la sua sintesi all'epoca di Pio XII. Ciò che determina a pensare in questa direzione è la sorte toccata ai documenti preparatori del concilio: rifiutati dall'assemblea sinodale e quindi ritirati.

Fedeltà al concilio Vaticano II non significa fermarsi e irrigidirsi là dove il concilio è giunto, ma partire di là e camminare lungo la strada che esso ha indicato e ha solo iniziato. Le indicazioni conciliari operano il primato della comunione sull'istituzione, la priorità dei laici nella Chiesa, la collegialità episcopale, la comprensione dell'autorità intesa come servizio, contro le tendenze clericali e burocratiche; l'apertura ecumenica della Chiesa.

La sintesi teologica del concilio Vaticano II sulla Chiesa, come ha affermato anche il Sinodo straordinario dei vescovi del 1985, rimane un punto fermo perché contiene elementi fondamentali per il futuro di ogni riflessione sulla Chiesa che ne voglia davvero cogliere il cuore.⁴³

⁴² G. Philips definì questa costituzione conciliare: "la pietra angolare di tutti i decreti pubblicati" (G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II*, Jaka Book, Milano 1989, p. 11 nota 43).

⁴³ Un rimando utile e interessante per cogliere la portata rivoluzionaria del Vaticano secondo è J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2013, in particolare la conclusione pp. 297-319.

Capitolo secondo
INIZIO E FONDAMENTO
COME GESÙ HA VOLUTO LA SUA COMUNITÀ

1. L'INIZIO

Unico fra tutti i profeti e i giusti sofferenti della storia, Gesù di Nazareth si è manifestato ai discepoli “risorto”. Non fu né un sogno, né un'allucinazione, né una proiezione idealistica. Fu “un fatto” in cui i discepoli si sono imbattuti. Da questo evento sono stati avvinti e ne sono diventati annunciatori.

La ragione è che questo annuncio portava in sé la speranza decisiva e definitiva per ogni uomo, ossia la speranza del compiersi, oltre la morte, del desiderio d'infinito ineliminabile dalla struttura intima del suo spirito. Non una teoria, ma un “fatto della storia” controllabile e comunicabile.

E' sulla base di questa esperienza che si è costituito il primo bocciolo della comunità cristiana. Gli apostoli e discepoli hanno iniziato a proclamare Gesù Risorto e, in forza di questo evento, hanno riconosciuto che l'opera di Gesù aveva la garanzia di Dio.

Questo annuncio è risuonato nella storia e ha dato origine al cristianesimo.

2. UNA VISIONE IDEALISTICA O REALISTICA DELLA CHIESA?

1. L'esperienza della comunità cristiana è arrivata sino a noi. Ci è arrivata come un torrente che scende dalla montagna. Insieme all'acqua fresca per dissetare e irrigare la storia degli uomini, ha portato con sé anche i detriti ed il fango che ha incontrato nel suo percorso. Questo fatto è scandaloso per molti credenti e non, soprattutto al giorno d'oggi, poiché si vorrebbe una chiesa cristallina e pura come è uscita dal Vangelo.

Molti rifiutano la Chiesa per gli scandali e le incoerenze dei credenti. Ma fermarsi alla semplice denuncia è atteggiamento sterile. Occorre piuttosto chiedersi se non sia possibile contribuire a dare alla Chiesa il volto splendente che Gesù ha tratteggiato per i suoi discepoli. E' un desiderio giusto e da perseguire, ma occorre anche essere avvertiti che qualunque perfezione porterà sempre con sé il segno della limitazione dell'uomo, come osservava un acuto apologo di un padre della Chiesa:

“Un giorno, un giovane venne da un eremita e gli disse: “Sono deluso dalla mia Chiesa e cerco una comunità perfetta”. Allora l'anziano lo condusse verso la sua vecchia cappella e gli disse: “Che cosa vedi su questi vecchi muri?”. – Muschio e erbacce, rispose il giovane sorpreso. – Vedi, continuò l'eremita, ciononostante Dio abita questo luogo. Così è della Chiesa. Non può essere né perfetta né pura, perché è fatta di uomini. Anche tu sei un uomo, e anche se scopri la comunità perfetta, essa non lo sarà più dall'istante in cui tu vi entrerai”¹.

2. Il problema della Chiesa, oggi e sempre, non è di risalire la corrente del fiume della storia per trovarne le radici, ma piuttosto di essere oggi testimoni che quelle radici generano ancora oggi “vita umana”, pienamente godibile e corrispondente all'esigenza della ragione. La pretesa della Chiesa infatti non è di annunciare se stessa, ma di essere il segno della Presenza salvifica di Cristo nel presente. Essa annuncia che il divino è a disposizione dell'uomo, e perciò all'uomo è offerta la salvezza nel presente.

¹ *Apologo dei Padri del deserto*, cit. in Prier n. 306 (Novembre 2008) p. 20.

J. H. Newmann ha spiegato nella sua *Grammatica dell'assenso*:

“Il cristianesimo è una realtà vivente che non invecchierà mai. Alcuni ne parlano come se fosse un fatto della storia, che pesa solo indirettamente sulla vita d'oggi. Esso ha certamente le sue radici nel passato; ma la sua forza è forza presente”.²

E Friedrich Von Hügel nel suo *L'elemento mistico della religione* (1908) insiste:

“Una Persona è venuta, visse e amò, agì e insegnò, morì ed è risorto. E questa Persona continua a vivere per sempre con la sua Potenza e il suo Spirito: in noi e in mezzo a noi, così indicibilmente ricca, così sublime e tuttavia così familiare, così divinamente vicina”.³

E H. De Lubac spiega che la Chiesa ha una energia di impatto sociale, non perché sia portatrice di idee sociali rivoluzionarie come tutti i movimenti riformatori, ma perché *introduce nella società una dimensione che la società umana non è capace di produrre da sé, e cioè la dimensione del divino e dell'eterno*. Solo la coscienza dell'eterno restituisce all'uomo la sua profondità. L'uomo solo sociale e solo storico alla maniera dei rivoluzionari come Marx generano infatti un uomo a due dimensioni, cioè un uomo “piatto” o ristretto al mondo. La Chiesa introduce una terza dimensione, la dimensione della trascendenza, la quale non solo non impoverisce l'uomo, ma lo arricchisce di spessore. Infatti, parlando continuamente all'uomo dell'al di là non lo aliena, ma lo restituisce alla verità della sua immagine di essere fatto per l'eterno e agli altri in un'autentica solidarietà:

“L'al di là è infinitamente più vicino dell'avvenire (proclamato dai movimenti rivoluzionari), infinitamente più vicino perfino di ciò che chiamiamo presente. E' quell'Eterno installato nel cuore di tutto lo sviluppo temporale che anima e orienta. E' il vero Presente senza il quale nemmeno il presente stesso non sarebbe che polvere inafferrabile. Se gli uomini d'oggi sono così tragicamente *assenti* gli uni agli altri, è prima di tutto perché sono assenti a se stessi, avendo disertato quell'Eterno che solo li radica nell'essere e permette di comunicare tra loro. Questa, dunque, è prima di tutto la funzione sociale della Chiesa”.⁴

Insomma, nella Chiesa e attraverso la Chiesa - questa è la fede dei credenti - passa il mistero di Dio che in Cristo ha voluto rivelarsi assumendo la carne (e quindi la fragilità umana). Questa commistione (Dio che si dà nella mediazione di una realtà umana) può suscitare perplessità e dubbio, ma prima di scartare l'ipotesi di poter ricevere l'immortalità dalla grazia divina che ha voluto “abitare tra noi” e quindi rendersi presente attraverso la nostra umanità di credenti, occorre essere per lo meno prudenti e misurarsi con questo annuncio: “Ecco Io sono *con voi* tutti i giorni fino alla fine del mondo” (Mt 28,20).

3. Aggiungiamo che molte volte vi è un atteggiamento scorretto nei confronti della Chiesa, poiché molti pretendono che la Chiesa sia secondo l'immagine che essi se ne sono fatta. Come nessuno si è scelto la propria madre, così nessuno si è scelto la Chiesa che ha ereditato dalla storia: ciascuno piuttosto, se vi aderisce, ha il compito di renderla nella sua stessa umanità la più bella possibile. Chi disdegnasse di fare i conti con la Chiesa, adducendo come scusa le sue pecche, deve essere onesto con se stesso e riconoscere che ciò che gli interessa della Chiesa non è ciò che essa propone e consegna agli uomini (cioè il Cristo), ma qualche altra attesa che egli ha in mente su di essa.

“Un cercatore d'oro non si fermerebbe mai davanti al fango del letto del fiume in cui spera di trovare pepite d'oro. Se cerca l'oro, è mosso dalla probabilità più o meno grande di trovarlo. Se desidera l'oro non si scandalizza di trovarlo nel fango: anzi, accetta di sporcarsi

² J. H. NEWMANN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca book, Milano 1980, pp. 297-298.

³ Citato in H. DE LUBAC, *Cattolismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Jaca book, Milano, 1978, p. 392.

⁴ H. DE LUBAC, *Cattolismo. Gli aspetti sociali del dogma*, o.c. pp. 275-276.

le mani e faticare per estrarlo. Se non vuole sporcarsi le mani non è poi così interessato all'oro, è interessato piuttosto a tenersi le mani pulite".⁵

Ciò che sta a cuore alla Chiesa è l'oro del destino soprannaturale dell'uomo. Chi si ferma al fango che accompagna l'oro è perché non gli sta a cuore il problema che la Chiesa porta in evidenza, e cioè il destino soprannaturale dell'uomo. *Il valore divino veicolato conta di più dello strumento con cui si comunica.* La comunicazione di Dio non si troverà mai, a causa della legge dell'Incarnazione che Dio ha scelto, nello stato puro. Dall'altra parte, chi non affrontasse la questione della Chiesa, adducendo come ragione i suoi difetti e le sue manchevolezze, si impedirebbe di verificare l'eventuale presenza del divino, di cui essa si considera mediatrice, escludendosi dalla possibilità cui ogni uomo, sinceramente proteso alla propria realizzazione, si guarderebbe bene dal trascurare. Coloro che si tengono lontani dalla Chiesa adducendo come scusa l'ipocrisia e l'imperfezione delle persone religiose si scordano che se la Chiesa fosse perfetta non ci sarebbe posto per loro in essa. L'uomo intelligente non rifiuta il valore per l'eventuale imperfezione di lo porta.

4. La Chiesa dunque, come Cristo, è elemento di contraddizione: di fronte ad essa vengono allo scoperto "i pensieri segreti di molti cuori". Di fronte ad essa si capisce che cosa sta a cuore all'uomo: se è autentico o no, poiché essa si offre nella semioscurità dell'apertura di fede. Essa mentre rivela il divino sembra oscurarlo con l'umano. Ed in questo spazio di incertezza, dove si gioca la libertà, nasce come una *sospensione*, da cui si può uscire soltanto mediante una decisione per il sì o per il no; per il sì che diventa amore e devozione, o per il no che si tramuta in odio e ripulsa.

5. Nell'esaminare, in termini teologici, il tema della Chiesa la prima grande questione da affrontare è l'eventuale pregiudizio contro di essa. Di fronte ad esso occorre resistere, come di fronte ad ogni forma pregiudiziale. La posizione ermeneutica giusta invece è il rendersi conto che il ricercatore-teologo è coinvolto in quanto battezzato nella comunità ecclesiale. Egli appartiene alla Chiesa che esamina in quanto "figlio". La Chiesa è la sua famiglia. E' il luogo dove, nel battesimo, è stato generato a Cristo e educato all'incontro con lui. Vi è una sintonia che ha bisogno di essere rinvigorita risentendo parole di testimonianza che riportino alla memoria il Vangelo di Gesù e della prima comunità testimoniante, poiché dentro alla chiesa scorre la linfa divina dello Spirito Santo che lo nutre.

3. UNA COMUNITÀ TESTIMONIANTE

Ora per risentire questa comunità testimoniante occorre riascoltare la "confessione" del primo "racconto fondatore". A colui il cui cuore è aperto, non interessa altro che di incontrare testimoni degni di fede, dai quali possa sentire con gioia il racconto che gli rivela la sua origine autentica e il suo destino trasfigurato.

1. L'accesso al racconto fondatore passa per una comunità *attuale* di testimoni, che prestano fede a ciò che essa trasmette. La sua testimonianza non si perde nella memoria inenarrabile di un tempo che fu, ma di anello in anello risale ai testimoni *primi*, nel senso che sono stati i primi ad essere fondati da ciò che testimoniano e a farne il racconto.

"Il tempo viene ucciso dalla successione apostolica. Mediante essa la Chiesa può veramente dire: io stessa ho veduto Gesù il Cristo; io stessa l'ho udito predicare; io stessa mi trovo

⁵ L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, II, Jaca book, Milano 1992, p. 26.

sotto la croce e presso la tomba della risurrezione. Quello che c'è nei Vangeli è il contenuto della mia stessa coscienza. Gesù vive ed opera fin dall'inizio in me. Gli Evangelii sono l'espressione dell'intelligenza che io ho di me stessa".⁶

2. Alla luce di queste prime osservazioni, la nostra riflessione sulla Chiesa vuole fissarsi prima di tutto *sul fondamento e sulla sua origine*, che formuliamo con questo interrogativo: che cosa ha pensato Gesù Cristo della comunità che ha riunito attorno a sé? E' vero che lungo i secoli la Chiesa si è espressa nei modi più svariati, ma alla fine qual è il criterio verso il quale la Chiesa deve rivolgersi per riformarsi continuamente?

4. SCISSIONE TRA VANGELO E CHIESA?

1. In un volumetto d'inizio Novecento, che raccoglie le lezioni universitarie a Berlino nel semestre 1899-1900, dal titolo *L'essenza del cristianesimo*,⁷ Adolf von Harnack – uno dei più importanti teologi protestanti dell'inizio del '900 che ha impersonato il liberalismo protestante in termini di "soggettivismo religioso" –, ritiene che la predicazione di Gesù vada intesa in termini di *spiritualità soggettiva*. In questo libretto Harnack conosce bene che Gesù agisce nel contesto del suo popolo, però egli ritiene che questo contesto sia semplice cortecchia. Se nella predicazione di Gesù si tira via la cortecchia giudaica, si arriva ad un nucleo molto semplice, che è "il vangelo nel vangelo". Vi si legge:

"Quando si meditano le parabole di Gesù è evidente che il regno di Dio viene in quanto s'instaura *in singoli uomini*, trova accesso nella loro anima ed essi lo accolgono. Il Regno di Dio è la signoria di Dio, certo, ma è la signoria del Dio santo nei singoli cuori, è Dio stesso con la sua forza che prende possesso delle anime. Qualunque parabola si prenda, lì si tratta del Regno di Dio: Dio stesso è il suo Regno. Lì si tratta di Dio e dell'anima, dell'anima e del suo Dio. Tutta la drammaticità nel senso esteriore, concreto, storico, è qui scomparsa, ed anche tutta la speranza in un futuro concreto si dissolve. ... *E' l'individuo a essere redento, non il popolo o lo Stato*".⁸

Ed ancora:

"Nelle idee: Dio come Padre, Provvidenza, figliolanza divina, valore infinito dell'anima umana, in queste idee è espresso l'intero vangelo". "Il singolo deve ascoltare il lieto annuncio della misericordia e della figliolanza e deve decidere se vuole porsi dalla parte di Dio e dell'eternità o dal lato del mondo e del tempo". "Il vangelo sta più in alto dei problemi dello sviluppo terreno, non si cura delle cose, ma dell'anima dell'uomo".⁹

Ecco un altro esempio di questa visione individualistica e soggettivistica nelle parole dello storico delle religioni, contemporaneo ad Harnack, Wilhelm Bousset:

"L'etica di Gesù è un'etica caratterizzata da un accentuato individualismo etico. Di fronte a queste realtà - Dio e il singolo - tutto il resto svanisce. Svaniscono tutta la storia umana e il lavoro comune svolto dal genere umano nella società e nella famiglia, nel matrimonio, nello stato, nella nazione. Gesù avanza le sue richieste morali come se i singoli fossero sganciati da tutte queste relazioni e forme morali - eccezion fatta per i semplici rapporti da persona a persona - direttamente e liberamente davanti a Dio, come lui e i suoi discepoli erano in effetti liberi, nella loro vita itinerante, da tali forme e da tali rapporti".¹⁰

C'è del vero in queste affermazioni, poiché in realtà l'energia di salvezza portata dall'annuncio del Regno va a toccare la libertà e l'interiorità della singola persona. Ma

⁶ K. ADAM, *Il Cristo della fede*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 56.

⁷ A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. Queriniana, Brescia 1980.

⁸ A. VON HARNACK, *o. c.*, p. 110.

⁹ A. VON HARNACK, *o. c.*, pp. 109. 157. 140.

¹⁰ *cit.* in G. LOHFINK, *Gesù di Nazareth*, *o.c.* nota p. 63.

il fermarsi a quest'unica affermazione, escludendo che il Regno di Dio non coinvolga la comunità dei redenti, non corrisponde alla predicazione di Gesù. E' piuttosto l'individualismo aprioristico della teologia liberale a portare A. Von Harnack a considerare la Chiesa come un legame "estrinseco", sia pure fraterno, di molti singoli o un'alleanza solidale o una comunità spirituale o una *societas in cordibus*, che non può essere identificata con nessun gruppo socialmente determinato.¹¹ Questo modo di pensare si è accorpato all'orientamento generale dell'epoca moderna che nasce all'insegna del soggetto e della coscienza individuale. Di conseguenza, all'inizio del Novecento, si è affermata una vasta mentalità che riduceva l'insegnamento di Gesù alla sola sfera interiore che ha fatto scuola generando una ripulsa verso la Chiesa come realtà visibile e concreta, diventata slogan popolare nell'espressione: "Cristo, sì; la Chiesa, no!".

2. Pochi anni dopo, nel 1903, Alfred Loisy scrisse per contraddire la tesi di Harnack il libretto *L'évangile et l'église* (1903). Vi si trova una frase che divenne celebre: "*Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue*: Gesù annunciava il regno e ne è scaturita la Chiesa".¹² Questa espressione è diventata emblematica e spesso citata al di fuori del suo contesto per negare il rimando della fondazione della Chiesa a Cristo. In realtà Loisy voleva reagire all'impianto individualistico e spiritualistico del pensiero di Harnack, cercando a sua volta di definire l'essenza del cristianesimo. Egli diceva che l'essenza del cristianesimo non consisteva, come voleva lo storico tedesco, nell'annuncio della paternità divina di cui ogni cristiano, seguendo nella sua coscienza l'esempio di Gesù, poteva farne esperienza individuale e spirituale, ma l'essenza del messaggio di Gesù era la predicazione del Regno di Dio e della sua realizzazione imminente. Per questo Gesù non si era dato pensiero di dare origine a una Chiesa, ma la sua attività si era concentrata nell'annunciare il Regno di Dio. Dopo la sua morte, l'attesa del Regno non è arrivata e allora i discepoli si sono dati un'organizzazione, fondando una Chiesa con dogmi, riti, strutture.

Ma quella formula, considerata spesso quasi una sintesi del pensiero di Loisy, che negherebbe quindi l'istituzione della Chiesa da parte di Gesù, assume nella riflessione dell'autore un altro significato, è la prova dei continui adattamenti necessari a un'istituzione per continuare a vivere in contesti diversi. Loisy quindi, si direbbe, non intendeva contestare la derivazione della Chiesa da Gesù, ma piuttosto, come avverrà nei libri successivi (*Les évangiles synoptiques*, 1907-1909), negherà l'origine divina della Chiesa, poiché contestava la coscienza messianica di Cristo e la sua stessa divinità.

Per Loisy il vero tratto distintivo della Chiesa è il cambiamento, il continuo progresso, l'adattamento; non è infatti pensabile sostenere che la Chiesa, come si presenta oggi con la sua struttura gerarchica, i suoi dogmi e i suoi sacramenti sia stata istituita direttamente da Gesù Cristo. Ogni istituzione, e la Chiesa non può fare eccezione, continua se cambia, se si adatta alle nuove circostanze storiche in cui è chiamata a vivere. La vera continuità presuppone il cambiamento. Bisognava dunque parlare di sviluppo, di evoluzione, di continua riformulazione dei dogmi. Tutte categorie queste che studiosi come Newmann da tempo sostenevano, ma che entravano in rotta di collisione con la rigidità dottrinale della neo-scolastica d'inizio secolo XX, in cui dominava il concetto di dogma assimilato alla verità (una e imm modificabile), mentre in realtà il dogma è l'espressione e il rivestimento della verità rivelata.

¹¹ G. LOHFINK, *Gesù di Nazareth*, Queriniana, Brescia, 2014, BTC 170, pp. 69-72.

¹² A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, ed. Picard, Paris 1903, p. 111; *tr. it.* ed. Ubaldini, Roma, p. 141; N. SIFFE, *La proclamation du Royaume de Dieu comme marqueur de continuité entre Jésus et l'Église dans l'œuvre de Luc*, in RSR, 2011/3, pp. 349-369.

3. Di fatto in seguito alle discussioni scomposte e irrisolte del periodo modernista e del successivo sviluppo della società moderna, è penetrato *un pensiero individualista* (salvezza individuale) *ed estrinsecista* (altro è Cristo e altro è la Chiesa) *nel pensare la Chiesa. E di conseguenza la Chiesa è andata perdendo l'energia comunionale*, che le appartiene in proprio in quanto intrinsecamente legata al mistero cristologico della divino-umanità del Cristo.

4. Sotto altre forme, ma in questa stessa direzione, anche nel cattolicesimo nostrano molte volte, ancora oggi, è diffusa una concezione di Chiesa come “supermarket religioso”, il quale mette a disposizione il proprio reparto ben fornito di assistenza spirituale e caritativa accanto a molte altre offerte, dove ognuno può scegliere ciò che gli piace e di cui sente il bisogno. Le strutture pastorali di questo tipo non sono solo riflesso della società attuale basata sul mercato, ma anche l'esito di una cultura soggettivistica ben interpretata da A. Von Harnack. C'è da interrogarsi se, al di là delle parole e dei metodi pastorali, alla fin fine anche nel mondo cattolico non sia entrata una concezione di Chiesa come *struttura di salvezza individuale*, che opera soltanto nella coscienza individuale dei credenti.

5. In realtà, in forza dell'ispirazione profonda del Concilio Vaticano II, dire “chiesa”, in termini cristiani, *si intende esprimere il mistero di una comunità concreta, identificabile, storicamente determinata, attraverso cui fluisce il disegno di Dio di unificare gli uomini a Sé e tra di loro, quale espressione della sua vita trinitaria*, cioè strumento che comunica la salvezza,¹³ poiché “la chiesa universale – dice sinteticamente il Vaticano II - si presenta come popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo” (LG, 4).

In tale visione il Regno di Dio e la Chiesa sono in un *rappporto intrinseco* come ben esprime il Concilio Vaticano II, dicendo che *il popolo di Dio o, meglio, la Chiesa sono il “sacramento” del Regno di Dio in fase di realizzazione*. La realtà invisibile è il Regno di Dio: questo è assolutamente inimmaginabile ed abbraccia con la sua grazia tutta la storia umana e l'universo. Il “segno visibile” di questa realtà invisibile è il popolo di Dio o la Chiesa. Per questo il Vaticano II ha concepito la Chiesa come un sacramento fondamentale che precede tutti i singoli sacramenti (LG 1, 1.3.5). Per poter comprendere la Chiesa occorre dunque assimilare *una “coscienza comunionale”* quale matrice operante nella fede del cristiano.

6. Pensare la Chiesa, ossia fare ecclesiologia, non è semplice poiché l'oggetto di indagine si riferisce ad una realtà molteplice nelle forme di attuazione. Come per un mosaico in cui la varietà delle tessere che lo formano è grande. Si può porre attenzione su uno o sull'altro elemento che compongono la Chiesa, ad esempio: il momento delle sue origini oppure quello della sua destinazione ultima; la sua struttura essenziale e permanente oppure i suoi aspetti mutevoli e storici che hanno incarnato quella struttura; il suo polo invisibile o quello visibile; la sua dimensione divina o quella umana; il suo profilo cristologico oppure quello pneumatologico; il suo volto mariano oppure quello petrino-istituzionale. Non solo, ma nei vari determinati momenti storici può venire messo in evidenza un aspetto invece di un altro: per esempio talvolta si è stati più attenti ai sacramenti più che all'annuncio della Parola; oppure alla categoria della liberazione che a quella della comunione; o ancora alla chiesa universale più che alla chiesa locale. Tuttavia fare ecclesiologia vuol dire *fare sintesi fra queste varie prospettive in un equilibrio che le raccolga tutte attorno al centro che le genera, ossia Gesù Cristo*,

¹³ H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, Jaca book, Milano, 1978 rappresenta ancora oggi lo studio insuperato sull'aspetto visibile e sociale della Chiesa.

morto e risorto, vivente nella comunità dei credenti, che ne sono i testimoni sempre attuali grazie all'azione dello Spirito che li anima.

Alla luce di queste prime osservazioni, la nostra riflessione sulla Chiesa vuole fissarsi prima di tutto *sul fondamento e sulla sua origine*, che formuliamo con questo interrogativo: che cosa ha pensato Gesù Cristo della comunità che ha riunito attorno a sé? E' vero che lungo i secoli la Chiesa si è espressa nei modi più svariati, ma alla fine qual è il criterio verso il quale la Chiesa deve rivolgersi per riformarsi continuamente?

5. IN CHE SENSO POSSIAMO DIRE CHE GESÙ HA FONDATA LA CHIESA?

Il sistema dell'apologetica neoscolastica nel parlare della Chiesa era tutto centrato sul tentativo di dare una dimostrazione storica della *sua diretta fondazione* da parte di Gesù. Il giuramento antimodernista del 1910 lo dice chiaramente: "*La Chiesa fu istituita immediatamente e direttamente dallo stesso vero e storico Gesù Cristo*" (DS 3540). Ma la dimostrazione di una simile istituzione per "via immediata e diretta" fu, un poco alla volta, resa sempre più difficile da sostenere con la ricerca dell'esegesi storico-critica. Per poter rispondere alla domanda: "Gesù ha fondato la Chiesa?" occorre preventivamente porsi la domanda: "Che cosa intendiamo con l'espressione 'Chiesa' in questa domanda?" Non possiamo evidentemente rispondervi applicando retrospettivamente ed anacronisticamente l'idea di Chiesa qual è andata costituendosi in duemila anni. Si tratta perciò di ripercorrere i testi della testimonianza scritturistica attestata nel Nuovo Testamento nel suo collegamento con il retroterra ebraico in cui Gesù ha operato.

1. Dai testi neotestamentari risulta che l'intenzione della predicazione di Gesù fu quella della *restaurazione escatologica del popolo di Israele sotto la signoria di Dio* (o Regno di Dio). E' da questa intenzione fondamentale di riunificare il popolo di Dio che è sorto "*come gemmazione*" il primo bocciolo della Chiesa. Questa è l'impostazione equilibrata e ragionevolmente sostenuta in particolare da G. Lohfink, H. J. Verweyen, M. Kehl.¹⁴ In questa stessa prospettiva, la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE - nel documento *La coscienza che Gesù aveva di se stesso* (1985) in Ench.Vat. X, 681-723 -, che pur non essendo un documento magisteriale possiede tuttavia un forte valore orientativo per la teologia, parla di "*ecclesiologia implicita*" per indicare il rapporto tra Gesù e la Chiesa.¹⁵ E ne parla nei seguenti termini:

"Per realizzare la sua missione salvifica, Gesù ha voluto riunire gli uomini in vista del Regno e convocarli a sé. A tale fine Gesù *ha compiuto atti concreti la cui sola interpretazione possibile, se presi nel loro insieme, è la preparazione della Chiesa che verrà costituita definitivamente all'epoca degli avvenimenti della Pasqua e della Pentecoste*. È dunque necessario affermare che Gesù ha voluto fondare la Chiesa.

In base alla testimonianza apostolica, *la Chiesa è inseparabile da Cristo*. Secondo una formula ricorrente in San Paolo, le Chiese sono "*in Cristo*" (1 Ts 1, 1; 2, 14; 2 Ts 1, 1; Gal 1, 22), sono le "*Chiese di Cristo*" (Rm 16, 16). Essere cristiano significa che "*Cristo è in voi*" (Rm 8, 10; 2 Cor 13, 5), è "*vivere in Cristo Gesù*" (Rm 8, 2): "*Tutti voi siete uno in Gesù Cristo*" (Gal 3, 28). Quest'unità si esprime soprattutto mediante l'analogia dell'unità

¹⁴ AA. VV. *Trattato sulla Chiesa*, in W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*; cf S. PIÉ-PINOT, *Ecclesiologia*, Queriniana, Brescia, 2008, BTC 138, p. 111) e anche J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1976, I, p. 194-198.

¹⁵ Il primo ad usare la formula di "ecclesiologia implicita" fu W. TRILLING, "*Ecclesiologia implicita*". *Proposta sul tema "Gesù e la Chiesa"*, in *L'annuncio di Gesù. Orientamenti esegetici* (1978), Paideia, Brescia, 1986, pp. 73-97.

del corpo umano. Lo Spirito Santo costituisce l'unità di questo corpo: corpo di Cristo (1 Cor 12, 12. 27), o "in Cristo" (Rm 12, 5). Il Cristo celeste è il principio di vita e di crescita della Chiesa (Col 2, 19; Ef 4, 11-16), egli è "il capo del corpo" (Col 1, 18; 3, 15, ecc.), la "pienezza" (Ef 1, 22 s.) della Chiesa.

Ora quest'unità infrangibile di Cristo con la sua Chiesa si radica nell'atto supremo della sua vita terrena: il dono della sua vita sulla croce. Poiché l'ha amata, "ha dato se stesso per lei" (Ef 5, 25), poiché voleva farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa" (Ef 5, 27; cf Col 1, 22). La Chiesa, corpo di Cristo, trae la sua origine dal corpo consegnato sulla Croce, dal "sangue prezioso" (1 Pt 1, 19) di Cristo che è "il prezzo del nostro riscatto" (cf 1 Cor 6, 20). Per la predicazione apostolica la Chiesa è proprio lo scopo dell'opera salvifica compiuta da Cristo nella sua vita terrena.

Quando predica il Regno di Dio, Gesù non annuncia semplicemente l'imminente grande cambiamento escatologico, ma convoca innanzitutto gli uomini a entrare nel Regno. Il germe e l'inizio del Regno è "il piccolo gregge" (Lc 12, 32) di coloro che Gesù è venuto a convocare attorno a sé e di cui egli stesso è il pastore (Mt 14, 27 par.; Gv 10, 1-29; cf Mt 10, 16 par.), egli, che è venuto a radunare e liberare le sue pecore (Mt 15, 24; Lc 15, 4-7). Gesù parla di tale convocazione sotto l'immagine degli invitati al banchetto di nozze (Mc 2, 19 par.), della semina di Dio (Mt 13, 24; 15, 13), della rete del pescatore (Mt 13, 47; Mc 1, 17). I discepoli di Gesù formano la città in cima al monte visibile da lontano (Mt 5, 14), costituiscono la nuova famiglia di cui Dio stesso è il Padre e nella quale tutti sono fratelli (Mt 23, 9); costituiscono la vera famiglia di Gesù (Mc 3, 34 par.). Tutto ciò unitamente alle parabole di Gesù e alle immagini di cui si serve per parlare di quelli che è venuto a convocare comportano una "ecclesiologia implicita".

Non si tratta di affermare che *quest'intenzione di Gesù implichi una volontà espressa di fondare e di stabilire tutti gli aspetti istituzionali della Chiesa, quali sono andati sviluppandosi nel corso dei secoli. Invece è necessario affermare che Gesù ha voluto dotare la comunità, che egli è andato raccogliendo attorno a sé, di una struttura che rimarrà sino al pieno compimento del Regno.*

Occorre qui ricordare la scelta, in primo luogo, dei Dodici e di Pietro come loro capo (Mc 3, 14 ss.). Tale scelta, per di più intenzionale, mira alla definitiva fondazione escatologica del popolo di Dio che sarà aperto a tutti gli uomini (cf Mt 8, 11 s.). I Dodici (Mc 6, 7) e gli altri discepoli (Lc 10, 1 ss.) partecipano alla missione di Cristo, alla sua potestà, ma anche alla sua sorte (Mt 10, 25; Gv 15, 20). In loro Gesù stesso viene e in Lui è presente Colui che lo ha inviato (Mc 10, 40).

La Chiesa avrà anche la propria preghiera, quella che Gesù le ha dato (Lc 11, 2-4); essa riceve soprattutto il memoriale della Cena, centro della "Nuova Alleanza" (Lc 22, 20) e della nuova comunità riunita nella frazione del pane (Lc 22, 19). A coloro che ha convocato attorno a sé Gesù ha insegnato un "modo di agire" "nuovo, diverso da quello degli antichi (cf Mt 5, 21, ecc.), dei pagani (cf Mt 5, 47), dei grandi di questo mondo (Lc 22, 25 s.).

Gesù ha voluto fondare la Chiesa? Certo; ma questa Chiesa è il popolo di Dio che egli raduna innanzitutto a partire da Israele, attraverso il quale egli mira alla salvezza di tutti i popoli. Infatti, proprio "verso le pecore perdute della casa di Israele" (Mt 10, 6; 15, 24) Gesù sa di essere inviato innanzitutto e invia i suoi discepoli. Una dell'espressioni più commoventi della coscienza che Gesù aveva della propria dignità e della propria missione è questo lamento (il lamento del Dio d'Israele!): "Gerusalemme, Gerusalemme, ... quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una chiocchia la sua covata sotto le ali e voi non avete voluto!" (Lc 13, 34; cf 19, 41-44). Dio (Jahvè), infatti, nell'AT cerca senza tregua di riunire i figli d'Israele in un popolo, il suo popolo. Proprio quel "Voi non avete voluto" cambiò non già l'intenzione, ma il cammino che seguirà la convocazione di tutti gli uomini attorno a Gesù. Sarà d'ora in poi principalmente "il tempo dei pagani" (Lc 21, 24; cf Rm 11, 1-6) a segnare l'ekklesia di Cristo.

Cristo aveva coscienza della sua missione salvifica. Essa comportava la fondazione della sua *ekklesia*, vale a dire *la convocazione di tutti gli uomini nella "famiglia di Dio"*. La storia del cristianesimo si fonda in ultima istanza sull'intenzione e sulla volontà di Gesù di fondare la sua Chiesa".

Questa posizione della Commissione Teologica ha bisogno di essere maggiormente esplicitata e corroborata attraverso la testimonianza neotestamentaria.

6. GESÙ SI RIVOLGE AL POPOLO DI ISRAELE COME INIZIO DI SALVEZZA PER TUTTI¹⁶

1. Sulla scia di Giovanni Battista, del cui movimento pare che anche Gesù sia stato legato molto strettamente, anche la predicazione di Gesù si rivolge soprattutto al popolo di Israele. Ora Giovanni Battista, che chiamava alla conversione perché giudicava imminente il giudizio di Dio non si rivolgeva all'umanità o ai peccatori in generale, ma ai discendenti di Abramo. Lo si deduce per esempio da Lc 3,8 = Mc 3,9: "*Non cominciate a dire a voi stessi, abbiamo Abramo per padre! Perché io vi dico che Dio può far nascere figli ad Abramo anche da queste pietre*". Ma lo si evidenzia anche dal fatto che la predicazione del Battista *attinge alle immagini tipiche del popolo di Israele*:

a) il fatto che la sua predicazione si svolga *nel deserto* e il popolo deve recarvisi (Mc 1,4-5) richiama il nuovo inizio per Israele che - come dice Osea 2, 16 - deve avvenire nel deserto: "*Ecco l'attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore*". Per Israele il deserto è il luogo del primo amore e del fidanzamento con il Dio dell'Alleanza: lì dunque si compirà la conversione di Israele;

b) anche il detto minaccioso della scure ormai posta alle radici degli alberi (Mt 3,10 = Lc 3,9) rimanda all'immagine di Israele quale piantagione di Dio (Es 15, 17; Is 60, 21; 61, 3; Ger 32, 41).¹⁷

Dunque ciò che sta a cuore al Battista è il rinnovamento di Israele. Gesù si pone su questa stessa scia di predicazione, ma *trasforma l'impeto apocalittico del Battista in una prospettiva di annuncio misericordioso della salvezza* che sta per venire in favore dei peccatori e dei deboli (Lc 7, 18-23). Questo collegamento di Gesù con il Battista getta, dunque, un primo raggio di luce: *anche la predicazione di Gesù è rivolta al popolo di Israele, sia pure con una prospettiva diversa*.

2. Ma se entriamo più addentro a quello che la comunità primitiva ci ha conservato di Gesù vediamo che questo orizzonte si allarga e si approfondisce. Noi siamo *abituati a pensare al messaggio di Gesù unicamente in termini universalisti*, perché questo è stato

¹⁶ Per questa parte faccio riferimento a: GERHARD LOHFING, *Gesù come voleva la sua Chiesa?* Paoline, Cinisello B. 1987; BERNARDO GIANLUIGI BOSCHI, *Le origini della Chiesa, una rilettura prospettica*, Dehoniane (Coll. Studi Biblici, 48), Bologna 2005. Quest'ultimo volume è un saggio di teologia biblica sulle origini della Chiesa e del cristianesimo. Con il sottotitolo, "rilettura prospettica", l'autore intende affermare che i dati del Nuovo Testamento vanno interpretati attraverso un percorso a ritroso, che li collochi nel quadro della fede giudaica, con riferimento particolare al medio-giudaismo, all'interno del quale la fede nel Cristo è sorta e si è sviluppata, dando appunto origine alla Chiesa. Il rapporto di dipendenza e di successiva divaricazione tra il neonato cristianesimo e il suo ceppo ebraico chiama in causa la concezione del messianismo e dell'apocalittica, i due poli tematici del volume.

¹⁷ **Es 15, 13. 17**: "Guidasti con il tuo amore questo popolo che hai riscattato, lo conducesti con la tua potenza alla tua santa dimora. ... Tu lo fai entrare e lo pianti sul monte della tua eredità, luogo che per tua dimora, Signore, hai preparato, santuario che le tue mani, Signore, hanno fondato"; **Is 60, 21**: "Il tuo popolo sarà tutto di giusti, per sempre avranno in eredità la terra, *germogli delle piantagioni del Signore*, opera delle sue mani per mostrare la sua gloria"; **Is 61, 3**: "Essi si chiameranno querce di giustizia, *piantagione del Signore*, per manifestare la sua gloria.

lo sviluppo dell'esperienza della chiesa primitiva, la quale si è inserita nel mondo annunciando che il Vangelo è per tutti e va al di là di ogni confine di cultura, di razza e di popolo (cf 1 Cor 12, 13; Gal 3, 26-29; Col 3, 11). E questo modo di pensare è presente anche in Gesù, ma va inquadrato in modo corretto attorno a due poli, dialetticamente correlati tra loro e presenti nel modo di agire di Gesù.

a) Prima di tutto, va detto che *Gesù non esclude i pagani dalla salvezza; ma egli si rivolge in prima istanza al popolo di Israele*. Gesù entra spesso in territorio pagano, ma non per predicarvi il Regno di Dio. Gli incontri con i pagani di Gesù sono sporadici, non intenzionali. E quando questi incontri avvengono mostrano la precedenza verso il popolo di Israele. Di fronte alla donna siro-fenicia che prega Gesù di guarirle la figlioletta, questi usa una formula irritante per la nostra sensibilità universalistica ("Lascia che prima si sfamino i figli!": Mc 7, 27) e che può essere capita solo nella prospettiva che anima Gesù di rivolgersi prima di tutto ad Israele. Questa è la regola che assegna ai Dodici inviati ad annunciare il Regno: "Rivolgetevi alle pecore perdute della casa di Israele" (Mt 10, 6). Perciò Matteo attribuisce con ogni ragione a Gesù il principio che regge la sua predicazione: "Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele" (Mt 15, 24).

b) Simile preminenza però non esclude dal Regno e dalla salvezza i popoli pagani. Anzi, troviamo un detto profetico di Gesù che ingloba i pagani:

"Vi dico che *molti* verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel Regno dei cieli, mentre i figli del Regno saranno cacciati fuori nelle tenebre" (Mt 8, 11=Lc 13, 28).

Di fronte all'irrigidimento del popolo di Dio a cui egli si rivolge, Gesù ne minaccia la falsa sicurezza dichiarando che l'appartenenza etnica ad Israele non è sufficiente per garantirsi la salvezza. Questa dichiarazione universalistica Gesù la deduce appoggiandosi al testo di Isaia che profetizza un pellegrinaggio dei pagani verso Gerusalemme che avverrà alla fine dei tempi quando Israele sarà diventato il vero popolo di Dio:

"Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà elevato sulla cima dei monti e sarà il più alto dei colli: ad esso vi affluiranno tutte le genti. Verranno *molti* popoli e diranno: Venite, saliamo al monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe" (Is 2, 1-3).

In entrambi i brani si parla di *molti*. "Molti" è una formula semitica per significare un numero grande e incalcolabile: miriadi di miriadi! Un numero incalcolabile di pagani, dunque, viene ammesso al banchetto escatologico preparato per Israele, mentre l'Israele che rifiuta Gesù sarà espulso. Svariati sono nei vangeli gli accenni che contrappongono i pagani all'Israele incredulo: Mt 12, 41=Lc 11, 31; Mt 11, 21=Lc 10, 13.¹⁸

3. Dio dunque vuole la salvezza dei pagani, ma questa salvezza deve irradiare da Israele. L'elemento decisivo di questo brano, infatti, è che i pagani non diventano credenti in forza di un lavoro missionario; ad attrarli invece è *il fascino che, come luce,*

¹⁸ **Mt 12, 41s:** "Quelli di Ninive si alzeranno contro questa generazione e la condanneranno, perché essi alla predicazione di Giona si convertirono. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Giona!"⁴²Nel giorno del giudizio, la regina del Sud si alzerà contro questa generazione e la condannerà, perché ella venne dagli estremi confini della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Salomone!"; **Mt 11, 21-24:** "Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsàida! Perché, se a Tiro e a Sidone fossero avvenuti i prodigi che ci sono stati in mezzo a voi, già da tempo esse, vestite di sacco e cosparse di cenere, si sarebbero convertite. Ebbene, io vi dico: nel giorno del giudizio, Tiro e Sidone saranno trattate meno duramente di voi. E tu, Cafarnaò, sarai forse innalzata fino al cielo? Fino agli inferi precipiterai! Perché, se a Sòdoma fossero avvenuti i prodigi che ci sono stati in mezzo a te, oggi essa esisterebbe ancora! Ebbene, io vi dico: nel giorno del giudizio, la terra di Sòdoma sarà trattata meno duramente di te!"

sprigiona dal popolo di Dio. I testi profetici parlano della luce splendente che proviene da Gerusalemme: “Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere” (Is 60, 2). “Casa di Giacobbe, vieni: camminiamo nella luce del Signore!” (Is 2, 5). Gesù dunque vuole la salvezza dei pagani, ma questa avviene *attraverso* Israele, cioè *chiamandoli a far parte del popolo di Dio*.

Di conseguenza non deve meravigliare che Gesù concentri la sua azione per ridare splendore alla fede di Israele che si era indurita, perché è *attraverso allo splendore di questa fede che si afferma il Regno di Dio*. Per questo Gesù si rallegra quando incontra la fede nei pagani: “Ascoltando [il centurione pagano], Gesù si meravigliò e disse a quelli che lo seguivano: In verità io vi dico, in Israele non ho trovato nessuno con una fede così grande!” (Mt 8,10; cf 15, 28)

4. Così esposto, il pensiero di Gesù esprime il metodo proprio di Dio contenuto nella Rivelazione: è il metodo del dilatarsi della Chiesa nel mondo a partire dal piccolo, dal poco e dal particolare. È *il metodo dell’Incarnazione e della storia*. Il punto più piccolo è il Figlio stesso di Dio che è generato nel seno della “Donna” (Gal 4, 4: “nato da Donna, nato sotto la Legge”). Poi questo piccolo punto si allarga fino alla maturità di Gesù che, predicando, chiama a sé il primo nucleo di discepoli. Ecco il metodo che Dio instaura nella storia: *Dio si serve di alcuni per arrivare a tutti*. Questo metodo di Dio prende sul serio il limite della storia umana e della libertà dell’uomo. Segue la lentezza del tempo e la maturazione della libertà umana. Se sceglie alcuni, non è per escludere gli altri. La scelta di alcuni non è esclusiva, ma inclusiva.

Perciò *l’elezione di Dio (e anche di Gesù) verso il popolo di Israele è sia particolare che universale. È particolare nel metodo* (tra i popoli della terra sceglie un popolo; dentro al popolo sceglie i discepoli; tra i discepoli sceglie i Dodici; tra i Dodici sceglie i tre testimoni prediletti, Pietro Giacomo e Giovanni; e fra i tre sceglie Giovanni, “il discepolo prediletto”) *ed è universale nell’esito* (l’elezione è a favore di tutti gli uomini). Questo metodo è descritto in modo chiaro da G. Lohfink e da lui chiamato “il principio-Abramo”:

“Come può Dio cambiare la società fin nelle sue radici senza privarla della libertà e senza costrizione? Ci può riuscire solo se comincia “su scala ridotta”, in un unico posto del mondo. Ci deve essere un luogo - visibile, controllabile, alla portata di tutti - in cui la liberazione e la guarigione cominciano, cioè un *luogo dove il mondo diventa quel che deve essere nel senso di Dio*. Da questo luogo il nuovo può poi diffondersi nel mondo. Ma appunto, non attraverso l’indottrinamento e attraverso la costrizione. *L’uomo deve avere la possibilità di osservare il nuovo e di verificarlo*. Se poi lo vuole, può lasciarsi coinvolgere nella storia della salvezza e nella storia della pace stabilita da Dio. Solo così viene salvaguardata la libertà del singolo e dei popoli. *Ciò che spinge verso il nuovo non può essere la costrizione, neppure la pressione morale, ma soltanto il fascino del mondo cambiato*. Dio deve perciò comunicare modestamente, con un piccolo popolo. A rigor di termini, non può neanche cominciare con un popolo. Deve cominciare con un singolo, perché solo il singolo è il punto in cui egli può contare sulla conversione in libertà. Esattamente di questo parlano i racconti dei patriarchi della Genesi. Le prime pagine della Bibbia avevano parlato della creazione del mondo e raccontato lo sviluppo della storia dell’umanità, della civiltà e della cultura segnate non solo dal progresso, ma anche dalla disobbedienza verso Dio e dalla crescente violenza degli uni contro gli altri. Poi, improvvisamente, non si guarda più all’umanità nel suo complesso. *Lo zoom si restringe su un solo uomo: Abramo. Dio comincia a cambiare il mondo con lui*. Ma questo singolo non resterà solo, deve diventare un grande popolo. ... *Ma il popolo di Dio non può mai diventare un semplice collettivo né una semplice massa, deve - per così dire - essere sempre “Abramo”, cioè un popolo nel quale il singolo è incessantemente chiamato da Dio a svolgere il compito di un’alleanza a favore di altri*: “La tua discendenza sarà come le

stelle del cielo” (Gn 15, 5). Il popolo che Dio si sceglie e crea non è chiuso in se stesso, *non è fine a se stesso*, non esiste per se stesso, ma è eletto tra la massa dei popoli per amore di questi popoli. Abramo è infatti allontanato dalla sua famiglia e dalla sua patria, affinché possa diventare una benedizione per molti altri. Tutto questo lo chiamiamo “principio-Abramo”. *Attraverso il popolo che con lui nasce, deve diventare tangibile e visibile che cosa Dio vuole nei confronti di tutto il mondo: non violenza, ma libertà, pace e concordia, affinché tutti possano vedere che nella storia possono effettivamente esistere giustizia e pace, e che queste non sono un’utopia, un “nessun luogo”*. Su questo popolo grava dunque il peso dell’elezione, un peso spaventoso. Se infatti questo popolo non assolve il suo compito, esso non può essere una benedizione per i popoli. Allora fallisce il senso della sua esistenza e, per i popoli diventa non solo uno zimbello, ma una disgrazia. A questo punto sorge una domanda: *questa costante antico-testamentaria scompare nel Nuovo Testamento? Qui non vale più? Ora ha ceduto il posto a un universalismo vago e non localizzabile? Chi afferma una cosa del genere deve anche dimostrarla. Deve dimostrare che per Gesù Israele non era più il segno della benedizione (o del giudizio) per tutti i popoli, ma che egli si è intimamente separato dal popolo di Israele ed ha predicato una salvezza assoluta, ossia sganciata da Israele, verso “l’uomo in generale” quale destinatario diretto del suo messaggio. Ma di tutto questo non esiste la minima traccia nel Nuovo Testamento. Anzi, la storia evangelica narrata dai Vangeli conferma questa “costante biblica fondamentale”: che Dio sceglie un popolo tra i popoli per arrivare a tutti. Di questo principio vi è la testimonianza chiara negli Atti degli Apostoli con l’aiuto di una citazione mista basata su Am 9, 11-12: “Dopo queste cose, io [il Signore] ritornerò e riedificherò la tenda di Davide che era caduta, ne riedificherò le rovine e la rialzerò, perché cerchino il Signore anche gli altri uomini e tutte le genti sulle quali è stato invocato il mio nome” (At 15, 16-18).*¹⁹

7. LA SCELTA DEI DODICI, PARADIGMA ORIGINARIO PER LA CHIESA

1. Questa costante biblica o metodo di Dio, qui sopra esposto, trova la più importante conferma nella scelta dei Dodici apostoli, numero simbolico eloquente che manifesta che a Gesù stava a cuore la restaurazione del popolo di Israele. I vangeli conoscono svariate forme di partecipazione alla causa di Gesù. Tra il gruppo ampio dei discepoli Gesù ne ha scelti Dodici e li ha inviati a due a due (Mc 6, 7). Essi erano chiamati a fare ciò che egli stesso faceva: annunciare il regno di Dio e scacciare i demoni, come segno della potenza di Dio che irrompe: “Gesù ne costituì Dodici che stessero con lui e avessero il potere di scacciare i demoni” (Mc 3, 14). Sceglie i Dodici con un gesto dimostrativo, destinato a imprimersi nella memoria dei primi.

2. Il fatto che Gesù abbia *scelto Dodici* discepoli come apostoli, cioè come suoi messaggeri, aveva per la comunità primitiva un significato così chiaro che non c’era bisogno che ce ne lasciasse la spiegazione. E di fatto non ce lo spiega, ma è evidente che il numero di Dodici non può che riferirsi al numero *dodici delle tribù di Israele, perché esse rappresentavano un numero nodale della speranza escatologica in Israele*. Infatti, nonostante che il sistema delle tribù fosse da tempo tramontato in Israele – all’epoca di Gesù vi erano soltanto due tribù e mezza: Giuda, Beniamino e la metà di Levi -,²⁰ *si sperava per il tempo escatologico la restaurazione globale del popolo nelle sue dodici tribù (cf Ez 37; 39, 23-29; 40-48).*²¹

¹⁹ G. LOHFINK, *Gesù di Nazareth*, Queriniana, Brescia, 2014, BTC 170, p. 58-61.

²⁰ J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1976, p. 267.

²¹ **Ez 37, 21-24**: “Ecco, io prenderò i figli d’Israele dalle nazioni fra le quali sono andati e li radunerò da ogni parte e li ricondurrò nella loro terra: farò di loro un solo popolo nella mia terra, sui monti d’Israele; un solo re regnerà su tutti loro e non saranno più due popoli, né saranno più divisi in due regni. Non si contamineranno più con i loro idoli, con i loro abomini e con tutte le loro iniquità; li libererò da tutte le ribellioni con cui hanno peccato, li purificherò e saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio. Il mio servo Davide regnerà su di loro e vi sarà un unico pastore per tutti;

I Dodici rappresentano dunque la comunità escatologica di salvezza. Su questo sfondo, nella scelta dei Dodici diventa chiara l'intenzione di Gesù di significare la *convocazione di Israele nella comunità escatologica di salvezza*. Egli li sceglie e li manda secondo il detto molto antico, riportato solo da Matteo: “*Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa di Israele*” (Mt 10, 5; cf il rimando veterotestamentario è Ez 34 che descrive il gregge di Israele sbandato e alla deriva²²). In questa scelta dei Dodici e il loro invio vi è la *realizzazione incoativa dell'Israele degli ultimi tempi*. Gesù manifesta dunque di voler riunire le pecore malate e perdute di Israele secondo quanto i profeti avevano promesso per la fine dei tempi.

3. E' verosimile che Gesù abbia scelto questi Dodici dalle parti e condizioni più diverse della nazione israelitica per evidenziare la chiamata di tutti gli israeliti: dall'esattore Matteo (Mt 10, 3) fino a Simone, lo zelota (Lc 6, 15). Una contrapposizione più radicale non poteva esserci: gli esattori erano collaboratori con i romani, mentre gli zeloti rifiutavano accanitamente il potere usurpatore dei romani. Eppure Gesù vuole riunificare Israele lacerato tra partiti e gruppi, rivolgendosi a esattori e zeloti, a poveri e ricchi, alla popolazione di Galilea e a quella aristocratica di Gerusalemme. Dunque i Dodici *rappresentano visivamente l'istanza di Gesù su tutto Israele*. Più ancora: essi sono il primo nucleo sperimentabile del risveglio e dell'unificazione del popolo delle dodici tribù di Israele alla fine dei tempi. Ad essi soltanto, i Dodici, Gesù con un gesto solenne e altamente simbolico, al culmine della sua vita, *porge il pane e il vino per evidenziare che la propria dedizione totale è rivolta a Israele, il popolo delle dodici tribù*. Ad essi ancora Gesù assegna la *funzione escatologica di giudicare il popolo*, cioè di dare la forma definitiva a questo popolo: o nell'amicizia con il Cristo o nella sua lontananza (Mt 25, 35 ss.). Nel giudizio finale essi testimonieranno contro Israele se questi non entra nella logica del cambiamento e della conversione all'evento del Regno portato da Gesù: “*In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'Uomo sarà seduto sul trono della sua gloria anche voi siederete su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele*” (Mt 19, 28=Lc 22, 30).

8. LE GUARIGIONI MIRACOLOSE, ANTICIPO DELLA COSTITUZIONE DI UNA COMUNITÀ DI SALVATI

Anche nelle guarigioni dei malati - da tutti gli esegeti oggi riconosciuta come una delle principali attività di Gesù²³ - si vede in filigrana l'intenzione di Gesù di realizzare la ricostituzione del popolo di Dio.

Prima di tutto, le azioni potenti di Gesù contro il demonio e la guarigione dei malati sono sicuramente segni della vicinanza del Regno: “*Se io scaccio i demoni con il dito (la potenza) di Dio, è dunque a voi giunto il Regno di Dio*” (Lc 11,20=Mat 12,28). Ma gli interventi miracolosi di Gesù non sono solo segnalazioni della venuta del Regno;

seguiranno le mie norme, osserveranno le mie leggi e le metteranno in pratica”.

²² Ez 34, 12-13; 23-24: “Ecco, io stesso cercherò le mie pecore e le passerò in rassegna. 12Come un pastore passa in rassegna il suo gregge quando si trova in mezzo alle sue pecore che erano state disperse, così io passerò in rassegna le mie pecore e le radunerò da tutti i luoghi dove erano disperse nei giorni nuvolosi e di caligine. 13Le farò uscire dai popoli e le radunerò da tutte le regioni. Le ricondurrò nella loro terra e le farò pascolare sui monti d'Israele, nelle valli e in tutti i luoghi abitati della regione. ... Susciterò per loro un pastore che le pascerà, il mio servo Davide. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore. Io, il Signore, sarò il loro Dio”.

²³ J. P. MEYER, *Un ebreo marginale, ripensare il Gesù storico*, II, BTC 120, Queriniana, Brescia 2002, pp. 93-1249.

essi hanno anche relazione con l'instaurarsi del popolo di Dio, perché nel tempo escatologico della salvezza non potranno più esservi infermi.

Infatti nella scena madre del Vangelo, quando Gesù risponde ai discepoli del Battista: *“I ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono mondati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella”* (Lc 7, 22 = Mt 11, 5) vi è il chiaro riferimento al retroterra profetico di Is 35, 5: *“Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi; lo zoppo salterà come un cervo e griderà di gioia la lingua del muto”* (Is 35, 5). Ora, in Isaia questi eventi (ciechi che vedono, sordi che odono, muti che parlano, zoppi che saltano) sono una componente essenziale della ricostituzione di Israele alla fine dei tempi, poiché *“in quei giorni nessuno dirà più in Israele: sono malato”* (Is 33, 24); Dio salverà e guiderà il suo popolo (Is 57, 18), fascierà le sue ferite (Is 30,26): allora tutto il popolo vedrà ciò che la mano del Signore compirà in mezzo ad esso (Is 29, 23).

Nel popolo di Israele alla fine dei tempi nessuno deve essere escluso dalla salvezza: né gli emarginati, né i peccatori, né i malati. E pertanto, poiché questi eventi sono legati al manifestarsi del Regno di Dio, essi rivelano *l'intenzione di Gesù di operare secondo la logica profetica di raccogliere in unità Israele, guarendolo da tutte le sue infermità.*

9. LA MORTE DI GESÙ IN FAVORE DI “MOLTI”

1. Ciechi zoppi, lebbrosi, sordi e morti rappresentano la sofferenza e la miseria di Israele e del mondo. Gesù va contro questa sofferenza e miseria, poiché esse non corrispondono al disegno di Dio, al “come deve essere” la creazione. Tuttavia *la trasformazione del mondo non avviene in modo magico. Avviene attraverso la dedizione di Gesù alla volontà del Padre, in forza della quale egli vive tutta la sua esistenza in favore del popolo di Dio: per gli altri, per Israele, per il mondo.*

Questo “per” esprime l'amore salvifico del Cristo. La propria spoliazione in favore di altri è il gesto eloquente dell'amore. Senza di esso, il messaggio di Gesù sarebbe un guscio vuoto. Durante la sua vita *Gesù esiste mettendosi a disposizione a favore del popolo.* Ma che cosa succede se Israele si oppone e cerca persino di farlo morire? Gesù sente il rammarico per questo rifiuto, facendone oggetto del suo lamento: *“Gerusalemme, Gerusalemme, tu che uccidi i profeti e lapidi quelli che sono stati mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una chiocciola raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto! Ecco la vostra casa è lasciata a voi deserta!”* (Mt 23,37 = Lc 13,34).

2. Di fronte a questo rifiuto di Israele Gesù si trova di fronte a una situazione completamente nuova: il Regno di Dio annunciato vicino, con la decisione dei capi di Israele di uccidere Gesù, sembra destinato al fallimento. Ma mentre il popolo di Dio si appresta a rinnegare la propria elezione, Gesù offre un'interpretazione della sua vicenda umana in termini di amore sacrificale, proprio nell'ora più santa dell'anno ebraico, la Pasqua. *Gesù interpreta la propria morte come la definitiva azione salvifica di Dio. Nella morte di Gesù si rivela l'ostinazione dell'amore di Dio di voler essere a favore del suo popolo, restando fedele alla scelta elettiva di questo popolo.* Alla colpa di Israele che si condensa nel rifiuto e nella morte di Gesù, Dio risponde non sottraendo la propria elezione al popolo, ma permettendogli di continuare a vivere in un legame ancora più radicale, con l'offerta stessa del Figlio alla morte a favore di “molti”.

3. Quando il rifiuto di Gesù da parte del suo popolo ha raggiunto dunque il suo apice, Gesù nell'ultima cena parla della *propria vita “in favore di molti”* (ὕπερ πολλῶν).

Questa formulazione si trova nella tradizione di Marco ed accompagna la benedizione della coppa: “Questo è il mio sangue, il sangue dell’alleanza, *versato per molti*” (Mc 14, 24). Con una redazione diversa, ma non molto dissimile, anche Paolo tramanda la benedizione sul calice: “Questo calice è *la nuova alleanza nel mio sangue*” (1 Cor 11, 25) e poco prima, nella benedizione sul pane, aveva esplicitato come Marco che quel pane spezzato era a favore dell’Israele rappresentato dai discepoli che aveva davanti a sé: “Questo è il mio corpo, che è *per voi*” (1 Cor 11, 24). In entrambi i testi domina il sangue sparso “per voi”, a vostro vantaggio e a vostro favore. E dietro a questo “voi” vi è “il popolo di Israele”.

Infatti, dietro alle due differenti redazioni stanno due testi scritturistici differenti nei quali al centro sta il legame di alleanza nel sangue con cui Dio si stringe al suo popolo. Per Marco il rimando è a Es 24, 8: “Mosè prese il sangue e *ne asperse il popolo*, dicendo: «Ecco *il sangue dell'alleanza* che il Signore ha concluso con voi!”; per Paolo il rimando è Ger 31, 31: “Ecco, verranno giorni, nei quali con la *casa d'Israele e con la casa di Giuda* concluderò un’*alleanza nuova*”.

Così in entrambi i testi di Marco e di Paolo è chiaro il riferimento alla *morte di Gesù in rappresentanza vicaria a favore del popolo* d’Israele sulla base della teologia del servo di Jahvé per realizzare la nuova alleanza: “Il giusto mio servo giustificherà molti e *si addosserà la loro iniquità*. Perciò gli darò in premio le moltitudini ... perché ha consegnato se stesso alla morte” (Is 53, 11).

4. A chi si riferisce questo “molti” e questa “alleanza nel sangue”? Prima di tutto si riferisce a Israele. L’uso linguistico del tempo (ne è testimonianza Eb 13, 12 che interpreta la morte di Gesù in favore di Israele²⁴) permette di riferire prima di tutto il termine “molti” a Israele stesso. Ed ugualmente si deve intendere rivolta a questo popolo la nuova alleanza. *Gesù dunque ha dato la sua vita in piena coscienza per quell’Israele che non aveva accolto il suo messaggio e che stava per eliminarlo da questo mondo*. Si vede qui la paradossalità del Dio della Rivelazione di saper trasformare un fatto di sangue contro il suo Figlio in una *prova di fedeltà nuova e definitiva* (in termini biblici: nuova alleanza) verso Israele.

Va aggiunto però che la formula “per molti”, nel suo tenore linguistico complessivo è una formula aperta. Anche se essa parla in primo luogo dell’Israele resosi colpevole, a cui viene data un’espiazione totalmente gratuita, essa non esclude i molti del mondo intero, di tutti i popoli, di cui parla Mt 8, 11: “*molti verranno dall’oriente e dall’occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli*”. Gesù, dunque, anche nell’ultima ora mostra chiaramente la sua sollecitudine verso il popolo di Israele con un’apertura universalistica.

10. IL RADUNO DELLA COMUNITÀ DEI SALVATI O IL PRIMO NUCLEO DELLA CHIESA

1. Quanto abbiamo detto finora dimostra quanto stessero a cuore a Gesù la convocazione e la ricostituzione del popolo di Dio. Se le parole di Gesù che ci sono state tramandate non hanno quasi mai come tema esplicito l’unificazione di Israele (però cf Mt 23, 37= Lc 13, 34)²⁵, la ragione è soltanto che per Gesù è ovvio che annunciare il Regno di Dio implica l’unificazione di Israele:

“Chi non riconosce l’intenzione di Gesù di raccogliere intorno a sé una comunità misconosce il pensiero messianico-escatologico di Israele, in cui la salvezza escatologica

²⁴ Eb 13, 12: “Gesù, per santificare *il popolo* con il proprio sangue, subì la passione fuori della porta della città”.

²⁵ Mt 23, 37: “Gerusalemme, Gerusalemme, tu che uccidi i profeti e lapidi quelli che sono stati mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una chioccia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto!”;

*non può essere pensata senza riferimento al popolo. Perciò al Regno di Dio appartiene necessariamente la comunità*²⁶.

E' la constatazione generale del racconto evangelico che, dove Gesù passa, lascia dietro di sé dei seguaci che con le loro famiglie attendono il regno di Dio e accolgono lui e i suoi inviati. Essi si trovano dappertutto: in Galilea, più che altrove, ma anche in Giudea, ad esempio a Betania, e nella Decapoli (Mc 5, 19 s). Un gruppo più ristretto di discepoli accompagna Gesù nel suo continuo peregrinare. Sono uomini come Levi, figlio di Alfeo (Mc 2, 14), Giuseppe, detto Barsabba, e Mattia (At 1, 23) e anche donne (Lc 8, 1-3; Mc 15, 40 s), che possiamo credere vedove, dal momento che possono disporre della loro proprietà. Vi è poi il nucleo centrale costituito dai Dodici apostoli che Gesù chiama e invia in missione. Così, *a cerchi concentrici, inizia a formarsi in mezzo a questo mondo la comunità di coloro che appartengono al Regno di Dio.*

2. Ma Gesù volle veramente riunire una sua propria comunità? Qualcuno lo ha messo in dubbio. Il dubbio è stato avanzato da quegli esegeti che, in passato, basandosi sul fatto che Gesù attendesse una fine vicinissima, ritenevano che non avrebbe avuto tempo di pensare alla fondazione di una Chiesa.

Il dubbio sarebbe corroborato dallo strano fatto che solo in due passi dei vangeli ricorre la parola *ekklesia*. Entrambi i passi si trovano in Matteo, dove hanno pure sensi diversi: in Mt 16,18 si allude alla *chiesa universale*; in 18, 17 alla *comunità particolare*. Se si pensa al grande significato che ebbe per la chiesa primitiva la parola *ekklesia* in entrambi i significati, risulta logico concludere che questa parola riflette l'uso linguistico di quella Chiesa. In altre parole la scarsità dell'espressione *ekklesia* dovrebbe portare ad escludere che Gesù volesse radunare una Chiesa come poi si è costituita. Certo, sarebbe così se la parola *ekklesia* significasse una organizzazione qual è venuta a formarsi in seguito. In tal caso sarebbe anacronistico voler attribuire a Gesù di voler fondare una chiesa. Tuttavia, che cosa si deve intendere con questa parola *ekklesia*?

Nei testi di Qumran (4 QpPs 37, 23b-24a) Dio attribuisce al Maestro di Giustizia il compito di edificargli una comunità (il testo è dunque parallelo a Mt 16, 18). Ma nella maggior parte dei casi il termine *edâh* (nei LXX, dove si trova circa 220, viene tradotto con *synagoghè*, termine privilegiato per significare l'assemblea culturale di Israele) indica nella comunità essenica *l'unità dei membri del popolo dei salvati*, di coloro cioè che, essendo puri e spirituali, sono tolti dalla massa di perdizione del mondo. Sullo sfondo di questa analogia possiamo allora dare all'espressione *ekklesia* il senso di *popolo di Dio*.

3. Ora, è indubitabile che Gesù parli di un "nuovo popolo di Dio" che egli raduna. E lo fa con tante immagini: *il gregge* (Lc 12, 32; Mc 14, 27=Mt 26, 31; Gv 10, 1-29); *il gruppo degli invitati a nozze* (Ma 2, 19); *la piantagione di Dio* (Mt 13, 24); *la rete da pesca* (Mt 13, 47; Mc 1,17). Gli appartenenti al nuovo popolo di Dio sono come *la città posta sul monte* (Mt 5, 14), che devono fare luce (Lc 16, 8). Tra tutte le immagini quella più familiare a Gesù è che il nuovo popolo di Dio è l'escatologica *famiglia di Dio*, che si manifesta nel convito comune, quale anticipazione del banchetto salvifico del tempo escatologico (Mc 2, 15-17; 6, 34-42; 8, 1-10; 7, 27).²⁷ In altri testi Gesù allarga l'ambito della famiglia di Dio oltre la cerchia dei suoi discepoli, chiamando "fratelli" tutti i bisognosi (Mt 25, 40).

Sotto le più diverse figure Gesù continuamente parla del popolo di Dio che egli raduna. L'attesa della fine imminente non contraddice affatto che egli abbia voluto

²⁶ R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, EDB, Bologna, 1971.

²⁷ Mc 2, 15: "Mentre stava a tavola in casa di lui, anche molti pubblicani e peccatori erano a tavola con Gesù e i suoi discepoli; erano molti infatti quelli che lo seguivano".

radunare un popolo disperso. Al contrario. Se Gesù ritenne prossima la fine, proprio allora dovette sentire l'urgenza di raccogliere il popolo di Dio per il tempo della salvezza. Questo non può essere dimenticato o trascurato e si può, alla luce dei testi evangelici, si può con sicurezza affermare che *tutta l'opera di Gesù mira solo a raccogliere il popolo escatologico di Dio. E anche che il gruppo dei discepoli avesse coscienza di essere una comunità ben definita. Lo si deduce dal fatto che essi chiedono di avere una preghiera comune che li contraddistingua e li vincoli come suoi discepoli allo stesso modo dei discepoli di Giovanni il Battista.*²⁸

4. In conclusione si può asserire che, nella linea di tradizione dell'AT, quello che Gesù ha voluto compiere è stato di *realizzare l'attesa messianica di un nuovo popolo dell'alleanza*, per farne il segno della salvezza in mezzo ai popoli.

Va chiarito però che Gesù *non ha pensato al popolo di Dio che egli doveva riunificare come una comunità puramente spirituale. La sequela a Gesù non era una sequela invisibile. Il fenomeno dei discepoli che si radunano intorno a Gesù era un evento concreto e sperimentabile.* Che Gesù non abbia dato alla comunità riunita intorno a lui un'organizzazione istituzionale non ha nulla a che fare con una "comunità invisibile", perché questa comunità c'era già, ed era il popolo di Israele che già da tempo esisteva come segno della presenza di Dio e della sua alleanza, anche se lacerata e malata.

Ed è precisamente questa comunità di Israele che Gesù vuole raccogliere attorno a sé per rinnovarla in una nuova famiglia, un piccolo gregge della nuova alleanza, dove risplenda il regno di Dio per tutti. Gesù, senza perdere di vista l'insieme di Israele, lega la signoria di Dio alla comunità dei suoi discepoli come nuovo popolo di Dio secondo la linea escatologica dei profeti di "un piccolo resto di Israele" che avrebbe contagiato il mondo degli uomini: "*Non temere, piccolo gregge, poiché al Padre è piaciuto di darvi il suo Regno*" (Lc 12, 32).

11. LA CERCHIA DEI DISCEPOLI E IL SUO SIGNIFICATO PER IL REGNO DI DIO ²⁹

1. Come abbiamo visto (e negli studi neotestamentari si è andata sempre più imponendo questa idea) la tradizione sinottica ha mostrato che in Gesù vi era l'intenzione di restaurare e riunire il popolo di Israele. *Riunire, non fondare, poiché il popolo dell'alleanza era già costituito da più di mille anni.* Questa intenzione va presa seriamente nella sua *accezione escatologica.* Ciò significa che Gesù non ha iniziato un qualunque movimento di risveglio e di unificazione - come tanti ce ne furono negli anni

²⁸ Questa parte è un riassunto trascritto da J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo testamento*, Paideia, Brescia 1976, pp. 194-197.

²⁹ I pensieri qui espressi sono tratti da: G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità?* Paoline, Cinisello B. 1990, pp. 100-102.

precedenti e contemporanei alla predicazione di Gesù -,³⁰ ma ha inteso proclamare l'unità del popolo di Dio *per la fine dei tempi*.

Il contenuto centrale della predicazione di Gesù è infatti che, con la sua presenza pubblica, la storia ha trovato il suo punto centrale e definitivo ed il tempo è giunto a pienezza. Le promesse profetiche ora trovano compimento in Gesù: il Regno di Dio è a portata di mano, perché - dirà - "è giunto in mezzo a voi" (Mt 12, 28). In questa situazione escatologica Israele deve accogliere la salvezza che gli viene offerta e lasciarsi convocare per il Regno di Dio.

2. Quando la maggioranza di Israele si rifiuta di accogliere questo appello, Gesù si concentra con più intensità sui discepoli. Ma la cerchia dei discepoli non è semplicemente il "resto di Israele" o "una comunità a parte" - come per i movimenti religiosi dell'epoca (vedi: Qumran) - e, men che meno, un suo sostituto. *E' invece la "rappresentazione di tutto Israele", la raffigurazione di ciò a cui è chiamato ad essere il vero Israele*. Questo significa che Gesù non rinuncia all'Israele che lo rifiuta, ma rivendica a sé tutto il popolo che sul momento non può essere unificato nel suo insieme. Non solo, ma questa *concentrazione integrale su Israele non esclude l'universalismo della salvezza* sotto molti aspetti. *Gesù vuole una società riconciliata all'insegna della sovranità di Dio*. Per Gesù nel nuovo ordinamento del Regno, che diventerà realtà nel popolo di Dio alla fine dei tempi, non ci deve essere esclusione di nessuno: né dei ricchi (Lc 19, 1-10), né dei poveri (Lc 6, 20); né dei colti (Lc 14, 1-6) né degli ignoranti (Mt 11, 25 s); né dei peccatori (Mc 2, 17), né delle prostitute (Mc 21, 31); né dei samaritani (Lc 10, 25); né dei bambini che erano considerati come "cose" per quella società (Mc, 13-16); né delle donne né dei pagani. Sottolineiamo questi ultimi due elementi (inclusione delle donne e dei pagani nel discepolato), poiché furono i più scandalosi e rivoluzionari per la mentalità ebraica:

a) *l'inclusione della donna nel suo discepolato*. Lo testimonia Lc 8, 1-3: "C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni; Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode; Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni". Che delle donne facessero parte del gruppo dei discepoli era semplicemente scandaloso per gente ebraica, per la quale lo studio della Thorà era interdetto alle donne.³¹ Al riguardo è decisiva l'informazione più antica di Mc 15, 40,³² il quale dice che le donne

³⁰ "Gesù non fu il primo a tentare di raccogliere il popolo di Dio del tempo della salvezza; anzi ci fu tutta una serie di tentativi di questo genere. Non è esagerato affermare che tutta la vita religiosa del giudaismo dell'epoca era fondamentalmente determinata a tali sforzi. Essi si fondavano su certi detti dell'AT: cf 1 Re 19, 18 citato in Rom 11, 4; ma soprattutto Isaia, il "teologo del concetto del resto di Israele", il quale chiamerà suo figlio *Sear-Jashub*, cioè "un resto ritornerà": Is 7, 3; 10, 21; il resto sono i giusti, aggiunge Sofonia, "un popolo umile e povero" (Sof 3, 12). Secondo l'interpretazione di questi testi soltanto un piccolo resto sarebbe stato salvato. Molti credevano che il compito più urgente per Israele fosse di radunare questo resto già nel presente. Fra questi movimenti va annoverato il movimento farisaico (cf "fariseo" significa "separato"), il quale voleva incarnare la santa comunità sacerdotale di Dio e così realizzare l'idea di resto. Accanto ai farisei va ricordato il gruppo dei battezzatori, fra i quali si conoscono gli esseni. Farisei ed esseni radunano un piccolo gruppo chiuso di coloro che, a motivo della loro religiosità, dell'obbedienza alla legge, dei severi usi di purificazione, della loro ascesi, sono degni di appartenere al popolo di Dio (J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo testamento*, Paideia, Brescia 1976, pp. 198-201).

³¹ Lo studio della Thorà e la partecipazione alla scuola erano interdette alle donne. Nessuna di loro poteva aspirare ad essere "discepola" (*talmîd*) tanto che non esisteva nemmeno il termine *talmîdad* (discepola) (cf K.H. Rengstorf, *Mathêtria* in GLNT, 1970, VI, 1236-1237). Perciò rabbi Eliezer poteva sentenziare: "Chi insegna a sua figlia la Thorà è come se insegnasse cose per lei insulse"; "Meglio bruciare la Thorà che trasmetterla alle donne" (A. Oepke, *gyné*, in GLNT, 1966, IV, 708-710).

³² **Mc 15, 40-41**: "Vi erano anche alcune donne, che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses, e Salome, le quali, quando era in Galilea, *lo seguivano* (ἠκολούθουσαν) e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme".

non solo servivano Gesù, ma ne erano “discepoli”. E lo fa utilizzando per loro il verbo ἀκολουθέω, che è il verbo tecnico per indicare il discepolato.

b) la chiamata dei pagani. L’idea di pellegrinaggio dei pagani nel detto di Mt 8, 1³³ dimostra che Gesù iscrive il ruolo di Israele nell’orizzonte universale della tradizione del trito-Isaia (Is 60, 1-22), e cioè che Israele non è eletto per se stesso, ma come *segno della salvezza universale* per tutti i popoli.

3. Perciò il Regno di Dio per Gesù trascende l’Israele attuale ed ha una configurazione universale; ma questo non vuol dire che la signoria di Dio si affermi al di là delle leggi della storia, tutto d’un colpo, senza una mediazione storica. Il regno di Dio non è dunque utopico (= una realtà futuribile, senza luogo, a-storica); è invece *legato a un popolo concreto*, al popolo di Dio. Questa infatti è la condizione che avvenga il Regno di Dio sulla terra: che la sua signoria investa uomini concreti e, attraverso di loro, possa dilatarsi nella vita associata mettendo in luce i caratteri distintivi di questo Regno. Nella misura in cui il popolo di Dio si lascerà plasmare dalla signoria di Dio, si trasformerà in tutte le dimensioni della sua esistenza e darà origine ad una società alternativa rispetto a quella fondata sui criteri del mondo (il potere, il denaro e il godimento). Questa società non sarà per nulla uno “stato teocratico”, ma una famiglia di fratelli e di sorelle uniti dalla solidarietà, la *familia Dei*.

Questo tipo di società Dio non intende imporla (la libertà è il bene supremo che Dio nella sua economia ha sempre voluto rispettare), poiché sarebbe in antitesi con la natura più intima della signoria d’amore di Dio. Egli però vuole mostrarne già il compimento in coloro che liberamente accettano di seguirlo. Se il suo popolo, quello dell’alleanza, non è in grado di farlo, egli lo realizzerà nella nuova famiglia dei discepoli che raccoglie intorno a sé. *La cerchia dei discepoli funziona dunque come segno per tutti: come sale della terra (Mt 5, 13; Mc 9, 50), come lievito nella pasta (Mt 13, 23=Lc 13, 21), come luce del mondo (Mt 5, 14-16=Lc 11, 33).*³⁴

12. L’AUTOCONSAPEVOLEZZA DELLA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA DI ESSERE IL VERO ISRAELE

Per convalidare il quadro che abbiamo delineato, e cioè che Gesù non solo ha inteso realizzare il regno di Dio nel popolo di Israele, ma lo ha anche fatto in termini embrionali nella cerchia dei discepoli, cerchiamo ora di vedere come la prima comunità dei credenti in Gesù, dopo gli eventi pasquali, si è auto-costituita in questo modo e ne ha assunto l’autoconsapevolezza.

1. Lo possiamo capire dal modo di agire dei discepoli subito dopo la morte-risurrezione di Gesù. Ora, in questo tempo, i discepoli pongono tre segni che caratterizzano la loro attività: **a)** il riunirsi a Gerusalemme predicando la conversione del popolo; **b)** l’invito a farsi battezzare nel nome di Gesù e **c)** il completamento del numero dei Dodici dopo la morte di Giuda.

a. Primo fatto. Il movimento cristiano non si costituisce in Galilea - benché sia il luogo di provenienza di vari apostoli, dove il movimento poteva contare sull’appoggio

³³ **Mt 8, 11:** “Ora io vi dico che molti verranno dall’oriente e dall’occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori, nelle tenebre, dove sarà pianto e stridore di denti”.

³⁴ Il concetto di “sacramentalità della Chiesa” o “Chiesa come sacramento di salvezza” trova qui i suoi primi riferimenti.

di simpatizzanti sedentari e dove avvennero le manifestazioni di Gesù risorto - ma a Gerusalemme.³⁵ La ragione di questo comportamento singolare è l'attesa escatologica: i discepoli sono convinti di trovarsi nel cuore degli avvenimenti finali e perciò attendono la manifestazione definitiva del Regno di Dio là dove, secondo la fede giudaica, quegli avvenimenti devono accadere: a Gerusalemme. E proprio perché i discepoli si percepiscono all'interno degli eventi escatologici con l'attesa della parusia imminente del Figlio dell'Uomo sentono l'urgenza di chiamare a conversione il popolo di Israele. Ciò è descritto paradigmaticamente nei primi quattro discorsi degli Atti degli Apostoli messi sulla bocca di Pietro (2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-23), nei quali è indicato chiaramente che si rivolgono all'intero Israele: "*Uomini di Israele Sappia con certezza tutta la casa di Israele*" (At 2, 22.36). Benché questi discorsi siano opera redazionale dell'autore degli Atti, è indubitabile e sintomatico che dopo Pasqua la comunità cristiana si sia rivolta al popolo di Israele invitandolo alla conversione.

b. Secondo fatto. Come segno della conversione viene chiesto il "battesimo nel nome di Gesù". "*Che cosa dobbiamo fare, fratelli?*». *E Pietro disse loro: Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo*" (At 2, 37-38). Di fronte all'urgenza della fine del tempo, il battesimo di Giovanni, basato sulla purificazione dai peccati, è insufficiente. Esso deve *tramutarsi in segno cristologico*: deve cioè segnalare il mutamento avvenuto con la morte di Cristo. Non basta più semplicemente annunciare, come faceva Gesù, il Regno di Dio, ora deve essere *proclamata la sua morte sacrificale* come condizione nella quale Israele deve immergersi per entrare in stato di conversione. La conversione richiesta ad Israele ora, con il battesimo nel nome di Gesù, deve consistere nel lasciarsi toccare e penetrare (= battesimo) da quell'amore infinito che il Cristo ha dimostrato nel dare la propria vita sacrificandola per il popolo di Dio sulla croce.

c. Terzo fatto. Dopo la morte di Giuda Iscariota, il gruppo dei Dodici viene reintegrato mediante l'elezione di Mattia (At 1, 15-16). L'integrazione è sintomatica per il riferimento alle dodici tribù di Israele: per l'avvento parusiaco il popolo dell'alleanza, nella sua valenza simbolica contenuta nel numero dodici, deve essere al completo.

2. Questi tre elementi dunque (stabilizzazione dei discepoli a Gerusalemme; nuovo orientamento cristologico del battesimo; reintegrazione del numero Dodici degli apostoli) dimostrano che la *convocazione escatologica di Israele*, che Gesù aveva iniziato, viene proseguita come gesto di fedeltà a Gesù dalla comunità dei discepoli dopo Pasqua. Tutto questo evidenzia che la *comunità primitiva non si considera un gruppo a parte che si differenzia da Israele*, ma intende continuare a stare nella linea disposta dall'insegnamento di Gesù. La rinnovata volontà di raccogliere Israele secondo la linea di Gesù presuppone che *la comunità dei discepoli si consideri il vero Israele*. Ciò è confermato da due autodesignazioni che possono essere fatte risalire alla comunità di Gerusalemme.

a. La comunità di Gerusalemme chiama se stessa *ekklesia tou Theou* (1 Cor 15, 9; Gal 1, 13). In greco *ekklesia* è l'assemblea pubblica, l'assemblea della *polis*, della città. I LXX utilizzano questo termine per tradurre *qahal*, l'assemblea del popolo dell'alleanza davanti a Jahvé nell'AT. Autodesignandosi con questo termine, la comunità cristiana delle origini deve essersi compresa *come il popolo eletto di Dio*, come il vero Israele.

³⁵ C. GIANOTTO, *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, in AA.VV. a cura di R. PENNA, *Le origini del cristianesimo*, Carocci, Roma 2014, cap. VI, pp. 168 ss.

b. Strettamente collegato con *ekklesia* è il fatto che i cristiani si designano come “i santi” (*àghioi*). Anche questo è un termine che risale alla prima comunità di Gerusalemme (At 9, 13; Rm 15, 25). Ora, a partire da Dn 7,³⁶ questo termine *designa il popolo di Dio della fine dei tempi*.

3. Che la comunità primitiva abbia un'autocoscienza così precisa nel pensarsi come il vero Israele non sarebbe potuto avvenire se Gesù stesso non avesse comunicato ai discepoli il suo anelito missionario di raccogliere tutto Israele in unità sotto il Regno di Dio. E a controprova che la comunità cristiana primitiva si sentisse il nuovo Israele sta il fatto sorprendente che, *quando le prime comunità si aprono ai pagani incirconcisi, viene mantenuta la stessa idea che anch'essi appartengono al popolo di Dio*: non solo, dunque, le comunità di estrazione giudaica, in Palestina, ma anche le comunità nate dalla missione tra i pagani, che ben presto diventeranno la maggioranza, vengono considerate “il popolo di Dio”.

4. *E' stato Paolo a elaborare l'idea che anche i pagani appartengono al popolo di Dio attraverso la formula: “la discendenza da Abramo” non è assicurata dalla circoncisione, ma dalla fede*. Egli spiegherà che si diventa seme di Abramo, quindi parte del popolo di Dio, “credendo”. Tutti coloro che credono in Cristo sono i veri discendenti di Abramo (Rom 4; Gal 3). I privilegi di Israele valgono per tutti coloro che credono in Cristo, senza alcuna differenza tra cristiani di estrazione giudaica o pagana. Anche per i pagani, venuti alla fede, Abramo è loro padre (Rom 4, 12); essi diventano eredi (Gal 3, 29) e figli della promessa (Gal 4, 28), eletti (Rom 8, 33), chiamati (Rom 1, 6), amati (Rom 1, 7) e figli di Dio (Rom 8, 16; Gal 3, 26). E tutto ciò perché la vera circoncisione (Fil 3, 3) è quella che lo Spirito Santo opera nel cuore (Rom 2, 29).

Che sia così - ossia che la primitiva comunità cristiana si consideri come il vero Israele di Dio (*cf* Gc 1, 1 parla ai cristiani della diaspora come alle “dodici tribù disperse nel mondo”³⁷ - è reso evidente anche dal fatto che in tutto il Nuovo Testamento ci si serve della Scrittura dell'Antico Testamento per comprovare gli eventi della storia cristiana. Il servirsi della “prova scritturistica veterotestamentaria” testimonia la consapevolezza che le comunità cristiane considerano come proprie le Scritture di Israele; anzi rivendicano a sé il possesso della vera comprensione della Scrittura operata dallo Spirito. Dirà Paolo:

“Le loro [del popolo di Israele] menti furono indurite. Infatti fino ad oggi quel medesimo velo [il velo sul volto di Mosé] rimane non rimosso quando si legge l'Antico Testamento, perché è in Cristo che esso viene eliminato. Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando vi sarà la conversione al Signore, il velo sarà tolto” (2 Cor 3, 14-15).

³⁶ Dan 7, 17-18: “Le quattro grandi bestie rappresentano quattro re, che sorgeranno dalla terra; ma i santi dell'Altissimo riceveranno il regno e lo possederanno per sempre, in eterno”. Ib. 21-22: “Io intanto stavo guardando e quel corno muoveva guerra ai santi e li vinceva, finché venne il vegliardo e fu resa giustizia ai santi dell'Altissimo e giunse il tempo in cui i santi dovevano possedere il regno”. Ib. 25-27: “I santi gli saranno dati in mano per un tempo, tempi e metà di un tempo. Si terrà poi il giudizio e gli sarà tolto il potere, quindi verrà sterminato e distrutto completamente. Allora il regno, il potere e la grandezza dei regni che sono sotto il cielo saranno dati al popolo dei santi dell'Altissimo, il cui regno sarà eterno e tutti gli imperi lo serviranno e gli obbediranno”.

³⁷ Gc 1, 1: “Giacomo, servo di Dio e del Signore Gesù Cristo, alle dodici tribù che sono nella diaspora, salute”.

13. LE MANIFESTAZIONI DELLO SPIRITO CORROBORANO L'AUTOCOSCIENZA DELLA PRIMA COMUNITÀ DI ESSERE IN CONTINUITÀ CON L'OPERA DI GESÙ

Se la comunità primitiva si è autoconcepita come “il vero Israele”, non s'è trattato di una rivendicazione ideologica slegata dalla realtà. Dietro a questa autocomprensione c'è una storia di esperienze molto concrete.

1. Fra queste la prima fu l'esperienza vissuta con Gesù, dalla quale i discepoli avevano appreso che - come abbiamo visto - l'intento del suo annuncio era rivolto a radunare il nuovo Israele. La seconda esperienza, che confermava la prima, furono le sorprendenti manifestazioni dello Spirito di cui furono testimoni dopo gli eventi pasquali.

Secondo la Scrittura *l'avvento dello Spirito di Dio era un fenomeno della fine dei tempi*, quale forza di Dio con cui finalmente egli dava forma all'Israele escatologico (Is 32, 15; 44,3; Ez 11, 19; 36, 24 ss; 37, 14; Gl 3, 1 s).³⁸ Ora la comunità primitiva, in cui fiorirono esperienze straordinarie di guarigioni, visioni e inattese adesioni alla nuova “Via”, riconobbe in questo fervore la pienezza del tempo escatologico nel quale lo Spirito riuniva il vero popolo di Dio. Ed è in questo senso che Luca in At 2, 17-19 interpreta gli eventi di Pentecoste citando Gioele 3, sia pure con qualche lieve ritocco:

“Avverrà: negli ultimi giorni - dice Dio - che su tutti effonderò il mio Spirito; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni i vostri anziani faranno sogni. E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno. Farò prodigi lassù nel cielo e segni quaggiù sulla terra, sangue, fuoco e nuvole di fumo”.

2. La coscienza della Chiesa primitiva, grazie ai prodigi che avvenivano in essa, si sentiva dunque sempre più certificata di essere depositaria del Regno escatologico, poiché in essa la “potestà sui demoni e sulle malattie” (Lc 9, 1), che Gesù aveva dato agli apostoli, accadeva davvero. Non è solo Luca a raccontare che nella comunità dei primi tempi avvenivano prodigi, e soprattutto guarigioni. E se lo fa, non lo racconta solo come abbellimento della narrazione per creare un'aura romantica intorno alla prima Chiesa, ma per rendere visibile la continuazione dell'accadere del Regno di Dio nella storia del popolo d'Israele.

3. Anche l'autore della Lettera agli Ebrei, del tutto indipendente da Luca, osserva nell'esortare i lettori a non disattendere il Vangelo in forza del quale erano venuti alla fede:

“Come potremo noi scampare se avremo trascurato una salvezza così grande? Essa cominciò a essere annunciata dal Signore, e fu confermata a noi da coloro che l'avevano

³⁸ **Is 32, 15:** “Ma infine in noi sarà infuso *uno spirito dall'alto*; allora il deserto diventerà un giardino e il giardino sarà considerato una selva”; **Is 44, 3:** “Non temere, Giacobbe mio servo, ... poiché io *verserò il mio spirito sulla tua discendenza*, la mia benedizione sui tuoi posteri”; **Ez 11, 19:** “Darò loro un cuore nuovo, *uno spirito nuovo metterò dentro di loro*. Togliero dal loro petto il cuore di pietra, darò loro un cuore di carne ...: saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio”; **Ez 36, 24s s:** “Vi prenderò dalle nazioni, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo. Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi *uno spirito nuovo*, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio”; **Ez 37, 14:** “Riconoscerete che io sono il Signore, quando aprirò le vostre tombe e vi farò uscire dai vostri sepolcri, o popolo mio. *Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete ...*”; **Gl 3,1-2:** “Dopo questo, *io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie*; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche *sopra gli schiavi e sulle schiave in quei giorni effonderò il mio spirito*”.

ascoltata, mentre Dio ne dava testimonianza con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà” (Eb 2, 3-4).³⁹

Anche Paolo descrive come cosa normale i carismi straordinari di guarigione o di profezia che constatava nelle sue comunità:

“Alcuni Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi ci sono i miracoli, quindi il dono delle guarigioni, di assistere, di governare, di parlare varie lingue” (1 Cor 12, 28).

E nella Lettera ai Romani, con uno sguardo retrospettivo della sua attività apostolica in oriente, Paolo parla con grande naturalezza dei prodigi che hanno accompagnato la sua missione: “*Cristo ha operato per mezzo mio ... con la potenza di segni e di prodigi, con la potenza dello Spirito Santo*” (Rom 15, 18). Paolo dunque è convinto che la forza (*dynamis*) che sorregge la predicazione del Vangelo è potenza dello Spirito di Dio:

“La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio” (1 Cor 2, 4--5).

4. Insomma nella Chiesa primitiva vi è la constatazione di una potenza irresistibile del Vangelo che libera e salva; ed i miracoli delle conversioni e delle guarigioni che accompagnano questo annuncio sono segni concomitanti che segnalano la potenza dello Spirito Santo che opera nella comunità cristiana.

Questa constatazione permette alla comunità primitiva di saldare in unità la propria attività con l'opera di Gesù. *Gesù annunciava il Regno, scacciava i demoni, guariva i malati. Questi stessi segni la comunità primitiva li sperimentava al suo interno; e perciò poteva concludere che il Regno, proclamato da Gesù, si stava realizzando sotto i propri occhi.* Sotto l'azione dello Spirito vi era dunque un ampliamento del modo di operare di Gesù e la sua prosecuzione. L'ampliamento e la prosecuzione avvengono sotto due aspetti.

a) Nella Chiesa primitiva l'opera dello Spirito amplifica l'annuncio del Regno

Se Gesù parla della presenza del Regno di Dio, la chiesa primitiva è sotto l'effusione dello Spirito. *Nella chiesa primitiva infatti non si parla più del Regno di Dio, ma dell'esperienza dello Spirito.* Lo Spirito di Dio, promesso per gli ultimi tempi, è all'opera. Il linguaggio subisce una mutazione sotto l'influsso delle esperienze pasquali, ma la traiettoria fondamentale del messaggio di Gesù prosegue: il futuro escatologico è già iniziato. Miracoli e segni lo segnalano. *Per questo i prodigi e i miracoli appartengono all'essenza della prima comunità, così come erano essenziali per la predicazione di Gesù.* La loro funzione è quella di *segnalare l'azione escatologica di Dio*: e infatti là dove la potenza del Cristo risorto si rende presente nell'azione del suo Spirito, là malattia e spirito del male si dileguano. In altre parole *i testi del Nuovo testamento segnalano che nella Chiesa primitiva si va realizzando quel Regno annunciato da Gesù ed ora è all'opera con la potenza dello Spirito Santo*; e questa abbondante azione dello Spirito viene interpretata come l'effusione escatologica dell'opera di Dio che realizza il vero Israele.

³⁹ Mc 16, 20: “Questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno demòni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno”

b) Nel nuovo popolo di Dio svaniscono le barriere etniche e sociali

La nuova comunità nata sotto la potente azione dello Spirito del Risorto, illuminata dalle parole di Gioele, si riconosce come il nuovo popolo di Dio, nel quale sono abolite le barriere etniche e sociali, gli interessi di gruppo, le differenze di classe e il dominio delle une sulle altre. Quando Paolo dice a Tito, riferendosi a Gesù: “Egli ha dato se stesso per noi... *per formarsi un popolo puro che gli appartenga*” (Tt 2,14) riflette la coscienza a cui gli Israeliti erano stati educati di essere stati scelti come il “popolo di Dio”, come dice Es 19, 5-6: “...*voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli*” o ancora Lv 26, 11-12: “Camminerò in mezzo a voi e *voi sarete il mio popolo*” o ancora Ez 37, 27: “Io sarò il loro Dio e loro *saranno il mio popolo*”.

Soltanto che l'unità di popolo tra gli israeliti nella loro storia si era degenerata e ridotta a “unità di razza” e di etnia. Gesù denuncia questa trasformazione nella chiusura del giudaismo del suo tempo. Vi si contrappone e ne patisce il contraccolpo con la morte. Ma con la sua morte è spezzata questa chiusura.

L'azione dello Spirito ha guidato la prima Chiesa a mantenere *la consapevolezza di “essere il popolo di Dio” sottraendole però l'idea di etnia o di razza*. Quel gruppetto di discepoli che si riunivano sotto il portico di Salomone (At 3, 11; 5, 12) avevano la *certezza di rappresentare il compimento del fenomeno del popolo ebraico, di prolungarne la realtà avverandola in modo definitivo*, di realizzare cioè il vero popolo di Jahvé. Soltanto che questo *nuovo popolo non era più tenuto insieme dal legame di sangue, ma dalla voce dello Spirito di Cristo risorto che continuava a risuonare tra loro*.

5. Insomma questo gruppo nascente di persone si poneva come chi, godendo della presenza viva di Cristo Risorto, ne proseguiva la realtà attraverso i vincoli della fede in Cristo che li teneva insieme: avevano la coscienza di prolungare la verità di quel “Dio con noi” che era il *leitmotiv* della storia di alleanza di Israele, che si era realizzato in Gesù crocifisso e ora, risorto. Lui li teneva insieme costituendo il vero e definitivo popolo di Dio nel mondo, che si realizzava persino tra i pagani. Quando Paolo si reca per la prima volta a Corinto, grande città portuale, provincia romana, nota per i suoi commerci e per la dissoluzione della vita sociale, Dio lo rincuora in una visione notturna: “Non avere paura, ma continua a parlare e non tacere, perché io sono con te, nessuno cercherà di farti del male, perché *io ho un popolo numeroso in questa città*” (At 18, 9-10). Probabilmente si trattava di qualche decina di persone, ma non è il numero che importava, ma la coscienza che viveva in quei pochi di essere il popolo escatologico di Dio.

6. Questa coscienza della Chiesa primitiva di essere il popolo escatologico di Dio, liberato dalle strettoie dei vincoli di sangue e di razza, inglobante alla pari sia pagani sia israeliti, doveva risuonare *come sconvolgimento mentale tra gli ebrei*. Non a caso Paolo si scontrerà con Pietro rimproverandolo a viso aperto per i suoi tentennamenti nell'accogliere i pagani nella Chiesa (*cf* Dissidio di Antiochia: Gal 2, 11-16). Ma non avrà paura di sostenere che:

“Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. Se appartenete a Cristo, allora *siete discendenza di Abramo*, eredi secondo la promessa” (Gal 3, 26-29).

7. Chiudiamo questo capitolo con le osservazioni di H. De Lubac: “Fin dalla prima generazione cristiana, i discepoli di Gesù, per quanto fossero esultanti per la “novità cristiana”, erano anche consapevoli che la salvezza loro annunciata non era il frutto di

una qualche “repentina improvvisazione” [una creazione *ex novo*], come ben presto avrebbero sostenuto alcuni eretici [come Marcione]. Ne fa fede lo stesso vocabolo “ecclesia” con il quale viene designato il loro raggruppamento ... E’ il vocabolo specifico che fu usato nella Bibbia dei LXX per designare l’assemblea (*qahal* in ebraico, *qehilla* in aramaico) degli israeliti riuniti attorno a Mosé nei tempi dell’esodo. ... Servendosi di questa parola si volle senza dubbio indicare la continuità con essa. Entrare nella chiesa voleva dire dunque essere introdotti in questa assemblea venerabile, essere aggregati alla *dignità israelitica*: “Voi che un tempo eravate *non-popolo*, ora siete il popolo di Dio; un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia” (1 Pt 2, 10).

Radunato da ogni parte, scelto tra le nazioni infedeli per adorare e servire l’Altissimo, il popolo cristiano, popolo della nuova alleanza, sostituisce l’antico Israele come popolo di Dio. O meglio come il ramo selvatico innestato sull’ulivo buono fa tutt’uno con esso, così il nuovo popolo d’Israele è ormai una sola cosa con quella parte dell’antico Israele che ha riconosciuto il Messia. Esso è la “vera razza israelita” ... lo sviluppo di quel piccolo resto, “del più piccolo di tutti i popoli” che Jahvé aveva promesso di riunire dopo la dispersione e che ora si concentra tutto quanto in Gesù. La chiesa, che è il luogo del suo radunarsi, è sempre “l’Israele di Dio”.⁴⁰

Abbiamo così *descritto la saldatura tra la predicazione di Gesù e la sua continuazione nella Chiesa nel tempo post-pasquale*. La prima comunità cristiana si vive come la continuazione dell’evento di Gesù: Lui è l’evento che la fonda e da cui trae la sua origine e il suo senso.

⁴⁰ H. DE LUBAC, *Méditation sur l’église*, 1954 pp. 48-49; trad. it. *Meditazioni sulla Chiesa*, Milano, Jaca book, 1987, p. 33.

Capitolo terzo

DAL SORGERE DELLA COSCIENZA DI “ESSERE CHIESA DI DIO” AL SUSSEGUIRSI DI VARIE VISIONI DI CHIESA NELLA STORIA

Abbiamo descritto quello che Gesù ha iniziato con la sua missione di annunciare il Regno di Dio. L’ha compiuta sulla linea di continuità dell’antico Israele con l’intento di restaurare il popolo di Dio, dandole però una svolta. Ha immesso cioè in questo popolo la dimensione escatologica e definitiva: il Regno è giunto con la sua presenza e, con essa, egli manifesta la fedeltà di Dio al suo popolo, restaurandone l’antica alleanza e allargandola a tutte le creature. Gesù annuncia il Regno mostrando la tenerezza di Dio verso gli esclusi e i poveri. Egli stesso si lascia escludere e muore in croce, fuori le mura e abbandonato, per “attirare tutti a sé”. Predicando il Regno di Dio raduna attorno a sé un piccolo gruppo di discepoli che invia ad annunciare la venuta del Regno. A questo gruppo si manifesta risorto e scioglie tutte le loro paure. I discepoli allora possono riprendere in mano l’avventura umana vissuta con Gesù e, sotto l’azione dello Spirito Santo, possono comprendere quanto era loro accaduto in una ripresa memoriale, che diventa il criterio che dà forma alla loro vita di credenti vissuta in unità. Tutto questo, vissuto nella fluidità della vita, segna il nascere della Chiesa.

Tra Gesù e la Chiesa vi è dunque *un continuum*, che non va ricercato e interpretato in termini giuridico-istituzionali, ma *nei termini fluidi* di una realtà storica che si evolve *da un implicito ad un esplicito*. Questo dinamismo storico ed esperienziale di fede nell’elezione di Dio e nella carità reciproca, possiamo coglierlo nel primo scritto neotestamentario della Lettera ai Tessalonicesi:

¹ Paolo, Silvano e Timòteo alla Chiesa (*ekklesia*) dei Tessalonicesi che è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo: grazia a voi e pace! ² Ringraziamo sempre Dio per tutti voi, ricordandovi nelle nostre preghiere, continuamente ³ memori davanti a Dio e Padre nostro del vostro impegno nella fede, della vostra operosità nella carità e della vostra costante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo. ⁴ Noi ben sappiamo, fratelli *amati da Dio, che siete stati eletti da lui*. ⁵ Il nostro vangelo, infatti, non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e *con Spirito Santo* e con profonda convinzione, come ben sapete che siamo stati in mezzo a voi per il vostro bene (1 Tess 1, 1-5).

L’apostolo e i suoi collaboratori salutano l’*ekklesia*, che nella visione dell’apostolo si configura non come un’organizzazione sociale, fosse anche culturale o ministeriale, ma innanzitutto come *frutto di una elezione*, ovvero di una scelta e di una costituzione “in grazia”: è dall’amore di Dio che proviene la partecipazione all’*ekklesia*. Ecco sin dai suoi primordi la chiesa si autocomprende, prima di tutto, **a)** come *creatura di Dio*, sua opera concreta (“*fratelli amati da Dio ... eletti da lui*). Ma nello stesso tempo si vede in questa descrizione **b)** *l’intreccio dei legami* che la fede istituisce tra i “fratelli”: legami che sono il riflesso della “*communio Trinitatis*” che essi respirano nel loro essere “insieme” in forza della preghiera, della fede, della speranza e della carità (*preghiere ... nella fede, ... operosità nella carità ... costante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo*”).

Questa schematica ed essenziale comprensione della Chiesa delle origini costituisce una sorta di “matrice” storica e teologica in cui comprendere articolazioni successive: una sorta di nucleo, fissato nella freschezza di uno schizzo dal vivo, in cui riecheggia un’esperienza autentica e un fascino attuale.

Ciò che viene impresso nell'esperienza normativa della prima comunità credente sul mistero della Chiesa è dunque innanzitutto vita, dinamismo, presenza entusiasmante e motivante del Crocifisso Risorto e del suo Spirito.

1. IL NUCLEO ORIGINALE ED ORIGINANTE DELLA CHIESA

Per comprendere questo dinamismo sorgivo della coscienza di “essere chiesa” ci poniamo una domanda: qual è lo spartiacque tra l'esistenza e la non esistenza della Chiesa? Qual è il momento “sorgivo” del suo primo apparire sulla scena del mondo e in quel momento quali sono le componenti che si mostrano nel complesso ecclesiale? Il capitolo secondo degli Atti ci descrive con abbondanza di particolari ciò che accadde nel giorno di Pentecoste e come si sia costituita a Gerusalemme la prima comunità cristiana.

Al centro del discorso esplicativo di Pietro sta l'annuncio di un evento che è il principio di tutto ciò che accadde successivamente, e cioè l'annuncio che Gesù che è stato crocifisso ed ora è stato risuscitato da Dio e costituito per il popolo suo Messia e Signore. Qui si delinea la figura della Chiesa, la quale, prima di ogni elaborazione teorica, è semplicemente “un fatto”, visibile a livello di cronaca e della storia come *il ritrovarsi uniti fra loro di coloro che nel giorno di Pentecoste accolsero con fede l'annuncio degli apostoli che Gesù è risuscitato*.

Questo fatto però, osservabile nel suo involucro esterno da tutti e visibile a tutti, ha un suo nucleo interiore che appare solo *nell'autocoscienza dei suoi protagonisti di essere stati pervasi dall'irruzione dell'amore personale di Dio, lo Spirito Santo*, che crea in loro una comune convinzione di fede e li fonde in unità. Il nuovo raggruppamento sociale infatti che sta nascendo viene all'esistenza solo nella consapevolezza che i suoi membri hanno di “essere la Chiesa”, cioè una convocazione *divina* che si compie grazie ad un annuncio impossibile a dirsi e impossibile ad accogliersi senza il fuoco, il vento, il terremoto, senza il miracolo di capirsi in lingue diverse, cioè senza l'intervento forte e prodigioso di Dio (*cf* Cor 1, 12, 3: “nessuno può dire: “Gesù è Signore!, se non sotto l'azione dello Spirito Santo”).

Se questo evento dello Spirito non fosse accaduto la Chiesa non ci sarebbe stata. Non solo, ma se oggi questo modello non si riproducesse continuamente lungo la storia, la Chiesa non esisterebbe. E ogni volta in cui la Chiesa si mortifica in formule socio-politiche, svuotandosi di questo nucleo, decade; e per rinnovarsi deve riplasmarsi su questo paradigma.

Insomma *questo è il modello del continuo formarsi e riformarsi dell'evento della Chiesa*. Oggi come allora dove accade che qualcuno, da credente in Cristo, comunica ad altri la sua fede nella risurrezione di Gesù e quest'altro l'accoglie, condividendone la fede in Gesù suo Signore, a cui si affida intrecciandosi in una relazione di fraternità con altri fratelli: qui, fra i protagonisti di questo fenomeno comunicativo, accade la Chiesa.

L'allargarsi di una simile rete relazionale ci si disegna davanti come una autentica figura di Chiesa, anche se fino a che questo evento non produca tutti i suoi effetti (di carità, di speranza comune, di condivisione nella preghiera e nei sacramenti, di legame reciproco nell'unità e nella gerarchia ...) ne avremo solo un abbozzo. E tuttavia nessuno può negare che, se si danno anche solo due o tre persone legate fra di loro dalla comune partecipazione alla fede in Gesù crocifisso morto-risorto e Signore (*cf* Mt 18, 20), si ha l'abbozzo della Chiesa

del Signore, pur in assenza di tutti gli altri elementi che compongono la manifestazione completa della Chiesa. In tal caso siamo in presenza di un evento ecclesiale embrionale e ad una gemmazione autentica della Chiesa.

Mentre al contrario, se per ipotesi paradossale ci trovassimo davanti, sul piano empirico, a tutto l'apparato attraverso il quale normalmente la Chiesa realizza e manifesta la sua consistenza, *senza però questo semplice evento di alcune persone che si relazionano nella comunicazione della fede e così vivono in comunione tra loro, dovremmo dire che abbiamo davanti a noi "un apparato" di Chiesa, ma non la sua sostanza*. Dunque la prima e più semplice, ma fondamentale *forma ecclesiae*, è una figura elementare di aggregazione ecclesiale attorno alla fede nel Crocifisso Risorto, grazie all'azione unificante dello Spirito Santo.

2. GLI ORIENTAMENTI ECCLESIOLOGICI DEL NUOVO TESTAMENTO¹

Questo nucleo originario incandescente di Chiesa si svilupperà lentamente nella storia, ma esso dovrà sempre essere visto come "matrice" su cui le comunità di ogni epoca dovranno verificare la verità della loro identità.

La Chiesa dunque è prima di tutto un'esperienza vissuta dalle prime generazioni cristiane ancor prima che ne possedessero una coscienza riflessa e ragionata. Ad un certo momento la riflessione sull'esperienza ecclesiale comincia; e si trova già raccontata nei testi del Nuovo Testamento, dove per forza di cose rimane incipiente, frammentaria e occasionale.

Il nostro percorso ci porta ora ad analizzare i vari modi secondo cui si è sviluppato il percorso di auto-comprensione avvenuto nella chiesa delle origini. E per fare questo dobbiamo subito dire che, nel Nuovo Testamento, più che ad una "ecclesiologia sistematica", siamo di fronte a *orientamenti ecclesiologici*, che vanno prendendo figura e che diventano paradigmi di fede, entro i quali si coniugherà la comprensione globale della Chiesa di tutti i tempi.

1. Orientamento "attualizzante": una chiesa che sperimenta la propria unità nella celebrazione sacramentale dell'eucaristia, una chiesa dello Spirito, comunionale ed escatologica

a) I primi cristiani sperimentano la Chiesa vivendo in comunità, pregando insieme, operando nella carità e ritrovandosi per celebrare la Cena del Signore. Riflettendo su questa esperienza di comunità e sulle prime distorsioni che in essa avvengono Paolo, nelle Prima Lettera ai Corinti, è portato a cercare *il mistero che la rinnova e ne tiene vigile la fede nel pane eucaristico celebrato e convissuto*:

"Parlo come a persone intelligenti. Giudicate voi stessi quello che dico: 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? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane" (1 Cor 10, 15-17).

b) Questo corpo di Cristo, che è la comunità (1 Cor 1, 2), vive perché animata *dall'azione imprevedibile dello Spirito*, grazie al quale il credente può

¹ S. DIANICH, *Ecclesiologia*, in DTI II, 17 ss.

comprendere e proclamare nella fede: “Gesù è il Signore” (1 Cor 12, 3); dallo Spirito poi provengono i doni grazie ai quali ciascuno costruisce la chiesa (1 Cor, 4-14).

Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune: a uno infatti, per mezzo dello Spirito, viene dato il linguaggio di sapienza; a un altro invece, dallo stesso Spirito, il linguaggio di conoscenza; a uno, nello stesso Spirito, la fede; a un altro, nell'unico Spirito, il dono delle guarigioni; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di discernere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose le opera l'unico e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole. Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo. Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito.

L'insistenza sull'azione libera e gratuita dello Spirito è collegata in Paolo a tutta la polemica contro la mortificante posizione di coloro che volevano rinchiudere la novità cristiana entro le maglie antiche della Legge. Per questo motivo la Chiesa del primo epistolario paolino si presenta poco strutturata nelle sue articolazioni e piuttosto viene vista come un evento dello Spirito.

c) Assai vicina a questa prospettiva è anche la Prima Lettera di Giovanni. Qui a dominare è *l'autocomprensione di Chiesa come “comunione”*. Partecipare alla vita della Chiesa significa entrare in comunione con la prima esperienza dell'apostolo stesso, che ha fatto esperienza di Cristo, e attraverso di lui con l'umanità sensibile del Cristo:

“Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita - ² la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi -, ³ quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo” (1 Gv 1-4).

Da qui, dalla comunione in Dio, nasce la comunione tra fratelli, senza della quale si smentisce il mistero del Dio fatto carne:

“amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. *Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. ³In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui” (1 Gv 4, 7-9).

d) Nella prima comunità è anche forte la *tensione escatologica*. Paolo saluta la Chiesa di Corinto come l'assemblea di coloro che attendono la rivelazione di Gesù Cristo, pronti ad andare incontro al giorno del Signore (1 Cor 1, 7 ss). Questa tensione la si nota anche in quelle parti dei Sinottici dove si hanno i primi abbozzi di Chiesa, ove la missione è sentita nella sua provvisorietà escatologica, espressa in quell'andare senza bastone, senza denaro, senza due tuniche e in quel rapido scuotere la polvere di fronte a coloro che rifiutano il

Vangelo per non perdere tempo ed andare altrove dove ci sono altri pronti ad accoglierlo (Mt 6, 7-11; Lc 9, 1-6). Del resto i Dodici sono già prefigurati come i giudici escatologici dell'ultimo raduno delle tribù d'Israele (Mt 19, 28).

2. Orientamento “storicizzante”: una Chiesa storicamente radicata nell'evento di Cristo (Mt) e proiettata nella missione futura (Lc)

a) Nei testi neotestamentari pressante è il *ricorso all'evento fondatore* (“*il Cristo morto e risorto*”), che rappresenta il centro del kerigma ed è su di esso che la Chiesa ritrova e comprende se stessa. Proprio a questo evento, che fonda la Chiesa, Paolo riporta i “carismatici” che tendevano a prendere il sopravvento a Corinto, dicendo loro:

“Da voi, forse, è partita la Parola di Dio? O è giunta soltanto a voi? Chi ritiene di essere profeta o dotato di doni dello Spirito, deve riconoscere che quanto vi scrivo è comando (*entolè*: mandato, ordine) del Signore” (1 Cor 14, 36).

E subito dopo può dire:

“Vi proclamo poi, fratelli, il Vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi e dal quale siete salvati, se lo mantenete come ve l'ho annunciato. A meno che non abbiate creduto invano! A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, cioè *che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici*” (1 Cor 15, 1-4).

La preoccupazione di Paolo dunque è quella di collegare l'evento ecclesiale della comunità di Corinto alla sua radice storica, che è primariamente l'annuncio apostolico, e prima di esso, l'evento stesso della vita, morte e risurrezione di Gesù.

b) Questa preoccupazione è assai presente nel Vangelo di Matteo. Qui l'edificazione della Chiesa viene attribuita esplicitamente a Gesù nell'episodio di Cesarea di Filippo (Mt 16, 13-20); e nello stesso tempo alcuni elementi della disciplina della comunità, compreso il potere di “legare e sciogliere” (cioè di giudicare e definire le attività della Chiesa in rapporto al Regno) vengono legittimati riferendoli alle parole di Gesù (Mt 18, 15-18).

c) Se Matteo ancora la Chiesa alla prospettiva storica rivolta al passato, Luca pare voglia disegnarla soprattutto nella preoccupazione missionaria del futuro. Luca infatti orienta tutto il suo Vangelo verso Gerusalemme, ove si consuma l'evento pasquale del Cristo, e da qui riparte, con gli Atti degli Apostoli, mostrando l'espandersi della Chiesa fino ai confini della terra. Gli Atti degli Apostoli infatti sono impegnati a descrivere i primi passi della Chiesa, guidata dallo Spirito, e orientata alla costruzione di una comunità ben strutturata e capace di affrontare il futuro. Su questa linea Luca vede nella struttura collegiale dei Dodici il compito di testimoniare l'evento del Cristo pre-pasquale e del Risorto (At 1, 15-26):

“²¹Bisogna dunque che, tra coloro che sono stati con noi per tutto il tempo nel quale il Signore Gesù ha vissuto fra noi, cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di mezzo a noi assunto in cielo, uno divenga testimone, insieme a noi, della sua risurrezione” (At 1, 21-23).

Battesimo (At 2, 37-39), Eucaristia (*fractio panis*: At 2, 42), imposizione delle mani (ordinazione dei diaconi: At 6, 1-6) segnano lo sviluppo della Chiesa e della sua missione (At 13, 1-3). Il rapporto fra la tradizione giudaica e le nuove esigenze dei cristiani provenienti dal paganesimo viene regolamentata (Assemblea di Gerusalemme e soluzione della controversia sulla circoncisione: At 15, 5-29). La chiesa di Gerusalemme, accanto agli Apostoli, ha un suo presbiterio (“Paolo e Barnaba, giunti a Gerusalemme, furono ricevuti dalla Chiesa, dagli apostoli e dai presbiteri (anziani)”: At 15, 4). E il ministero dei “presbiteri” viene indicato come necessario a tutte le chiese (“Designarono quindi per loro in ogni Chiesa *alcuni presbiteri (anziani)* e, dopo avere pregato e digiunato, li affidarono al Signore, nel quale avevano creduto”: At 14, 23) perché esse non restino prive della guida pastorale quando gli apostoli verranno a mancare (“Da Mileto mandò a chiamare a Efeso i presbiteri (gli anziani) della Chiesa. Quando essi giunsero presso di lui, disse loro: ... Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha costituiti come custodi per essere pastori della Chiesa di Dio, che si è acquistata con il sangue del proprio Figlio”: At 20, 17. 28).

d) Questo modo di pensare alla Chiesa rivolto al suo futuro, radicata però al suo passato storico quale garanzia di verità del *kerigma*, è prevalente nelle *Lettere Pastorali*. In esse il senso del “deposito” e della “tradizione” rappresentano la preoccupazione dominante:

“Questo è l'ordine che ti do, figlio mio Timòteo, in accordo con le profezie già fatte su di te, perché, fondato su di esse, tu combatta la buona battaglia, conservando la fede e una buona coscienza. (1 Tm 1, 18-19).

“Se qualcuno insegna diversamente e non segue le sane parole del Signore nostro Gesù Cristo e la dottrina conforme alla vera religiosità, è accecato dall'orgoglio” (1 Tm 6, 3).

“Prendi come modello i sani insegnamenti che hai udito da me con la fede e l'amore, che sono in Cristo Gesù. Custodisci, mediante lo Spirito Santo che abita in noi, il bene prezioso che ti è stato affidato” (2 Tim 1, 13-14).

3. Orientamento universale, cosmico e misterico

a) Nelle Lettere agli Efesini e ai Colossesi troviamo un terzo orientamento. Un orientamento, che presiede alla formulazione della Chiesa con apertura universale. L'evento della comunità di fede fondata su Gesù Cristo, “pietra angolare”, per quanto piccola, modesta e sparsa sui territori più lontani della terra, in realtà si riconduce a un disegno unico di Dio ed è conglobata al destino di tutto l'universo.

Per Paolo lo svelarsi del disegno eterno sulla creazione consiste nel “riunire l'universo intero sotto un solo capo, il Cristo” (Ef 1, 10). Questo progetto salvifico fa del Cristo il centro, la forma perfetta o compimento (*πλήρωμα*), il destino dell'universo: Egli è nascostamente all'opera nella creazione; è “il primogenito di tutta la creazione, perché ... tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono” (Col 1, 15-17).

Ed ecco che questo testo - che presenta il Cristo in una posizione centrale dell'universo -, inaspettatamente introduce il riferimento alla Chiesa (“Egli è

anche *il capo del corpo, della Chiesa*": Col 1, 18). Questa legata a Cristo-capo ne costituisce il "corpo", cioè è la visibilità di Cristo nella storia degli uomini con una proiezione verso il destino futuro in unione con il suo "capo".

La Chiesa di Cristo non esiste senza il suo capo, né può vivere staccata da lui. Essa è vivente in lui, mentre il mondo creato, agitato dalla folla caotica e ribelle delle sue "potenze", attende di essere riunito sotto questo unico capo. Così la comunità cristiana è sempre "qualcosa *in più*" di quanto mostra all'esterno e al presente: essa anticipa già quello che dovrà essere tutta la creazione. Essa è il luogo dove già si può sperimentare il futuro che Dio ha preparato per la sua creazione. Essa è chiamata ad essere un abbozzo concreto ed sperimentabile ("segno/sacramento") di quello che è il disegno di Dio che si va facendo nella storia. Il disegno di una unificazione riconciliata in lui (ἀποκαταλλάξαι²) nella carità "rappacificando con il sangue della sua croce ... le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli" (Col 1, 20).

b) Questa visione ecclesiologica di tipo universale-misterica la ritroviamo nell'Apocalisse, dove il nuovo Israele (144.000 mila: numero simbolico di 12 x 12 x 1000: Ap 7, 4) è "la folla immensa che nessuno può contare, di tutte le nazioni, tribù, popoli e lingue (Ap 7, 9) e dove al centro della grande battaglia della storia sta la donna partoriente, immagine della Chiesa, insidiata dal dragone, ma sicura della vittoria finale (Ap 12).

3. IL MOVIMENTO STORICO DEL COSTITUIRSI DELLA CHIESA

Dalla risultanza delle testimonianze neotestamentarie, la chiesa è una realtà viva formata da persone e da piccole comunità, che si evolve nel tempo e sulla base delle circostanze della storia; e, di sviluppo in sviluppo, assume sempre nuova consapevolezza di se stessa e del mistero che porta in sé.

Si tratta pertanto di prendere atto che la Chiesa non è una realtà statica già confezionata una volta per sempre, ma segue una linea di sviluppo nella quale - alla luce della fede - vi è una progressione che ne rivela la duplice natura di avere in sé una natura misterica e soprannaturale, ma di muoversi nel mondo del finito, del limite e della storia. Per illustrare questa autocoscienza della Chiesa, mi riferisco a una lettera al figlio, in cui Michael Tolkien esprime l'evolversi della tradizione della Chiesa cattolica nel tentativo di motivarne il valore nel contesto protestante inglese, di matrice anglicana in termini, che sono utili per raffigurarci la fluidità degli eventi storici che accadevano nella Chiesa primitiva e la conducevano:

"I protestanti - scrive - cercano nel passato l' "origine" e il rapporto diretto che, naturalmente, benché presenti degli aspetti positivi o per lo meno comprensibili, è una ricerca inutile [...] La "chiesa" non è stata concepita da Nostro Signore perché restasse statica o rimanesse in uno stato di eterna fanciullezza; ma *perché fosse un organismo vivente* (come una pianta), che si sviluppa e cambia all'esterno in seguito all'interazione fra la vita divina tramandatale e la storia o le particolari circostanze del mondo in cui si trova. Non c'è alcuna somiglianza tra il seme di

² ἀποκαταλλάξαι è una parola pluri-composta composta da 1. ἀπό che indica allontanamento, separazione, distanziato da ...; 2. κατά indica movimento dall'alto verso il basso, cioè il piegarsi verso ...; 3. ἄλλον che significa altro; 4. ἄγω condurre. In sintesi indica il movimento di ripiegarsi verso ciò che è altro, lontano, per unirsi a lui. Per cui la traduzione nel suo senso originario è di rimettere l'altro in circolo, in comunione, in concilio: ovvero "riconciliare".

senape e l'albero quando è completamente cresciuto. Per quelli che vivono all'epoca della sua piena crescita è l'albero che conta, perché la storia di una cosa viva fa parte della vita e la storia di una cosa divina è sacra. I saggi sanno che *tutto è cominciato dal seme, ma è inutile cercare di riportarlo alla luce scavando*, perché quel seme non esiste più e le sue virtù e i suoi poteri ora sono passati all'albero. Molto bene: le autorità, i custodi dell'albero devono seguirlo, in base alla saggezza che posseggono, potarlo, curare le sue malattie, togliere i parassiti e così via (con trepidazione, consapevoli di quanto poco sanno della sua crescita!). *Ma faranno certamente dei danni, se sono ossessionati dal desiderio di tornare indietro al seme o anche alla prima giovinezza della pianta quando era (come pensano loro) bella e incontaminata dal male*".³

Con il suggerimento di questa cautela di fronte al movimento delle origini possiamo muoverci al suo interno ricercando lo stato di auto-rappresentazione che la Chiesa al suo entrare nella storia degli uomini fa di se stessa attraverso i suoi scritti canonici. L'intento è di trovare quali siano *i parametri entro i quali la chiesa neotestamentaria si è pensata e si è interpretata nella storia*. Individuati questi parametri, alla luce della fede, essi diventano il suggerimento normativo per la Chiesa di tutti i tempi, in quanto la figura che appare dai testi neotestamentari è la chiesa del "canone" delle Scritture.

1. Dalle comunità cristiane alla "Chiesa"

Il movimento di discepolato che ha preso vita dalla sequela di Gesù non ebbe all'inizio una denominazione precisa, né Gesù gliela diede. Esso si propagò dapprima in ambito giudaico, e poco dopo assai più in ambito greco-romano, generando varie comunità di credenti in Cristo. Di questo proliferare del movimento di Gesù abbiamo la prima documentazione nelle Lettere proto-paoline "che rappresentano qualcosa di assolutamente originale nell'antichità, ... perché, dei pur numerosi carteggi greco-romani che sono giunti a noi, nessuno si indirizza a delle "comunità" di persone, ma solo a familiari o ad autorità".⁴

Nelle sue lettere Paolo parla di "chiese della Giudea" al plurale (Gal 1, 22; 1 Tess 2, 14) - compresa quella di Gerusalemme (Gal 1, 8; 2, 1-10) - ben anteriori a quelle sorte in ambiente greco-romano e dunque preesistenti in Giudea. Nel suo carteggio vi sono altre numerose menzioni generiche di chiese al plurale (1 Cor 7, 17; 2 Cor 8, 18; 11, 28) o menzioni particolari come "le chiese dell'Asia" (1 Cor 16, 19); "le chiese della Macedonia" (2 Cor 8, 1), "tutte le chiese dei gentili" (Rom 16, 4), "tutte le chiese di Cristo" (Rom 16, 16). Tutto ciò presuppone una fitta rete di comunità, che celebrano comunitariamente la "Cena del Signore" (1 Cor 11, 20) e, di queste comunità, Paolo conierà l'originalissima definizione unitaria, dicendo che sono il "Corpo di Cristo" (1 Cor 12, 27).

Queste Lettere dunque ci presentano vari gruppi di comunità esistenti già all'inizio degli anni 50 del I secolo (una ventina d'anni dopo gli eventi del Cristo) e per di più già sparsi in città di varie regioni del Mediterraneo. E se esistono in quegli anni significa che la loro gestazione avvenne negli anni precedenti; e non solo per opera degli apostoli o dei loro discepoli come Paolo,

³ J.R.R.TOLKIEN, *La realtà in trasparenza. Lettere*, a cura di H. CARPENTER E CH. TOLKIEN, Bompiani, Milano, 2001, pag.442.

⁴ R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Carocci, Roma, 2011, p. 15. Sull'origine della chiesa, sulla sua progressiva strutturazione e sull'autocoscienza ecclesiale nel primo secolo: G. BARBAGLIO, *Rassegna di studi di storia sociale e di sociologia sulle origini cristiane*, in *Rivista Biblica* 1988, pp. 377-410; 495-520. J. GNILKA, *I primi cristiani. Origini e inizio della chiesa*, Paideia, Brescia 2000; AA. VVV. *Le origini del cristianesimo* (a cura di R. Penna), Carocci, Roma, 2014.

Pietro o Timoteo, ma anche per la testimonianza di molti cristiani anonimi. Ora il termine con il quale si denominano questi raggruppamenti di credenti è *ekklesia*.

2. L'uso del termine *ekklesia* per designare la “Chiesa”

1. “A livello storico-documentaristico il vocabolo *ekklesia* fa la sua prima comparsa in 1 Tess 1, 1 (non nel racconto della Pentecoste di At 2, dove la chiesa è già un *theologoumenon*, cioè un'interpretazione teologica). Qui Paolo invece si rivolge testualmente “alla chiesa dei Tessalonicesi”. Questo uso “in termini personalistici” di esprimersi (non “topografico”) è praticamente unico nelle sue lettere, poiché di norma egli parla di un'*ekklesia* che si trova in un determinato luogo”.⁵ E' originale il fatto che i primi cristiani abbiano scelto questo termine *ekklesia* per designare il proprio gruppo *in quanto associazione religiosa*, poiché questa semantica in ambito greco-pagano non è mai attestata.

Che Paolo si serva di questo vocabolo (44 volte) sorprende 1) sia perché Paolo (come anche gli altri scrittori) evita di utilizzare altri vocaboli che pure erano disponibili sul piano del lessico “societario” dell'epoca, per non confondere l'idea di Chiesa con un qualche raggruppamento sociale o politico; 2) sia perché il senso specifico di *ekklesia* appartiene al lessico dell'ordinamento politico greco per designare *l'assemblea dei liberi cittadini radunata a fini legislativi, non cultuali*. Per contro però va osservato che i LXX si erano serviti di questo vocabolo in senso religioso (96 volte), per tradurre l'ebraico *qahal*, con cui si indicava appunto l'assemblea *culturale* del popolo di Israele.

Di conseguenza è probabile che il vocabolo venga usato con entrambe queste valenze semantiche per sottolineare, da una parte, che le adunanze cristiane avevano un retroterra religioso che poggiava sulla storia di Israele dell'AT, ma dall'altra che *avevano anche un carattere pubblico di fronte al mondo greco-romano, non paragonabile al privatismo di un'associazione misterica*.⁶

2. Vi è poi nella letteratura proto-paolina un sintagma caratteristico, con cui si designano le comunità cristiane: esse sono la “chiesa di Dio - *ekklesia tou Theou*” (1 Cor 10, 32; 11, 16. 22; 15, 19; 2 Cor 1, 1; Gal 1, 13; 1 Tess 2, 14; 2 Tess 1, 19). Fuori della letteratura paolina questo sintagma si trova solo in At 20, 28. Ed ugualmente nella Bibbia greca dei LXX l'unione di queste due parole (Chiesa-Dio) si trova una sola volta. Dunque l'espressione è una creazione originale di Paolo. Con essa si allude alla *qualità teologica della comunità cristiana*, in quanto è “di Dio”, viene da Dio, è costituita da Dio. Quindi la comunità cristiana si differenzia da un semplice gruppo sociologico. Quando Paolo entra in scena, il dato “chiesa” esisteva già, essendo sorta ben prima di lui. Infatti erano proprio i gruppi post-pasquali di credenti in Cristo che si trovavano in Siria l'obiettivo della sua persecuzione: ed egli riconosce esplicitamente per tre volte di avere “perseguitato la chiesa di Dio” (1 Cor 15, ; Gal 1, 13; Fil 3, 6).

Dunque, nel primo linguaggio dell'apostolo, il termine *ekklesia* pur non avendo ancora un valore generalizzato per indicare la chiesa universale, indica già la *natura teologica dei credenti*. E' soltanto con il complesso letterario delle *lettere deutero-paoline ai Colossesi e agli Efesini* che il fenomeno di *irradiazione del movimento cristiano assume stabilmente il senso globale e*

⁵ R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Carocci, Roma, 2011, p. 24.

⁶ H. SCHLIER, *L'apostolo e la sua comunità*, Paideia, Brescia 1976, p. 20.

⁷ R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Carocci, Roma, 2011, p. 25.

universale di “Chiesa” come “corpo di Cristo” o suo “pleroma/pienezza” (Col 1, 18. 24; Ef 1, 22; 3, 10; 5, 23-32: “Cristo amò la chiesa e diede se stesso per lei ...). Ed è sintomatico che negli Atti degli Apostoli, composti al tempo di queste stesse lettere, la tradizione manoscritta attesti la doppia lettura (al singolare e al plurale) in 9, 31: “Tutta la chiesa/tutte le chiese per l’intera Giudea, e Galilea e Samaria...”.

3. In conclusione per Paolo il primo senso di *ekklesia* è quello della singola comunità locale, sia che il termine unificante sia il luogo (di una città: *Cencre* Rom 16, 1; *Corinto*: 1 Cor 1, 2; *Tessalonica* 1 Tess 1, 1; o di una regione *Galazia*: Gal 1, 2; 1 Cor 16, 1; *l’Asia*: 1 Cor 16, 19; *la Macedonia*: 2 Cor 8, 1; *la Giudea*: Gal 1, 22), oppure un insieme di persone come una riunione che si tiene in una singola casa (di Prisca e Aquila a Roma: Rom 16, 5; a Efeso: 1 Cor 16, 9). Ma accanto a questo significato di matrice sociologica dominante, il senso di *ekklesia* tende a dilatarsi in termini teologici. Questo *originario passaggio dalle “chiese” alla “Chiesa”* ci introduce a rileggere i testi del Nuovo Testamento alla luce della visione di Chiesa che in esso è operante.

3. La tematizzazione della Chiesa nel Nuovo Testamento *

Come già abbiamo osservato, va ribadito che la testimonianza scritta del Nuovo Testamento sulla Chiesa *non ne offre una presentazione sistematica* a causa del carattere frammentario e degli interessi molto diversi degli scritti neotestamentari. Tuttavia, in essi è all’opera una coscienza ecclesiale che talora traspare in maniera embrionale e in abbozzi variamente elaborati.

1. Alla sua sorgente - come abbiamo accennato - sta un “evento originario fondatore”, che possiamo riassumere in tre elementi:

- la predicazione di Gesù e la chiamata dei discepoli con l’elezione dei Dodici;
- la vicenda della morte di Gesù, la sua risurrezione ed il suo manifestarsi vivo ai discepoli radunati dopo la loro fuga da Gerusalemme;
- infine, la ricomprensione memoriale dell’accaduto attraverso la mediazione dello Spirito Santo e la sua trasmissione nello sviluppo della storia.

2. Tutto ciò è accaduto sullo sfondo della fede di Israele: i primi discepoli di Gesù e gli apostoli hanno letto questi eventi singolari, di cui erano stati protagonisti o di cui avevano accolto la testimonianza, all’interno della fede di Israele, che attendeva il riunirsi escatologico delle dodici tribù in un popolo rinnovato. Non solo non potevano fare altrimenti, poiché questo *era l’unico criterio ermeneutico di cui erano in possesso per comprendere le vicende che avevano vissuto con Gesù*, ma la loro stessa testimonianza ricorda - come

* Su questo tema ci sono due testi fondamentali: il monumentale MAURICE GOGUEL, *Jésus et les origines du christianisme. L’Eglise primitive*, Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque historique), pp. 632 (recensito da PH. H. MENOUD in *Revue de théologie et de philosophie*, 37 (1949) 35-38: “Ce volume restera longtemps la synthèse classique sur les premiers temps de l’Eglise. Cette œuvre magistrale s’impose à l’attention et à l’admiration du lecteur par sa grande simplicité de lignes, la richesse des matériaux mis en œuvre, la sûreté du jugement, la profondeur des vues historiques et théologiques. ... Il sera pour les spécialistes un instrument de travail des plus précieux, une véritable mine qu’ils exploiteront avec une grande reconnaissance); e J.L. LEUBA, *L’institution et l’événement. Les deux modes de l’œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1930 (recensito in *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1950) 376-378). Per una loro interpretazione critica: cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma, 1971, pp. 172-174.

abbiamo visto nel secondo capitolo - che Gesù stesso ha posto la sua predicazione sulla linea evolutiva dell'annuncio veterotestamentario.

3. E' in questa cornice che si sono formate le comunità cristiane che pian piano si scopriranno diverse da quelle che erano le assemblee aggregative del popolo di Israele. A un certo punto si ritroveranno distaccate dalla radice su cui erano spuntate. *Il processo di differenziazione del cristianesimo dall'ebraismo è stato un fattore di grande complessità per la nascente coscienza ecclesiale e l'acquisizione della propria identità da parte della chiesa: esso è avvenuto nell'arco di tempo di circa un cinquantennio.*

4. Cerchiamo allora di cogliere alcuni segmenti di questa autocoscienza quale traspare dai testi del Nuovo Testamento. Il metodo che ora seguiremo non sarà prima di tutto storico-documentaristico, ma "teologico", cioè cercheremo di vedere attraverso quali paradigmi teologici la comunità cristiana legge se stessa e si auto-comprende.

4. LA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA APPLICA A SÉ LA STRUTTURA DI POPOLO DI DIO

Riprendiamo un elemento già descritto, che costituisce il passaggio dalla predicazione di Gesù che intende restaurare il popolo di Israele e la Chiesa nascente che si considera come la vera discendenza dell'Israele antico. Infatti la Chiesa primitiva, che si riflette nei documenti di san Paolo, si attribuisce la realtà, il modo di essere, la struttura particolare di popolo di Dio.

Riportiamo alcuni esempi dalle lettere ai Tessalonicesi, ai Galati, ai Corinzi, ai Romani, agli Ebrei (lettera che ha, nella nozione di popolo di Dio, una delle sue note caratteristiche), da cui si ricava appunto come la Chiesa delle origini abbia la *coscienza di essere il popolo di Dio che si è realizzato nella storia.*

a. Nella Prima lettera ai Tessalonicesi (il più antico documento cristiano) i cristiani della comunità di Salonico sono chiamati: "imitatori delle Chiese di Dio in Cristo Gesù, che sono nella Giudea" (1 Tess 2, 14). Si parla di *ekklesiài tou Theou* (chiese di Dio). Ora questa adunanza convocata da Dio è il popolo di Dio. Non vi sono vari popoli di Dio: ce n'è uno solo che nasce da una "scelta" di Dio: "Conosciamo bene, o fratelli, amati da Dio, che voi *siete stati eletti da lui*" (1 Ts 1, 4).⁹

La nozione chiave che rivela il sorgere del nuovo popolo di Dio è quella di "elezione" (ἐκλογή). Come per l'AT il popolo di Dio è nato dalla elezione in Abramo, così la comunità di Tessalonica si costituisce per la convocazione e la potenza dello Spirito Santo, per scelta di Dio. E' proprio la scelta, *l'elezione di Dio, l'elemento essenziale, costitutivo che conferisce ad un popolo la sua determinazione di essere popolo di Dio;* e per san Paolo, non vi sono dubbi a

⁹ 1 Ts 1, 4-8: "*Sappiamo bene, fratelli amati da Dio, che siete stati scelti da lui.* Il nostro Vangelo, infatti, non si diffuse fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con la potenza dello Spirito Santo e con profonda convinzione: ben sapete come ci siamo comportati in mezzo a voi per il vostro bene. 'E voi avete seguito il nostro esempio e quello del Signore, avendo accolto la Parola in mezzo a grandi prove, con la gioia dello Spirito Santo, così da diventare modello per tutti i credenti della Macedonia e dell'Acaia. Infatti per mezzo vostro la parola del Signore risuona non soltanto in Macedonia e in Acaia, ma la vostra fede in Dio si è diffusa dappertutto, tanto che non abbiamo bisogno di parlarne".

questo riguardo, *non vi sono più popoli di Dio, ve n'è uno solo: e questo popolo si sta manifestando nella comunità credente di Tessalonica*. Manifestamente per san Paolo vi è nesso necessario fra “scelta/elezione” di Dio e “struttura” di essere popolo di Dio.

b. Nella lettera ai Galati (Gal 4, 22 ss), Paolo senza utilizzare il termine “popolo di Dio” in realtà crea un’antitesi tra il popolo nato da Agar, la schiava, (il popolo antico di Israele, nato sotto la Legge) e il popolo discendenza della donna libera, Sara. Ai Galati allora può dire: “Voi, fratelli, siete figli della promessa, come Isacco. E come allora, quello nato secondo la carne, perseguitava quello nato secondo lo spirito, così anche al presente. Ma che dice la Scrittura? Manda via l’ancella e suo figlio, perché il figlio dell’ancella non deve essere erede col figlio della libera”. Per Paolo *i Galati devono dunque fare un passaggio dall’antico al nuovo popolo, che è fondato sulla fede*: “Convincetevi dunque: figli di Abramo [cioè membri del popolo di Dio] sono coloro che provengono dalla fede” (Gal 3, 7). *Il popolo di Dio non si forma per generazione, mediante criteri di sangue* (appartenenza per etnia), *ma per fede*, per adesione a quel “Gesù crocifisso che è stato rappresentato al vivo” davanti agli occhi dei Galati (Gal 3, 1).

c. Queste due osservazioni di Paolo alle prime comunità cristiane riflettono la situazione storica di queste comunità che sono *oscillanti tra l’appartenenza alla salvezza dell’antico popolo di Israele e quella al nuovo* che si va costruendo con la loro comunità. La tentazione di rigirarsi indietro è propria di queste comunità nascenti. Paolo le mette in guardia e mostra loro che se la salvezza sta nella Legge “Cristo è morto invano” (Gal 2, 21). Questa comunità deve prendere consapevolezza che, *sullo stesso ceppo (l’antico Israele) sta avvenendo una nuova gemmazione*: sull’ulivo scelto da Dio è stato innestato un nuovo ramo di ulivo selvatico, il popolo pagano (Rom 11, 11 ss). E se questo ulivo innestato vuole vivere, deve restare attaccato al ceppo e lasciarsi irrorare dalla linfa che le dà vita, la fede in Gesù. *Ciò che dunque nasce dalla fede in Gesù è il nuovo popolo di Dio*. Per Paolo il “passo falso” di Israele rientra in un imperscrutabile e inaccessibile (Rom 11, 33) piano divino che si rivolge a tutti gli uomini e a tutta la storia: *Israele cade, un altro Israele sorge. Non perché il primo Israele sia abbandonato, ma perché venga un giorno ricompreso con il secondo Israele nella nuova realtà della Chiesa*: “... e se il loro falso passo ha procurato la ricchezza a tutti, se la loro diminuzione ha fatto la ricchezza dei pagani, che cosa non farà loro la totalità [cioè l’ammissione della totalità degli Israeliti nell’evento finale della redenzione?” (Rom. 11,12).

d. La comunità cristiana allora, sulla base scritturistica dell’AT, può essere detta esplicitamente da Paolo “popolo di Dio” (2 Cor 6, 16): “Ecco noi siamo 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” (cit. Lev 26, 11 e Ez 37, 27). Siamo di fronte ad una applicazione di Paolo della nozione di popolo di Dio, non più al popolo ebraico, ma alla nuova comunità di credenti.

e. Questa comprensione della chiesa come continuazione del popolo di Dio dell’antico Israele, oltre a questa prima documentazione scritta del Nuovo

testamento, è una linea continua che risuona anche negli scritti più tardivi e rappresenta una chiave interpretativa di tutto il Nuovo Testamento.

- Se ne può citare come esempio la lettera agli Ebrei che ruota in continuità intorno al tema “popolo di Dio” che si realizza nella Chiesa. L’autore di questa lettera concepisce la storia della salvezza come un *continuum* (Eb 1, 1-2),¹⁰ a partire dal tempo dei patriarchi e delle promesse (Eb 6, 13); poi il tempo della Legge, che è ombra delle cose future (Eb 10, 1), fino all’era escatologica, l’oggi (Eb 4, 7: “Dio ha fissato di nuovo un giorno, oggi, dicendo mediante Davide, dopo tanto tempo: Oggi, se udite la sua voce, non indurite i vostri cuori!”), riassunto dal Cristo (Eb 13,8: “Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e per sempre!”).

Questa storia di Israele Paolo la paragona a “un terra una volta imbevuta da abbondante pioggia che ha prodotto erbe utili a chi l’ha coltivata, perché ripiena della benedizione di Dio; ma poi ha prodotto pruni e spine e perciò sarà arsa dal fuoco” (Eb 6, 7-8).

Al centro di questo progetto descrittivo della storia c’è la citazione Ger 31, 31-34, nella quale si descrive l’avverarsi della nuova alleanza che suscita *un nuovo popolo e avrà come caratteristica di “conoscere” cioè di realizzare dall’intimo una relazione d’amore con Dio*: “E’ questa l’alleanza che stringerò con il popolo di Israele ...: Imprimerò le mie leggi nella loro mente e le scriverò sui loro cuori e sarò Dio per loro ed essi saranno popolo per me” (Eb 8, 10).

- Ed ugualmente il discorso di Giacomo a chiusura dell’assemblea di Gerusalemme: “Simone ha narrato come Dio sin dal principio abbia disposto di *sceglersi fra i gentili un popolo* che portasse il suo nome” (At 15, 14). Ricordiamoci che siamo di fronte agli Ebrei per i quali fino a trenta anni prima era *incredibile che Dio potesse compiere una elezione di altre genti analogo a quello compiuto nella elezione di Israele*.

f. Ricordiamo, da ultimo, il passo della prima lettera di Pietro, la cui caratteristica è di essere un riassunto della teologia cristiana dell’epoca apostolica, in cui appunto l’autore riconosce che *i credenti in Cristo sono subentrati al popolo dell’antica alleanza, mentre questa - per non aver creduto in Cristo - è diventata pietra d’inciampo*:

“Avvicinandovi a lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo ... Si legge nella Scrittura: *Ecco, io pongo in Sion una pietra d’angolo, scelta, preziosa [Gesù Cristo],... Onore dunque a voi che credete; ma per quelli che non credono [giudei] la pietra che i costruttori hanno scartato è diventata ... sasso d’inciampo. Essi v’inciampano perché non obbediscono alla Parola. A questo erano destinati. Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa* (“santo” non ha il significato morale che il termine oggi ha assunto, ma di appartenente al Dio dell’Alleanza), *popolo che Dio [la Chiesa] si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa. Un tempo voi eravate non-popolo, ora invece siete popolo di Dio”* (1 Pt 2, 4-10).

¹⁰ Eb 1 1-2: “Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo”.

g. In queste citazioni neotestamentarie certamente frammentarie, ma estremamente significative, *si nasconde una coscienza unitaria della Chiesa*. Questa coscienza si sviluppa intorno ad alcune dinamiche che con ordine possiamo descrivere in queste riflessioni.

- La prima è che, in forza dell'esperienza della risurrezione di Cristo, i primi cristiani acquisiscono la consapevolezza che *in Cristo si è compiuto il fatto determinante della storia, l'eschaton*, poiché in lui si sono realizzate e compiute le promesse fra cui, la più importante, è la costituzione della nuova comunità escatologica che realizza il Regno di Dio.

- La seconda riflessione è che l'operazione che la prima comunità ha compiuto di *attribuire a sé la struttura di popolo di Dio fu un atto straordinario di coraggio di fronte al giudaismo del tempo, che si sentiva vincitore per aver eliminato Gesù di Nazareth*. Fu un atto rivoluzionario, che difficilmente e in così breve tempo avrebbe potuto realizzarsi, per via unicamente storica, se non ci fosse stata un'energia soprannaturale, quella dello Spirito Santo, a cui tutta la letteratura neotestamentaria rimanda. Questa prima comunità *si sente pervasa dalla certezza dell'elezione di Dio*: dunque di una promessa che attraversa tutta la storia di Israele e che ora è arrivata a pienezza compendosi nelle singole comunità particolari che venivano alla fede in Gesù.

- La terza riflessione riguarda *la separazione delle due comunità*. La separazione dal giudaismo avviene lentamente, non di colpo. Inizialmente i primi cristiani, i giudeo-cristiani, vivono all'interno della comunità giudaica, si riuniscono al tempio (At 2, 46); pagano probabilmente le imposte al tempio stesso (i biblisti lo deducono da Matteo 17, 24-27); restano sottomessi alla Legge e alle osservanze rituali. Poi lo strappo inizia a prodursi quando nascono le prime comunità cristiane extra-palestinesi grazie alla predicazione paolina. I primi cristiani, insomma, si colgono dapprima come il vero Israele, e man mano cioè che aumenterà *la coscienza della differenza*, tale concezione si tradurrà anche all'esterno. Questa consapevolezza della loro propria identità (e quindi differenza dall'antico popolo di Israele) è basata su alcune certezze: 1) consapevolezza che Cristo è *l'eschaton*; 2) la pratica del battesimo nel nome del Cristo e non più solo un battesimo di purificazione; 3) la cena eucaristica; 4) il governo autonomo della comunità sotto la guida degli apostoli; 5) e infine la *koinonia* (cf At 2,42 e 4,31-36).

- Infine, tale *processo di differenziazione* verrà accelerato e concluso da due fatti: 1) le comunità paoline si sottraggono ai riti della Legge (in particolare la circoncisione) e prendono coscienza del carattere universale del messaggio di Cristo; 2) e, secondo evento, avviene la distruzione di Gerusalemme (70 d.C.) e, quindi, la cessazione del culto nel tempio, che sarà definitivo con la seconda distruzione in seguito alla rivolta di Bar Kokba nel 134-136 d. C. La conseguente cessazione totale del culto nel tempio farà sì che i due popoli si differenzino ormai per sempre geograficamente e storicamente, passando in pochi decenni da una Chiesa che è costituita prevalentemente da giudei-convertiti ad una Chiesa costituita in maggioranza da pagani-cristiani.

- Un'ultima osservazione teologicamente importante. Il nuovo popolo escatologico, che prende coscienza di sé, si dichiara tale e lentamente si separa,

contrapponendosi all'antico. Però, *mentre questo processo di separazione avviene, il nuovo popolo di Dio non toglie al vecchio la sua denominazione di "popolo di Dio"*. Gliela lascia, senza rivendicare per sé l'esclusiva del nome e della realtà che il nome indica. In altri termini, siccome sa che la scelta di Dio è irrevocabile, *la Chiesa si dichiara vero e nuovo popolo di Dio senza però dichiarare che Israele cessa di essere l'Israele di Dio*, di essere popolo che Dio si è scelto per l'alleanza (cf Lettera ai Romani ¹¹). Viene così a porsi il problema dei rapporti del popolo di Dio che viene sostituito da un altro popolo di Dio e tuttavia non cessa di esserlo, benché in modo diverso, teso, contraddittorio, rispetto al passato. Da questa contrapposizione è nata l'idea dell'antisemitismo che si è annidata e sviluppata lungo i secoli nella storia cristiana. Va detto per la verità che il gioco delle persecuzioni non è incominciato da parte cristiana. L'Israele storico e le sue sinagoghe gli hanno dato l'avvio. E bisogna anche riconoscere che, prima di un antisemitismo cristiano esisteva un antisemitismo ellenistico e romano determinato dall'intransigente rifiuto del popolo ebraico di ogni forma di culto alle istituzioni umane, quali l'impero, che è passato per via culturale anche nel popolo cristiano. Però, fatte queste due riserve dobbiamo riconoscere che la storia cristiana, se non ha generato l'antisemitismo, lo ha però adottato e generalizzato. La soluzione di questo rapporto tra cristianesimo ed ebraismo è stato definito solo con il Concilio Vaticano II nel documento *Nostra aetate* (28 ottobre 1965).¹²

¹¹ La scelta di Israele da parte di Dio - spiega san Paolo - è irrevocabile, definitiva. Purtroppo però Israele non ha riconosciuto il momento in cui è stato visitato, l'avvenimento escatologico in Cristo, ed ha compiuto un passo falso. "Provo una grande tristezza - dice san Paolo - ed un dolore continuo nel cuore; mi augurerei di essere io stesso separato da Cristo per i miei fratelli, quelli della mia razza secondo la carne, essi che sono Israeliti ai quali appartiene (ancora, dunque) l'adozione a figli, la gloria, l'alleanza, la promessa" (Rom 9, 2). Il passo falso consiste nell'essere rimasti attaccati ad un regime di esistenza, che era stato previsto come passeggero, come provvisorio, il regime della Legge e della giustificazione attraverso la legge (quindi attraverso l'uomo che la osserva) e nel non aver accettato di entrare in un altro regime, quello della grazia, attraverso la fede in Gesù Cristo (quindi non attraverso l'uomo). Il passo falso non sopprime l'elezione di Israele, la fa apparire solo diversamente: Israele resta l'olivastro su cui tutti i nuovi rami del popolo di Dio escatologico sono innestati al posto di molti vecchi rami che sono stati provvisoriamente tagliati (vedi Rom. 11, 16 ss. l'invito al nuovo popolo a non inorgogliersi: "se alcuni rami sono stati tagliati mentre tu sei stato innestato al loro posto per beneficiare della linfa dell'ulivo, tu per questo non ti vanterai a loro spese..."). Anzi, Paolo (Rom 11, 11 ss) fa apparire che l'errore di Israele rientra in un "abissale" piano divino che si rivolge a tutti gli uomini ed a tutta la storia: Israele cade, un altro Israele sorge, non perché il primo Israele sia abbandonato, ma perché attraverso di lui possa venire inserito nella salvezza, inglobandolo in sé, anche i pagani: "e se il loro falso passo ha procurato la ricchezza a tutti, se la loro diminuzione ha fatto la ricchezza dei pagani, che cosa non farà loro la totalità (quando entrambi riconosceranno l'eschaton in Cristo)?" (Rom. 11,12).

¹² "Come attesta la Scrittura, Gerusalemme non ha conosciuto il tempo in cui è stata visitata; gli Ebrei in gran parte non hanno accettato il Vangelo, ed anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione. Tuttavia secondo l'Apostolo, gli Ebrei, in grazia dei padri, *rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui vocazione sono senza pentimento*. Con i profeti e con lo stesso Apostolo, la Chiesa attende il giorno, che solo Dio conosce, in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e « lo serviranno sotto uno stesso giogo » (Sof 3,9). Essendo perciò tanto grande il patrimonio spirituale comune a cristiani e ad ebrei, questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la *mutua conoscenza e stima*, che si ottengono soprattutto con gli studi biblici e teologici e con un fraterno dialogo. E se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per *la morte di Cristo*, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione, *non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli Ebrei del nostro tempo*. E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli Ebrei tuttavia *non devono essere presentati come rigettati da Dio, né come maledetti*, quasi che ciò scaturisse dalla Scrittura. Curino pertanto tutti che nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio non si insegni alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello Spirito di Cristo. La Chiesa inoltre, che *esecra tutte le persecuzioni* contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli Ebrei, e spinta non da motivi politici, ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, *le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli Ebrei in ogni tempo e da chiunque*. In realtà il Cristo, come la Chiesa ha sempre sostenuto e sostiene, in virtù del suo immenso amore, si è volontariamente sottomesso alla sua passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini e affinché tutti gli uomini conseguano la salvezza. Il dovere della

5. LA COMUNITÀ CRISTIANA DESCRIVE SE STESSA NEL VANGELO DI GIOVANNI ¹³

Chiaramente tutto il Nuovo Testamento ha come sottofondo la Chiesa, poiché esso nasce *dalla* Chiesa, e quindi i suoi testi la esprimono e la interpretano. Considereremo ora alcune visioni della Chiesa come interpretazioni “canoniche” del Nuovo Testamento che fanno da guida per leggere e interpretare la Chiesa secondo la fede apostolica; e precisamente la lettura giovannea, quella degli Atti degli Apostoli e quella delle Lettere deutero-paoline, in particolare la Lettera agli Efesini.

Nel Vangelo giovanneo la Chiesa costituisce l’ordito di fondo che viene in evidenza ogni volta che racconta il rapporto dei discepoli con Gesù. Essa è presentata nel suo atto di nascita là sulla Croce con l’effusione dello Spirito sul suo primo embrione, rappresentato dalla “madre” e dal discepolo amato; ma è anticipata nel testamento che Gesù consegna ai discepoli prima della passione. Essa è chiamata a rigenerarsi nell’unità, dopo il tradimento dei discepoli, attraverso lo Spirito che Gesù Risorto effonde su di loro, abilitandoli alla missione. Poi, sia pur debolmente, è lasciata trasparire nella sua organizzazione ministeriale e, in modo più accentuato, nella dimensione sacramentale e missionaria.

1. La nascita e l’embrione della Chiesa sulla Croce

Per san Giovanni, *la Chiesa nasce sul Calvario*, dove “i figli dispersi di Israele sono riportati all’unità” (profezia inconsapevole di Caifa: Gv 11, 51-52). Questo è anche il senso dell’episodio della tunica senza cucitura (Gv 19, 23-24):

“Il sacramento dell’unità, il vincolo dell’unione indivisibile, è presentato nel vangelo: la tunica di Nostro Signore Gesù Cristo non viene né divisa, né strappata a pezzi, ma essi la tirano a sorte per sapere chi potrà indossare Cristo. La veste deve essere ricevuta nella sua interezza, intatta; deve essere posseduta come un bene personale ... Non si può possedere la veste di Cristo se si arriva a scindere e a dividere la Chiesa di Cristo” (Cipriano, *De unitate ecclesiae catholicae*, 7, PL 4, 520-521)

A questo episodio segue la scena che “porta a compimento” il segno della tunica e cioè il fatto che Gesù morente consegna reciprocamente il discepolo alla madre e la madre al discepolo (Gv 19, 25-27) mediante l’effusione dello Spirito. Giovanni non dice, come Marco e Luca, che Gesù “spirò” (ἐξέπνευσεν) o come Matteo “rilasciò il respiro” (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα), ma *παρέδοκεν τὸ πνεῦμα* (“consegnò - effuse lo Spirito”). Questo linguaggio, secondo la simbologia giovannea, indica Gesù che consegna lo Spirito Santo alla comunità dei discepoli.

La comunità del nuovo popolo nasce dunque dalla Croce, ovvero *dal principio materno e filiale* (“Ecco tua madre” - “Ecco tuo figlio”) *che è all’origine della generazione del primo abbozzo di comunità*. Quello Spirito che ha generato il Figlio

Chiesa, nella sua predicazione, è dunque di annunciare la croce di Cristo come segno dell’amore universale di Dio e come fonte di ogni grazia” (*Nostra Aetate* n. 4).

¹³ Sull’ecclesiologia giovannea si può vedere la bibliografia in R.E. BROWN, *Johannine Ecclesiology - The Community’s Origin*, in *Interpretation* 31 (1977), 379-393; U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*, in *New Testament Studies* 37 (1991), 37-50. G. SEGALLA critica aspramente (*STUDIA PATAVINA*, 2006, n. 2) lo studio italiano di W. BINNI, *La chiesa nel quarto vangelo*, EDB, Bologna 2006.

del Padre nel seno di Maria, ora - effuso dalla Croce - genera la nuova comunità. A Cana Maria era all'origine della fede dei discepoli come comunità (Gv 2,11). Ora ai piedi della croce è ancora lei che presiede al compimento delle nozze di Gesù con il suo popolo, grazie all'amore sacrificale che il Figlio esprime sulla Croce. Gesù muore "al fine di riportare in unità i figli dispersi di Dio" (Gv 11, 52), cioè per realizzare l'unità del popolo di Dio, perché l'unità è il segno della vita che fiorisce. Sulla croce si realizza, come nel suo nucleo embrionale, quel movimento di amore agapico che genera la riconciliazione della creazione intorno al Figlio, e quindi il primo nucleo della Chiesa quale unità nel Cristo. Non solo, ma più oltre Giovanni continuerà, nel suo linguaggio simbolico, ad esplicitare che è dal "costato aperto" di Cristo che derivano i sacramenti che generano la Chiesa: l'acqua del battesimo (e anche l'acqua dello Spirito) e il sangue del sacrificio di Cristo (eucaristia).

2. Dimensione pneumatica della Chiesa

Frutto della Pasqua, che si snoda dall'annuncio della croce fino al ritorno di Gesù presso il Padre, è l'invio dello Spirito ai discepoli (*cf* i cinque *logia* sullo Spirito Paraclito in Gv 14-16).¹⁴

Giovanni presenta *la comunità post-pasquale totalmente vivificata e guidata dallo Spirito, il quale fa ricordare e comprendere tutta la rivelazione di Gesù.*

a. Attraverso l'azione dello Spirito che rimane sempre nei discepoli, Gesù è il *Christus praesens nella storia della Chiesa*, per cui i discepoli non sono abbandonati a se stessi ("orfani") secondo la promessa. Essi ora possono affrontare la storia perché, pur essendo *nel* mondo, non sono *del* mondo (15, 18-19; 17, 11-16): e questo, non solo perché Gesù li ha scelti traendoli fuori dal mondo (15,19) e poi ha vinto il mondo (16, 33), ma perché lo Spirito li sorregge convincendo il mondo quanto a peccato [= dimostra come in un tribunale, che il mondo - cioè la parte che si costruisce senza Cristo - è immerso nel peccato], quanto alla giustizia [= dimostra che l'atto di Gesù di offrire se stesso sulla Croce è la giustizia, cioè proprio ciò che il Padre richiedeva, ed ora può ricevere la gloria del Padre], e quanto al giudizio [= dimostra che il principe di questo mondo è stato giudicato e sconfitto nella croce] (Gv 16,8).

b. Nella memoria oggettiva dello Spirito la Chiesa giovannea è nella *condizione di comprendere la verità* [= rivelazione] di Gesù (Gv 15, 27) e a rendere rende il vero culto a Dio (Gv 4, 23 ss). La "pentecoste giovannea" (Gv 20, 19-23) sigilla poi questo legame della Chiesa con il Risorto nelle manifestazioni post-pasquali, quando Gesù "effonde" lo Spirito sugli apostoli

¹⁴ **Gv 14, 15-18: l'invio dello Spirito di Verità:** Se mi amate, osserverete i miei comandamenti; e io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paraclito perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito della verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete perché egli rimane presso di voi e sarà in voi. Non vi lascerò orfani: verrò da voi; **Gv 14, 26 Lo Spirito Santo memoria della Chiesa:** Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto; **Gv 15, 26-27 lo Spirito nella lotta dei discepoli contro il mondo nel rendere testimonianza di Gesù:** Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me; e anche voi date testimonianza, perché siete con me fin dal principio; **Gv 16, 7-8 con il suo distacco dal mondo il Risorto invia lo Spirito che farà comprendere al mondo l'ingiustizia del suo peccato:** E' bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Paraclito; se invece me ne vado, lo manderò a voi. E quando sarà venuto, dimostrerà la colpa del mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio; **Gv 16, 13-14: Lo Spirito santo è lo Spirito di Cristo che conduce a capire in pienezza la Verità che è Cristo:** Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà.

radunati nel Cenacolo. Erano fragili, delusi, fuggitivi, dispersi. Avevano tradito. E Gesù non fa finta di niente. Al contrario porta in luce le conseguenze di quel tradimento, presentando loro le ferite”. Eppure, è proprio in questa condizione di debolezza, che Gesù dà loro il mandato di essere come Lui, l’inviato. Non agiranno, dunque, più in forza di un loro progetto, ma solo come inviati, e perciò in forza di un Altro e della Potenza che viene dall’Alto. E’ lo Spirito Santo che fa la Chiesa:

“La sera di quel giorno, il primo della settimana, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei Giudei, venne Gesù, stette in mezzo e disse loro: “Pace a voi!”. Detto questo, mostrò loro le mani e il fianco. E i discepoli gioirono al vedere il Signore. Gesù disse loro di nuovo: “Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi”. Detto questo, soffiò (ἐνεφύσησεν) e disse loro: “Ricevete lo Spirito Santo” (Gv 20, 19-22).

3. Dimensione ministeriale della Chiesa

1. Nel suo racconto evangelico Giovanni non pone l’accento sull’aspetto sociologico della comunità: in Gv manca il termine ἐκκλησία, manca il concetto di “popolo di Dio”, mancano il termine ἀπόστολος e le metafore della Chiesa come tempio, edificio, corpo di Cristo, regno dei cieli, mentre l’espressione “regno di Dio” si trova solo due volte in maniera secondaria nell’incontro con Nicodemo (3, 3. 5).

Eppure nel Vangelo di Giovanni risuona la dimensione ecclesiale in un modo più forte che negli altri evangeli. Giovanni privilegia il rapporto intimo del Cristo col singolo credente quale metodo per portare il discepolo a realizzare la comunionalità con gli altri. I discepoli, relazionati a Gesù come i tralci alla vite, realizzano la comunità nell’amore reciproco (Gv 15, 1-17). Per questo li invita a relazionarsi anche tra loro come fa lui stesso lavando i loro piedi e, quindi, a farsi servi gli uni degli altri (Gv 13, 2-15). E lascia loro questa raccomandazione: “Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri” (Gv 13, 35). L’originalità del messaggio di Gesù è di legare l’annuncio al relazionarsi reciproco nell’amore dei discepoli, al punto che da esso dipende la credibilità del Vangelo.

Giovanni dunque è prevalentemente interessato a evidenziare l’aspetto interiore della comunità basata sui rapporti reciproci nella carità, non a informare sulla vita concreta del gruppo. Tuttavia questo non significa che in Giovanni non ci sia, secondo la logica simbolica del suo modo particolare di scrivere, il richiamo alla visibilità o ministerialità o sacramentalità della Chiesa.

2. La dimensione ministeriale e comunitaria della Chiesa è invece espressa da Gv in modo chiaro attraverso le immagini del pastore e del gregge [le cui pecore vengono dal giudaismo e dal mondo pagano: “Ho altre pecore che non sono di questo gregge, anche quelle devo condurre al pascolo” (10,16)]; o con l’immagine della famiglia: Gesù muore per radunare i figli di Dio dispersi (11,51); o ancora mediante l’immagine della vite e dei tralci (15,5).

3. Quanto ai ministeri ecclesiali Giovanni affida ai Dodici la missione testimoniale della storia vissuta con Gesù (6, 67-71; 20, 24), anche se non ne racconta né la costituzione, né la missione galilaica. Soprattutto poi parla ripetutamente dei ruoli complementari di Pietro e del discepolo amato nei testi in cui Pietro e il discepolo amato sono messi a confronto: a. Alla cena (13,23. 26): il discepolo amato posa il capo sul petto di Gesù, e Pietro deve interrogare

il discepolo amato per avere informazioni da Gesù; **b.** Ai piedi della croce (19,26-27 e 19,35) c'è il discepolo amato; Pietro invece ha rinnegato Gesù e, quindi, è assente; **c.** Al sepolcro (20,2-10) il discepolo amato arriva per primo e vede e crede; di Pietro non è invece detto che crede; **d.** Al lago (21,7): il discepolo amato riconosce subito il Signore; solo dopo Pietro corre verso di lui; **e.** Nel dialogo finale (21, 20ss): a Pietro è assegnato il compito di guidare il gregge; al discepolo amato di *permanere* con la testimonianza.

4. Giovanni, infine, dà a Maria Maddalena una dimensione ecclesiale affidandole un ruolo apostolico, comparabile a quello di Pietro: è la prima che vede Gesù dopo la Resurrezione, e riceve da lui il comando di dare ai fratelli l'annuncio pasquale (Gv 20,11-18). Per questo la tradizione posteriore l'ha denominata "*proto-apostola*", "*apostola apostolorum*", e ancora "*evangelista Resurrectionis*" (Agostino, PL 40, 1297; Pier Damiani, PL 144, 820; Pietro Abelardo, PL 178, 485; Ugo di Cluny, PL 159, 949).

5. Infine in Gv 21 - che si è soliti considerare come appendice al Vangelo già concluso con il capitolo 20 - vi sono due pericopi.

Nella prima Gv 21, 1-14, è *descritta la comunità post-pasquale impegnata nel lavoro apostolico attraverso la metafora della pesca* (nella prima chiamata Gesù aveva paragonato il compito missionario come pesca: "Ti farò pescatore di uomini": cf Lc 5, 1-11), che culmina con l'eucaristia. Quel lavoro è sterile senza Gesù e sotto il comando di Gesù Risorto si trasforma in pesca abbondante. Come al sepolcro, anche qui nel riconoscimento del Risorto si affermano i due ruoli complementari del discepolo amato (che giunge per primo a riconoscere il Signore) e di Pietro (corre da Gesù, tira a riva la rete coi pesci; il numero dei 153 pesci è probabilmente profezia dell'attrazione di tutti gli uomini nella Chiesa). Difficilmente un pasto tanto simile a quello della moltiplicazione dei pani (Gv 6) poteva essere descritto senza far ricordare alla comunità giovannea l'Eucaristia.

Nella seconda pericope vengono presentati due dialoghi (21,15-19. 20-23) di Gesù con Pietro, attraverso i quali Gesù consegna a Pietro il compito apostolico e differenzia i compiti tra lui e Giovanni. Questi dialoghi s'inquadrano nell'ambiente dell'eucaristia appena celebrata. L'eucaristia è l'espressione dell'amore di Gesù fino alla morte. Il discepolo deve assimilarsi a Gesù con una donazione pari alla sua; soltanto così gli potrà manifestare il proprio amore. Gesù vuole guarire l'atteggiamento di Pietro che lo aveva portato al rinnegamento. Da un lato, Pietro si è sempre voluto distinguere dai suoi compagni; dall'altro ha mantenuto la propria concezione messianica di potere di fronte a Gesù. Egli si era mostrato partigiano entusiasta di un leader per il quale era disposto a dare la vita, ma non secondo l'amore gratuito di servizio e dedizione al quale il maestro lo chiamava. Gesù ora lo vuole guarire scendendo nella radice della sua libertà mediante la richiesta di un impegno autentico nell'agape. E così lo porta a rinunciare al suo desiderio di preminenza, a impegnarsi nella dedizione fino alla morte e ad accettare il rapporto di amicizia con lui, senza voltarsi a considerare la condizione di altri: "Tu seguimi!" (Gv 21, 22b).

Il primo dialogo riguarda il *munus* apostolico di Pietro. Nel clima eucaristico nel quale Gesù ha dato da mangiare ai suoi discepoli, Gesù interpella ¹⁵ Pietro:

¹⁵ Nelle prime due domande, Gesù chiede a Pietro se lo ama, e si serve del verbo *ἀγαπᾶν* (= amore gratuito di dedizione, che non si ferma al piano emotivo ma coinvolge anche la mente e la volontà, e cioè la totalità della persona: è il termine con cui tutto il NT parla dell'amore di Dio e del Cristo). Pietro risponde con il

“Mi ami tu più di costoro?” o, detto altrimenti: “Pietro, tu che ti sei sempre dimostrato con un atteggiamento di superiorità rispetto agli altri, sei anche in grado di mostrare l’unico titolo che può giustificare questa supremazia, e cioè l’amore di dedizione (ἀγάπη)?”. Pietro non può dimostrarlo, poiché non è stato capace di seguire il maestro nel suo cammino di dedizione ed anzi lo ha rinnegato. Di fronte alla verità che gli balena davanti agli occhi di essere un traditore, deve lasciar cadere la sua ostinazione e riconoscere che non c’è fondamento alla sua pretesa di distinzione e fare affidamento soltanto sulla comprensione di Gesù, al quale consegna il suo affetto: “Signore, tu sai che ti voglio bene!”. Gesù allora, gradualmente, può introdurlo nel compito di “pascolare gli agnelli/pecore”:¹⁶ l’immagine del pascolo significa procurare alimento e, nello stesso tempo, riporta Pietro all’imitazione di Gesù “che dà la vita per le sue pecore” (Gv 10, 11). Poiché Pietro accetta per tre volte, a riparazione del suo tradimento, di entrare nella logica dell’amore di dedizione, allora può definitivamente essere destinato da Gesù a compiere l’ufficio di pastore. L’incarico ecclesiale dato da Gesù a Pietro è espresso con l’immagine tradizionale del pastore (cf Ez 36; Sal 22; At 20,28; Gv 10).¹⁷

Il secondo dialogo riguarda la differenziazione definitiva tra il ruolo di Pietro e quello di Giovanni. Il ruolo di guida che Pietro riceve dal maestro lo condurrà alla morte come il suo Signore: “Quando eri più giovane ti vestivi da solo e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti vestirà e ti porterà dove tu non vuoi”. Questo disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio. E, detto questo, aggiunse: Seguimi” (Gv 21, 18-19). La professione di fede che Pietro aveva fatto a Cafarnao (Gv 6, 68) a nome del gruppo dei discepoli non era stata tradotta in pratica, solo adesso, consapevole della finale della sua sequela, può seguire Gesù. Ma vedendo Giovanni, prende lo spunto per interrogarsi. Pietro è sicuro della fedeltà dell’altro discepolo che l’aveva seguito fin nell’atrio del sommo sacerdote (Gv 18, 15-19), ma su di sé sente l’insicurezza di poter essere fedele; allora pensa di poterlo fare con maggiore sicurezza andando dietro a Giovanni che era stato fedele fin sotto la croce (Gv 19, 26). Per questo interroga Gesù: “E di lui, signore, che ne sarà?”. Gesù risponde sottolineando l’indipendenza del cammino di ogni discepolo. Anche se per caso l’altro discepolo non dovesse morire, per Pietro l’unico cammino è quello di seguire Gesù secondo il percorso che gli ha tracciato. Se invece, per il discepolo che ama, Gesù voglia “che rimanga mentre egli continua a venire” a Pietro non deve importare. Deve solo essere preoccupato di “seguire Gesù”; non deve aggrapparsi al discepolo che è rimasto fedele. Gesù non ammette che si possa seguirlo attraverso un intermediario, anche se si tratta del discepolo modello. Ogni intermediario impedirebbe la comunicazione intima che Gesù vuole stabilire con i suoi (Gv 10, 14 s; 14, 21).

verbo φιλέω (= amore spontaneo, affettuoso, che coinvolge soprattutto la tenerezza e l’emozione); alla terza domanda Gesù sembra accettare il verbo di Pietro perché lo interroga con φιλέω.

¹⁶ L’uso indifferenziato sia di ἀρνία (agnelli, capi piccoli) sia di προβάτα (pecore, capi grandi) indica la totalità del gregge. βόσκει (“nutrire”) e ποιμαίνει (“essere pastore per...” si riferiscono entrambi in rapporto all’ufficio di pastore, e si differenziano perché il primo è in relazione all’alimentazione ed il secondo indica la funzione di guidare il gregge, in quanto il pastore è colui che entra ed esce dalla porta e conduce al pascolo (Gv 10, 3-4).

¹⁷ Altri testi del *ministero petrino*, oltre a questo testo di Gv 21, sono: Mt 16,16-18 («Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa»); Lc 22,32 («E tu una volta che ti sarai ripreso, conferma i tuoi fratelli»); nelle liste dei Dodici (Mt 10,2-4 Pietro è indicato con πρῶτος; Mc 3,17-18; Lc 6,14-16; At 1,13); e negli Atti (dove Pietro rappresenta sempre i Dodici).

Soltanto lui conosce ciascuno per nome (Gv 10, 3) e può comunicargli la forza del suo amore. Non si può avere per guida un altro, nemmeno il più vicino a lui. I discepoli trovano la loro unità mettendosi tutti e ciascuno alla sequela dell'unico maestro. Gesù afferma dunque di essere il centro affettivo di ogni discepolo. Nella fedeltà personale a questa vocazione si costituisce lentamente anche la Chiesa.

4. Dimensione sacramentale della Chiesa

In Gv non è narrata l'istituzione dell'eucaristia, che invece si trova nei Sinottici, né si trova il comando di battezzare come si trova in Mt 28,19. Eppure più di ogni altro evangelista la sua narrazione ha un timbro sacramentale e riflette la pratica dei sacramenti della Chiesa. Più che riferirsi ai singoli sacramenti, Gv li introduce mostrandoli nei segni operati da Gesù durante il suo ministero, quando apriva gli occhi al cieco (= prefigurazione del battesimo come illuminazione) o quando moltiplicava i pani (= prefigurazione dell'eucaristia come banchetto, come sua carne e suo sangue).

Nel quarto vangelo i testi *sacramentali* sono: **a.** il dialogo con Nicodemo (testo battesimale, Gv 3,3-8); **b.** il discorso del pane di vita dopo la moltiplicazione dei pani (testo eucaristico, Gv 6,51b-58); **c.** l'illuminazione del cieco nato illuminato dall'acqua di Siloe / l'Inviato (testo battesimale, Gv 9,7 e il v. 4); **d.** il sangue e l'acqua che escono dal fianco del crocefisso (testo eucaristico nell'attività santificante dello Spirito che agisce nei sacramenti: Gv 19,34-35 e 1 Gv 5, 5-6, testi che realizzano la promessa dell'effusione dello Spirito di 7,37-39); **e.** le parole di Gesù Risorto circa il perdono dei peccati: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi" (20,23-24).

5. Dimensione missionaria della Chiesa

a. L'istanza missionaria di Giovanni si vede soprattutto nella ricerca di un linguaggio evangelico che possa interagire con la cultura ambientale: un linguaggio che è nello stesso tempo quello del mondo giudaico (termini aramaici, immagini e simboli biblici, procedimenti esegetici del giudaismo, ecc.), sia quello dell'ellenismo (l'uso del termine λόγος, usato da Filone di Alessandria ben 1300 volte, ma anche dal filosofo efesino Eraclito e dallo stoicismo; oppure i termini ἀλήθεια, ἀληθινός cari ai Greci; o ancora la concezione dualistica verticale: es. Gv 8, 23 dall'alto/dal basso; da questo mondo - non da questo mondo, che risuonava tanto familiare alla cultura popolare platonica ove il mondo vero è quello invisibile e il mondo presente è una copia imperfetta di quello).¹⁸

b. Ma il fondamento più profondo della missione ecclesiale è nell'uso della qualifica di Λόγος creatore al Figlio (1, 3) con la azione universale di rivelatore e salvatore (cf l'espressione che B. Lindars definisce un vangelo in miniatura: "Dio ha tanto amato il mondo da mandare il suo Figlio" (3,16), e l'iscrizione sulla croce (Gv 19,20) che, redatta in tre lingue, è segno dell'universalità della redenzione).

c. Infine dal Vangelo giovanneo risulta che Gesù è venuto a introdurre nel gregge anche i pagani ("Ho altre pecore... e anche di quelle devo essere pastore", 10,16); di fatto accoglie i greci (12, 20ss), dopo aver fatto pensare a

¹⁸ G. SEGALLA, *Il quarto Vangelo come storia*, EDB, Bologna 2012, p. 70-71.

una sua missione evangelizzatrice nella diaspora giudaica (7,35). Nell'episodio della Samaritana la donna che interroga Gesù sulla vera adorazione è simbolo di tutti gli adoratori in Spirito e verità che il Padre cerca (4,23); l'annuncio di Gesù fatto dalla donna ai samaritani è imperniata attorno alla definizione di Gesù "salvatore del mondo" (4,42); il dialogo di Gesù coi discepoli sui campi già pronti per la mietitura equivale alla missione dei Dodici nei Sinottici (4,34-38). E poi Gesù prega per quelli che giungeranno alla fede attraverso la parola dei discepoli (17,20). La pesca miracolosa, infine, è simbolo e profezia della missione universale (21,6-8).

In conclusione, istituzione e ministeri, sacramenti e dovere missionario della Chiesa, non sono assenti in Giovanni, ma anzitutto *più che affermati sono sottintesi e presupposti*. In secondo luogo *sono oggetto probabilmente di riserva e di monito per i rischi che comportano*: da una parte il rischio di standardizzazione burocratica e magica dei sacramenti della Chiesa ("Bisogna evitare l'istituzione fine a se stessa, né si devono concepire i sacramenti della Chiesa in senso automatico e magico, distaccati dal Cristo, quasi rito a sé stante": G. Segalla); dall'altra, a sottolineare l'azione della grazia e dello Spirito, senza i quali i sacramenti della Chiesa si riducono a riti svuotati di energia divina ("Gv è una voce che si leva ... a porre l'accento su ciò che per lui è essenziale, vale a dire la presenza vivente di Gesù nel cristiano per mezzo del Paraclito. Non c'è istituzione o struttura che possa sostituirla": R. Brown).

6. L'ECCLESIOLOGIA NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI, OPERA DELLO SPIRITO E DELLA TESTIMONIANZA APOSTOLICA

Il testo dove appare con maggiore chiarezza la visione globale che la Chiesa delle origini ha maturato di se stessa è il libro degli Atti, che può essere definito "*un'ecclesiologia narrativa*". Luca scrive in un periodo, intorno agli anni Settanta/Ottanta del primo secolo, in cui è già maturata la chiarezza del rapporto tra la comunità giudeo-cristiana e quella pagano-cristiana.

"Luca infatti vuole rispondere a una problematica nata all'interno della chiesa post-paolina, ormai per la maggior parte composta da gentili convertiti e separata dal giudaismo: come capire il paradosso che le promesse divine a Israele si compiano in una chiesa pagano-cristiana? Non c'è rottura col piano salvifico di Dio? Può la Chiesa dichiararsi l'erede legittima delle promesse fatte da Dio a Israele, dal momento che si è staccata dal giudaismo? ... Luca spiega che questo sviluppo fa parte del disegno di Dio: è uno sviluppo nella continuità sotto il segno della fedeltà divina. ... Paolo è il garante di questa continuità storico-salvifica. Egli incarna *la discontinuità nella continuità*, poiché viene presentato come il fariseo divenuto cristiano, pur rimanendo fariseo fedele alla legge. E nello stesso tempo, spingendo la missione fino agli estremi confini della terra, è il principale promotore della libertà dalla Legge per i pagani, in accordo con Pietro, con le autorità di Gerusalemme e con ... lo Spirito Santo. Paolo dunque ha risolto il paradosso cristiano emerso nella storia, vivendolo in prima persona".¹⁹

Gli Atti degli Apostoli hanno come intento di narrare l'espansione del cristianesimo nel mondo pagano. L'attenzione della prima generazione cristiana è troppo incentrata su Gesù per fermarsi sugli apostoli e pensare a una storia delle origini cristiane. E' solo Luca che ha avuto l'idea geniale di prolungare la

¹⁹ G. ROSSÉ, *Atti degli apostoli*, I, Città Nuova, Roma 1998, pp. 34-35.

narrazione oltre il tempo di Gesù. Le preoccupazioni di Luca sono quelle proprie della nuova generazione sub-apostolica. Egli parla già di un periodo che appartiene al passato e che tende a idealizzarsi.²⁰ Ma proprio per questo emergono dal suo racconto quelle linee strutturali che stanno guidando la Chiesa del suo tempo e che, prospetticamente, lascia trasparire le matrici teologiche che erano maturate nel tempo apostolico.

Secondo il racconto lucano, queste matrici generatrici di Chiesa sono: **a.** l'azione dello Spirito sull'assemblea riunita in preghiera; **b.** l'ascolto di una Parola testimoniale; **c.** una prima struttura organizzativa attorno all'insegnamento degli apostoli, alla carità, alla preghiera, all'Eucaristia

a) Prima matrice. La Chiesa nasce dallo Spirito.²¹

Il brano di At 2, 1-13 mette in luce il legame originario dello *Spirito Santo, o Spirito del Cristo Risorto, con la Chiesa*. Può essere considerato come il “certificato di nascita” della Chiesa. Si articola in quattro momenti: la nascita della Chiesa-bambina (2, 1-13); le sue prime parole (2, 14-36); il primo stadio della sua crescita (2, 37-41); e i suoi primi passi (2, 42-48).

1. At 2.1. All'origine della Chiesa dunque vi è lo Spirito Santo, quale energia soprannaturale che avvolge gli apostoli e i discepoli. Ci troviamo a Gerusalemme, dove si era consumato il dramma “cruciale” della morte e risurrezione di Gesù. È chiaro che tutto ciò che di salvifico si verifica ha in questo evento la sua sorgente. Ma quest'evento (morte e risurrezione di Gesù) è ancora come a livello di seme. Non è ancora germogliato e fiorito. Ci vuole una *dynamis*, una *grazia*, *dall'alto perché si manifesti tutta la sua potenzialità dentro il mondo* e possa penetrare questa “assemblea (*qahal*) che persevera concorde nella preghiera” e venire così plasmata nell'unità dallo Spirito del suo Signore. *Quest'assemblea non è creatrice di se stessa: la sua attività sta invece nel rivolgersi al Dio vivente nella disponibilità orante ad accogliere la sua volontà*. Il numero simbolico dei centoventi riuniti (At 1, 15) permette di riconoscervi la moltiplicazione dei Dodici e la loro chiamata alla crescita e alla promessa. Non solo, ma quest'assemblea non è una comunità acefala e disorganizzata; al contrario essa è guidata da Pietro che, nella sua funzione di portavoce e guida mette in atto la responsabilità affidatagli di confermare i fratelli (Lc 22, 32). Il ripristino del numero dei Dodici con la scelta di Mattia affidata alla “sorte” ci mostra un'assemblea che si vuole lasciare guidare dall'alto, dalla volontà di Dio.

Siamo durante la festa israelitica di Pentecoste, in cui – come dice il nome greco “Pentecoste” – gli Ebrei celebravano, cinquanta giorni dopo la festa della Pasqua, la festa della mietitura, dove la seminazione è arrivata a compimento e la terra ha dato i suoi frutti.

“Mentre stava compendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano *tutti insieme* nello stesso luogo”. (At 2, 1).

Dunque, il 50° giorno dopo la festa di Pasqua è *il giorno del “compimento”*, cioè del significato che la Pasqua di morte e risurrezione porta dentro di sé. Oltre ai verbi di compimento della frase – “mentre stava compendosi” e “riempi” –, lo lascia intendere anche la simbologia dei numeri: 50 è il risultato

²⁰ J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma, 1971, pp. 218-219.

²¹ J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1971, pp. 823-860.

di $7 \times 7 + 1$ e indica un compimento sovrabbondante. Ma di cosa? Del mistero salvifico seminato da Cristo nell'umanità, non tanto dell'antica Pasqua ebraica, in cui gli Ebrei facevano memoria del passaggio dalla schiavitù in Egitto alla libertà nella terra promessa; ma del mistero nascosto nell'evento di morte e risurrezione di Gesù. E' in questo evento fondatore che avviene la riunificazione del popolo sotto la sovranità di Dio: è il compiersi dell'alleanza antica nel nuovo popolo. Lo interpreta bene Gv quando dice: "Quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me". La *Pentecoste è il compiersi dell'unificazione dei popoli legati a Cristo nel vincolo attrattivo dello Spirito*.

"Egli si mostrò a essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, durante quaranta giorni, apparendo loro e parlando delle cose riguardanti il regno di Dio. Mentre si trovava a tavola con essi, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere l'adempimento della promessa del Padre, "quella – disse – che voi avete udito da me: Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni, sarete battezzati in Spirito santo" (At 1, 3-5).

Quindi, il Risorto li aveva già riabilitati come uomini e come discepoli, nonostante la loro fuga precipitosa durante la sua passione. Anzi, prima di ascendere al cielo, il Risorto aveva promesso loro il suo Spirito (1, 4-5). *Ora per diventare Chiesa, il gruppo ha bisogno di essere "riempito" dallo Spirito del Risorto*. Ed è proprio questo che si verifica a Pentecoste. In questo senso, Pentecoste è un evento prodigioso di "riempimento": lo Spirito "riempi" (ἐπλήρωσεν) tutta la casa (2,2) in cui si trovavano in quel frangente gli apostoli e gli altri discepoli, e tutti "furono colmati" (ἐπλήσθησαν) di Spirito santo (2,4). Il verbo πληρώω indica compiere, riempire, colmare, portare a pienezza, nel senso più proprio, perché i verbi in ὄω sono "causativi", ossia indicano un'azione che realizza qualcosa nell'oggetto. Insomma lo Spirito Santo agisce in loro come *dynamis* che genera in loro la coscienza nuova di essere pienamente colmati dal Cristo come loro forza.

2. Il sottofondo di questa manifestazione dello Spirito è il racconto della rivelazione di Dio sul Sinai, dove si dice che "la montagna era tutta (idea di pienezza e totalità) fumante, poiché Dio era disceso su di essa in mezzo al fuoco" (Es 19, 16).

"Venne all'improvviso *dal cielo* un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e *riempi* tutta la casa dove stavano" (At 2, 2).

Il rumore che si fa sentire viene chiamato ἤχος, rumore rimbombante come il frastuono delle onde del mare. "Si abbatté improvviso come di una violenta raffica di vento": Luca non dice che vi fu realmente il vento (πνοή), ma che il manifestarsi dello Spirito somigliava a una raffica improvvisa di vento. L'etimo di πνοή e πνεῦμα sono della stessa famiglia, e si richiamano a vicenda (cf Gv 3, 8). Come il vento, lo Spirito scompagina e ricompagina, creando scenari sempre nuovi, inafferrabili, non dominabili. Ci si può soltanto lasciare trasportare.

"Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi. Abitavano allora a Gerusalemme Giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo. A quel rumore, la folla si radunò e rimase turbata, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua. Erano stupiti e, fuori di sé per la meraviglia, dicevano: "Tutti

costoro che parlano non sono forse Galilei? E come mai ciascuno di noi sente parlare nella propria lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, 10 della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, Romani qui residenti, Giudei e proseliti, Cretesi e Arabi, e li udiamo parlare nelle nostre lingue delle grandi opere di Dio". Tutti erano stupefatti e perplessi, e si chiedevano l'un l'altro: Che cosa significa questo? Altri invece li deridevano e dicevano: Si sono ubriacati di vino dolce" (At 2,3-13).

“Apparvero” (ὤφθησαν: lett. “furono viste” come Gesù che “fu visto” da Pietro Lc 24, 34 o da Paolo At 9, 17 o nelle manifestazioni del Risorto a Cefa e ai Dodici: 1 Cor 15, 5. Ugualmente come “fu visto” da Abramo (At 7, 2): si tratta di manifestazioni soprannaturali dove il mistero nascosto di Dio è reso visibile e diviene evidente allo spirito umano.

Il rimando al fuoco è sia alla teofania del Sinai (Es 19, 18: “Il Sinai era tutto fumante perché Dio era sceso su di esso in mezzo al fuoco”), sia all’opera rinnovatrice del Messia (“Vi battezerà in Spirito Santo e fuoco” Lc 3, 16). Luca ha cura di precisare che le lingue non erano realmente di fuoco, ma che ne avevano soltanto l’apparenza (ὥσεὶ πυρὸς: “come di” fuoco). “E si posò (ἐκῆθησαν) su ciascuno di loro”: il verbo esprime l’idea di “stabilirsi - prendere possesso”. Insomma, furono investiti dall’energia dello Spirito.

A ben guardare Luca non ha ancora nominato lo Spirito. Aveva parlato di un rumore fragoroso e dell’apparizione di lingue rassomiglianti al fuoco: tutti segni annunciatori di una presenza divina. Alla fine nomina Colui che sta dietro a questi segni e che viene riconosciuto nel momento in cui prende possesso dei discepoli: è lo Spirito di Dio, il cui nome viene ripetuto due volte nel vs. 4. *Alle origini della storia della Chiesa, come già all’inizio della storia di Gesù (Lc 4, 1), è lo Spirito di Dio che prende l’iniziativa. La sua presenza attiva è invisibile, ma fonte di energia e potente.* Il discorso di Pietro parlerà precisamente di una “effusione” dello Spirito: Gesù, salito al cielo, ha ricevuto lo Spirito dal Padre per “riversarlo”, lasciarlo traboccare, sui suoi discepoli (At 2, 17.33).

3. Sono due gli aspetti principali che Luca sottolinea qui: lo Spirito (πνεῦμα) e le “lingue” (γλῶσσαι). Da un lato, lo Spirito Santo, che di per sé è invisibile e inafferrabile, in quell’istante, si è reso in qualche modo percepibile: i credenti hanno sentito un “fragore come (ὡσπερ) di vento” e hanno visto anche qualcosa, di cui Luca cerca di rendercene l’idea con l’immagine di lingue di fuoco come, nel battesimo di Gesù, rese l’idea del soprannaturale che investiva l’umanità di Gesù con l’immagine di una colomba (Lc 2, 2). Queste lingue di fuoco sono molto significative, poiché esprimono lo sciogliersi di una lingua, una “parlata”, fino ad allora stentata. L’azione dello Spirito scioglie le lingue degli apostoli che ora sono abilitati a mettersi a narrare le grandi opere di Dio.

Appena venuta alla luce, la Chiesa già si mette a testimoniare a parole ciò che sperimenta. Nella sua straordinarietà, il dono linguistico fatto dallo Spirito santo può essere interpretato almeno in due modi: o gli apostoli si misero a parlare diverse lingue dell’epoca oppure, benché essi parlassero aramaico, i presenti di diverse nazionalità riuscivano comunque a sentirli nella propria lingua. In entrambi i casi, è lo Spirito a sospingere la Chiesa verso tutti i popoli. *Se a Babele – come racconta Gn 11 – il peccato di orgoglio degli uomini aveva portato alla divisione e all’incomprensione tra i popoli, a Gerusalemme il dono dello Spirito del Risorto ha sospinto la Chiesa verso la riunificazione, la*

comunione, la comunicazione nell'unica lingua che tutti comprendono, la lingua dell'amore evangelico. Tuttavia, la comunione ecclesiale generata dallo Spirito Santo non significa omologazione uniforme e soppressione delle differenze, come avviene nel racconto della torre di Babele: "Tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole" (Gn 11, 1). *Lo Spirito invece salvaguarda sempre le differenze personali e sospinge verso la comunione dei diversi.* La Chiesa che nasce dallo Spirito è unita nell'accoglienza delle differenze.

In questo racconto dunque si vedono *due criteri fondamentali che caratterizzano l'identità della Chiesa: un'energia dall'alto e una forza unificante nella salvaguardia delle diversità.*

a. Essa prima di tutto è testimone di un evento che avviene al suo interno e che non è essa stessa a generare, cioè è testimone che lo Spirito del Signore risorto sta operando in se stessa. Vi è una *dynamis* che non è prodotta dallo sforzo umano e di cui non può disporre, a cui non può sottrarsi. Può solo lasciarsi condurre. La Chiesa ha una radice soprannaturale, ma ha una visibilità storica, in quanto è un evento accaduto che continua ad accadere nella storia, ed è il Signore risorto che ora si manifesta mediante l'azione del suo Spirito.

b. L'evento del Risorto che si manifesta nello Spirito è una *energia unificante, capace di valorizzare tutte le differenze tenendole insieme in forza dell'amore che quello Spirito effonde nel cuore dei credenti.* Mediante esso si attua *l'universalità (cattolicità) della Chiesa.* Il mistero della Pentecoste riguarda "tutte le nazioni che sono sotto il cielo". Certe tradizioni giudaiche avevano già attribuito una portata universale agli eventi del Sinai e la *Thorà* era destinata in linea di principio a tutti i popoli. In pratica però solo Israele l'aveva ricevuta e si riteneva che bisognava aggregarsi ad esso per far parte del popolo di Dio. La nuova economia dello Spirito invece instaura l'universalità di questo popolo. Questa universalità si attuerà progressivamente mediante l'espansione missionaria, ma essa è *intrinseca alla Chiesa in quanto è lo Spirito Santo che la muove.*

Nella Pentecoste viene *in evidenza che l'economia dello Spirito non accetta più la supremazia di una lingua o di una cultura sulle altre: essa le assume tutte.* Questo è il significato particolare del fatto che agli apostoli è stato concesso di "parlare in altre lingue", "nel linguaggio particolare" di ciascuno dei popoli ai quali dovranno portare testimonianza. Da quel momento non sarà più necessario farsi giudeo per godere dei privilegi dell'Alleanza; né sarà più necessario adottare la lingua o le usanze di un popolo piuttosto che quelle di un altro.

b. Seconda matrice. La chiesa nasce dall'ascolto di una Parola testimoniale.

1. Subito dopo l'evento dell'effusione dello Spirito si alza Pietro che con la sua parola decisa dà l'interpretazione dell'evento della Pentecoste (At 2, 14-36).²² Il fatto che Pietro e gli altri cristiani parlino in pubblico e per di più "ad alta voce" porta in primo piano la trasformazione avvenuta in loro. Da timorosi, ora sono sorretti da una straordinaria sicurezza. Proprio come aveva promesso il Risorto, lo Spirito ha riabilitato gli apostoli a rendergli testimonianza.

¹⁴Allora Pietro *con* gli Undici si alzò in piedi e a voce alta parlò a loro così: "Uomini di Giudea, e voi tutti abitanti di Gerusalemme, vi sia noto questo e fate

²² Sul significato kerigmatico e sul valore storiografico o meno degli Atti degli Apostoli: cf J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma, 1971, pp. 71-82.

attenzione alle mie parole. ¹⁵Questi uomini non sono ubriachi, come voi supponete: sono infatti le nove del mattino; ¹⁶accade invece quello che fu detto per mezzo del profeta Gioele: ¹⁷Avverrà: negli ultimi giorni – dice Dio – / su tutti effonderò il mio Spirito; / i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, / i vostri giovani avranno visioni / e i vostri anziani faranno sogni. / ¹⁸E anche sui miei servi e sulle mie serve / in quei giorni effonderò il mio Spirito / ed essi profeteranno (At 2., 14-18).

A prendere la parola è Pietro, che non è più il discepolo amareggiato per aver rinnegato Gesù nella passione. Fin da subito Pietro torna ad apparire come “il primo” del gruppo dei Dodici. Notiamo però che egli non prende la parola da solo, ma *con* gli altri apostoli. Pietro si mette a parlare in piedi e a voce alta (2,14). Questo suo modo di predicare è segno di autorevolezza e di franchezza pubblica: “Fratelli – dice, a un certo punto (2, 29) –, mi sia lecito dirvi francamente ... (μετὰ παρρησίας)”. La *παρρησία* ²³ è l’atteggiamento che caratterizza la Chiesa delle origini e che deve rimanere come una qualità irrinunciabile della Chiesa di tutti i tempi. *Una franchezza di parola testimoniale che però non è solo di uno, ma appartiene a tutti in un legame gerarchico che favorisce l’unità.*

Pietro cerca dunque di rendere ragione del fatto straordinario che si è appena verificato. Fa cioè un tentativo di spiegazione di quest’irruzione dello Spirito nella sua vita e nella vita degli altri credenti in Cristo. Cita un antico oracolo del profeta Gioele in cui Dio prometteva di effondere il suo Spirito su tutto il suo popolo. Ma ciò che sta più a cuore a Pietro è annunciare al popolo che lo ascoltava che *la morte e la risurrezione di Cristo è un evento che ha valore salvifico universale*. Inizia facendo notare che già in quell’antica profezia di Gioele Dio aveva manifestato il desiderio di salvare tutti gli uomini (At 2, 21). Dopo di che, punta dritto al centro della fede cristiana: effettivamente Dio è intervenuto per mantenere fede alla parola data e, mediante suo Figlio crocifisso e risuscitato, ora offre a tutti la salvezza eterna con l’effusione dello Spirito di suo Figlio.

Uomini d’Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nàzaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso fece tra voi per opera sua, come voi sapete bene –, consegnato a voi secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, voi, per mano di pagani, l’avete crocifisso e l’avete ucciso. Ora Dio lo ha risuscitato, liberandolo dai dolori della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere (At 2, 22-24).

2. Questa verità centrale del cristianesimo – Gesù crocifisso è stato risuscitato da Dio per la salvezza di tutti – *non è la semplice comunicazione di un’informazione, ma, fin dalle origini della Chiesa, ha tutta la forza della testimonianza*. Questo annuncio nella comunità cristiana non è solo informativa, ma assume la *forma testimoniale dell’annuncio*.

³² Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. ³³Innalzato dunque alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito santo promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire.

²³ La parola *παρρησία*, composta di *πᾶν*, tutto, e di *ῥῆσις - ῥῆμα*, parola, discorso, significa letteralmente “libertà di dire tutto”. Ha una certa frequenza nel testo greco del Nuovo Testamento dove indica il coraggio e la sincerità della testimonianza senza lasciarsi intimorire. Perciò può essere tradotto con: franchezza nel parlare e fiducia/sicurezza nei giudizi che chi parla sta esprimendo.

3. Infine, osserviamo che Pietro – come tutti i predicatori delle origini – *ricorre alle Scritture sacre d'Israele sia per interpretare l'evento singolare della morte e risurrezione del Cristo*, sia per rendere ragione di ciò che sta avvenendo nella Chiesa in quel momento grazie al dono dello Spirito Santo. Pietro e, più in genere, la Chiesa delle origini capiscono che, per comprendere il senso salvifico dei fatti fondamentali della rivelazione di Gesù, è necessario farsi illuminare dalla rivelazione già comunicata da Dio nell'Antico Testamento, per il fatto che tale rivelazione è stata come un "pedagogo che ha condotto verso Cristo" (cf Gal 3, 24-25). Del resto, a riguardo di questo discernimento della storia della salvezza attraverso la luce dell'Antico Testamento, Luca ha già raccontato, nel capitolo 24 del suo Vangelo, che lo stesso Risorto aveva insegnato a farlo prima ai due discepoli di Emmaus (Lc 24,25-27) e poi soprattutto agli altri discepoli rintanati pieni di paura nel cenacolo.

Poi disse: "Sono queste le parole che io vi dissi quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi". ⁴⁵Allora aprì loro la mente per comprendere le Scritture ⁴⁶e disse loro: "Così sta scritto: il Cristo patirà e risorgerà dai morti il terzo giorno, ⁴⁷e nel suo nome saranno predicati a tutti i popoli la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. ⁴⁸Di questo voi siete testimoni. ⁴⁹Ed ecco, io mando su di voi colui che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto (Lc 24,44-48).

Si vede come lo stesso Risorto avesse insegnato ai suoi che il significato salvifico universale della sua stessa vita e soprattutto della sua morte e della sua risurrezione diventa comprensibile solo all'interno della rivelazione veterotestamentaria illuminata dallo Spirito Santo. Consapevole di ciò, Simon Pietro, 50 giorni dopo, ha compreso e ha cercato di far comprendere alla folla che lo stava ascoltando l'evento singolare che era si era verificato dopo la crocifissione di Gesù. Lo ha fatto prendendo le mosse dalla citazione del Salmo 16:

Per questo si rallegrò il mio cuore ed esultò la mia lingua, e anche la mia carne riposerà nella speranza, ²⁷perché tu non abbandonerai la mia vita negli inferi né permetterai che il tuo Santo subisca la corruzione. ²⁸Mi hai fatto conoscere le vie della vita, / mi colmerai di gioia con la tua presenza (At 2,26-28).

Già prima di Gesù queste parole del Salmo erano state rilette nel giudaismo in senso messianico: i pii Ebrei ne avevano data una nuova interpretazione, mettendole non più sulle labbra dell'orante che le aveva scritte, ma sulle labbra dello stesso Messia, che da secoli si attendeva in Israele. Sarebbe stato il Messia futuro in preghiera ad esprimere a Dio la speranza di non essere abbandonato nella corruzione della morte e di non finire nel regno dei morti per sempre. Ma per Pietro il Messia tanto atteso non era altri che Gesù di Nazareth. Perciò, a Pentecoste, Pietro rilegge questo Salmo in riferimento a Gesù crocifisso e risorto, mostrando di aver compreso finalmente ciò che gli era capitato cinquanta giorni prima. In fondo Dio, risuscitando Gesù dai morti, aveva compiuto in Lui quanto diceva quel Salmo, ispirando l'antico credente che lo aveva composto.

4. La Parola ascoltata, segnata dalla *dynamis* dello Spirito, genera un effetto nel cuore degli ascoltatori. La Parola efficace non è quella informativa dell'uomo, ma quella che lo Spirito suscita sulla sua bocca:

All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: "Che cosa dobbiamo fare, fratelli?".³⁸ E Pietro disse loro: "Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito santo.³⁹ Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro".⁴⁰ Con molte altre parole rendeva testimonianza e li esortava: "Salvatevi da questa generazione perversa!".⁴¹ Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone (At 2, 37 - 41).

Le prime parole della Chiesa appena nata "per opera dello Spirito Santo" a Pentecoste hanno un'efficacia immediata che attrae gli ascoltatori a convertirsi alla fede cristiana e rivelano *l'essenzialità della connessione tra la fede e la testimonianza*. La fede nasce dalla testimonianza e si comunica mediante una Parola che testimonia il Mistero di Dio all'opera. La testimonianza di Pietro, così franca e così rischiosa nella sua accusa esplicita agli uccisori di Cristo, provoca la coscienza degli ascoltatori e genera in loro la "trafittura del cuore", cioè la percezione acuta dei propri peccati. Ma è chiaro che, fin da questo primo istante, nei cuori degli ascoltatori è all'opera lo Spirito Santo. Agostino osserverà: "Il suono delle nostre parole percuote le orecchie, ma *il vero maestro sta dentro*. Non crediate di poter apprendere qualcosa da un uomo. Noi possiamo esortare con lo strepito della voce, *ma se dentro non v'è chi insegna, inutile diviene il nostro strepito*" (Agostino, *Comm.* 1 Gv 3, 13).

Con le categorie dell'odierna filosofia del linguaggio, potremmo dire che, come traspare nitidamente da questo primo annuncio di Simon Pietro, la Chiesa non si limita a trasmettere informazioni, cioè a comunicare notizie su Gesù e la sua vita. La Chiesa usa piuttosto un *linguaggio "performativo"*:²⁴ ossia ciò che dice è in grado d'incidere nei cuori e nei comportamenti delle persone e di trasformarne positivamente la vita per l'azione dello Spirito.

5. Il cambiamento di vita prende avvio da un gesto concreto: farsi battezzare "nel nome di Gesù Cristo". Questo gesto rituale consisteva *nell'immergere non solo mediante un atto esterno, ma misterico/sacramentale la propria vita nella vicenda pasquale di Cristo*, e fare così un tutt'uno con Cristo morto e risorto (cf Gal 3,27- 28), ottenendo da lui "il perdono dei peccati" e "la grazia dello Spirito". Come Cristo – spiegherà Paolo – una volta morto, è stato sepolto, così il credente muore come "uomo vecchio" con i suoi peccati ed è sepolto nell'acqua, per poi rinascere con Cristo risorto a vita nuova orientata alla salvezza eterna. Qui si vede abbozzata la connessione tra Parola e sacramento: connessione che si allarga nei *Sommari degli Atti* attorno alla carità, alla preghiera, all'Eucaristia

²⁴ "Performativo" in linguistica è detto di enunciazioni o verbi che non descrivono semplicemente un'azione né constatano un fatto (cioè: semplicemente informano), bensì si tratta di enunciati che coincidono con l'azione stessa: per es., *do a questa nave il nome Tirrenia*; oppure si tratta di verbi che, enunciati nella prima persona del presente indicativo, realizzano l'atto che descrivono, per es. *battezzo, ordino, consacro, maledico*. Si tratta di verbi "causativi". Il termine, diffuso dal linguista e filosofo J. L. Austin, nell'ambito della teoria degli atti linguistici, è stato poi ripreso nel linguaggio giuridico per indicare enunciati costitutivi, nel momento stesso in cui vengono proferiti, della situazione cui fanno riferimento: per es., la frase *la seduta è tolta*, per indicare l'irrevocabilità della sentenza.

c) Terza matrice. La comunità cristiana assume la prima struttura organizzativa attorno all'insegnamento degli apostoli, alla carità, alla preghiera, all'Eucaristia.²⁵

La vita della prima comunità cristiana - nei cosiddetti "sommari" degli Atti (2,42-47; 4,32-35 e 5,12-16) - viene descritta "nella sua forma ideale" come "comunione" attorno all'assiduità dell'ascolto dell'insegnamento (*didaché*) degli Apostoli, nella "*fractio panis*" nelle case, e nella preghiera al Tempio. Possiamo definirli i quattro pilastri della struttura della Chiesa che si sta costruendo.

Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. ⁴³Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. ⁴⁴Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; ⁴⁵vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. ⁴⁶Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, ⁴⁷lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati. (At 2, 42-47).

c 1. L'insegnamento degli apostoli garanzia dell'autenticità dell'esperienza di fede

La fedeltà all'insegnamento degli apostoli *garantiva che la memoria di Gesù fosse proprio autentica*. Gli apostoli, testimoni oculari, ne custodivano la memoria: "Con grande potenza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù. E su tutti loro [c'era] grande benevolenza" (At 4, 33) e, di conseguenza, garantivano l'efficacia di quell'esperienza di vita comune e sacramentale che metteva in contatto con il dono di Dio rivelatosi in Gesù. Questi accenni costituiscono già un'apertura embrionale verso la successione apostolica e la funzione di testimoni dei successori degli apostoli, chiamati più tardi ἐπίσκοποι (1 Tim 3, 1), cioè custodi o sorveglianti della testimonianza originaria.

c 2. La fede in Cristo unisce i credenti in ΚΟΙΝΩΝΙΑ.

La Chiesa, che è nata dal mistero della Pasqua di Gesù, portato a pieno compimento nella Pentecoste, vive di questo stesso mistero salvifico nella storia, lo annuncia, a parole e con i fatti, e ne dischiude gli effetti positivi a tutti lungo il tempo. La Chiesa fa questo prima di tutto attraverso la sua stessa vita comunitaria. Luca utilizza il termine ΚΟΙΝΩΝΙΑ, "comunione", per indicare le relazioni animate dalla carità, che si esprime soprattutto nel segno visibile ed espressivo della condivisione dei beni materiali (2, 44). È una vita in cui la cifra riassuntiva è "la fede in Cristo", sgorgata dall'ascolto e dall'accoglienza del Vangelo, perché è questa fede che ha fatto nascere la Chiesa stessa a Pentecoste. *La comunione non nasce dal basso dei fedeli, ossia dalla loro buona volontà o dal loro sforzo, ma dalla fede*. In quanto condivisa tra i membri della comunità, questa fede nell'unico Dio, Padre di Gesù Cristo, vivificata dal suo stesso Spirito d'amore, crea fraternità. E, per comando stesso del Risorto, la fede in lui deve essere testimoniata ad altri. In altre parole, *il perno attorno cui si aggrega*

²⁵ Tutta questa parte è tratta da J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma, 1971, pp. 861-899.

la comunità non sono affinità elettive o ideali di efficacia sociale, ma l'unica fede in Cristo come evento risolutore della storia personale e universale.

Merita un istante soffermarsi sul linguaggio proprio di Luca poiché è assai illuminante su questo tema. In At 2, 44 si legge: “Avevano tutto in comune” e, in 4, 32: “Fra loro tutto era in comune”. Luca si compiace di descrivere l'unità dei beni della comunità: probabilmente in filigrana Luca pensa agli ideali pitagorici (“per tutti tutto era comune e ugualmente nessuno possedeva nulla” Giamblico, *Vita Pyt.* 30, 168) o platonici (perché nella *Repubblica* Platone immagina che nella *polis* ideale dovrebbe praticarsi un comunismo integrale) oppure potrebbe riferirsi anche a pratiche comunitarie dello stoicismo medio in cui circolava l'idea di un ritorno alla natura come agli inizi dell'umanità (“età d'oro”) in cui tutto era in comune e dove era “impossibile trovare un povero” (Seneca *Let. a Lucilio* 90, 38). Eusebio nelle sue *Antiquitates Judaicae* XVIII, 20 descrive la vita degli esseni dicendo: “Possiedono i loro beni in comune e il ricco non gode in alcun modo di ciò che ha in più rispetto a chi non ha assolutamente nulla”. Non ci sarebbe da meravigliarsi che Luca scrivendo a lettori greci lo faccia presentando un ideale della prima comunità che risvegliasse l'interesse dei suoi lettori. *Luca in realtà prospetta come reale un'ideale*. Dice: “Vendevano le loro proprietà e i loro beni e ne dividevano il ricavato secondo il bisogno di ciascuno” (At 2, 45; cf 4, 34-35). Di fatto dopo aver fatta questa generalizzazione Luca presenta il gesto generoso di Barnaba e lo elogia come eccezionale. Perché lo presenta come eccezionale se doveva essere una pratica ordinaria e comune? Evidentemente ha generalizzato. J. Dupont osserva:

“Bisogna perciò stare attenti a non generalizzare partendo da alcuni casi concreti: è necessario guardarsi dall'amplificare la portata di un procedimento letterario che attribuisce a tutti la condotta di alcuni. Ciò che deve attirare l'attenzione non è tanto il numero di coloro che hanno spinto la loro generosità fino all'eroismo, quanto il carattere esemplare della loro condotta. Sottolineando il distacco dai beni dei primi cristiani, Luca obbedisce a un richiamo che l'aveva già guidato nella composizione del Vangelo (quello della povertà evangelica)”. Tuttavia - continua Dupont - “l'ideale che Luca presenta non è precisamente quello della spoliazione dai beni e della povertà volontaria, ma quello di una carità che non può tollerare che vi siano fratelli nell'indigenza. Non si rinuncia ai propri beni per desiderio di essere poveri, ma perché non ci siano poveri tra i fratelli”.

A guidare la comunanza dei beni è dunque l'ideale cristiano presentato anche da Paolo nell'imitazione di Cristo: “Portate al colmo la mia gioia, nutrendo gli stessi sentimenti: abbiate la stessa carità, siate unanimi (σύνψυχοι), abbiate un medesimo sentimento” (Fil 2, 2).

L'essere “un cuore e un'anima sola” che Luca mette in luce nel secondo sommario (At 4, 32-35) è la stessa cosa che mostrarsi *unanimi*, cioè “uniti nell'anima” di Paolo. Qui l'ideale della “comunione dei beni” si sposta sul suo presupposto, ossia una “comunione delle anime” o l'amicizia tra i discepoli. Rispetto alla comunanza dei beni l'amicizia viene prima: è infatti l'accordo delle anime, la loro unità, che porta a mettere tutto in comune. Anche qui Luca ha parentele letterarie con testi letterari greci, da cui desume il linguaggio. Quando infatti leggiamo che “Tutti coloro che erano divenuti credenti (Οἱ πιστεύοντες: At 2, 44)” oppure “La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede (Οἱ πιστεύσαντες) erano un cuore solo e un'anima sola” troviamo un'eco del linguaggio sull'amicizia dell'epoca ellenistica.²⁶ Vi è però una

²⁶ In epoca ellenistica si parlava dell'amicizia in questi termini: “E' proverbiale la comunanza delle cose tra gli amici (*koinà tà philōn*), poiché “l'amicizia [crea] uguaglianza” (*isòthes philòtes*). “L'amicizia si mani-

caratteristica di Luca, il quale evita con cura di chiamare i primi cristiani “amici”, mentre usa volentieri questo vocabolo in altri contesti. Non li chiama neppure con il nome di “fratelli”, ma crea un vocabolo apposta utilizzando il participio presente (Οἱ πιστεύοντες: 2, 44) o il participio passato del verbo πιστεύω (credere), che va tradotto con “i credenti” o “coloro che erano venuti alla fede”. Che cosa si nasconde dietro a questo linguaggio? Evidentemente Luca pur usando il linguaggio dell’amicizia dell’ambiente greco, vuole evitare di far pensare che la κοινωνία sia l’esito di un’amicizia umana o di affinità elettive. *Il legame che tiene insieme i credenti è invece la fede che li unisce nella loro comune adesione al Cristo. E’ su questa fede che si fonda la loro comunione fraterna.*

c 3. La frazione del pane

Altro pilastro della vita della Chiesa è la cosiddetta “frazione del pane”. Con questa espressione Luca evoca il racconto memoriale dell’ultima cena di Gesù e del mistero della sua morte e risurrezione. Primariamente non è la Chiesa che fa l’eucaristia, ma è l’eucaristia, cioè Cristo vivente, che fa la Chiesa.

c 4. Continuità e singolarità del culto della Chiesa rispetto ad Israele

La preghiera rimanda al fondamento teocentrico della comunità cristiana. Soprattutto da questo punto di vista, notiamo, in prima battuta, che i cristiani delle origini continuavano a frequentare il tempio di Gerusalemme. Da ebrei quali erano, sentivano forte la continuità con la tradizione d’Israele, specialmente a livello culturale. Ciò nonostante, i cristiani celebravano il rito della “frazione del pane”, cioè dell’eucaristia, in abitazioni private. Ed era questa celebrazione il culto specifico di coloro che vivevano “la memoria di Cristo”. D’altra parte, questo spazio celebrativo era disponibile ad accogliere tutti i credenti in Cristo.

c 5 I segni e i prodigi della Chiesa

Affiora un’ultima caratteristica importante della Chiesa primitiva, costituita dal verificarsi in essa di prodigi e miracoli.

¹²Molti segni e prodigi avvenivano fra il popolo per opera degli apostoli. Tutti erano soliti stare insieme nel portico di Salomone; ¹³nessuno degli altri osava associarsi a loro, ma il popolo li esaltava. ¹⁴Sempre più, però, venivano aggiunti credenti al Signore, una moltitudine di uomini e di donne, ¹⁵tanto che portavano gli ammalati persino nelle piazze, ponendoli su lettucci e barelle, perché, quando Pietro passava, almeno la sua ombra coprisse qualcuno di loro. ¹⁶Anche la folla delle città vicine a Gerusalemme accorreva, portando malati e persone tormentate da spiriti impuri, e tutti venivano guariti. (At 5,12-16).

Qual è il valore di questo dato piuttosto straordinario per la Chiesa delle origini e, di conseguenza, che valore può avere per la Chiesa di oggi? Per intuirlo, possiamo partire dal principio dell’analogia della vita della Chiesa con la vita di Cristo. Questa analogia può valere anche per l’interpretazione dei miracoli, nel senso che come nell’esistenza terrena di Gesù, così anche nella vita

fešta nella comunione (*en koinonía*)” (Et: Nic. VIII, 11); e altrove Aristotele risponde a chi lo interrogava: “Chi è un amico? *Un’anima sola che abita in due corpi*”. L’espressione “erano un cuor solo e un’anima sola” riecheggia dunque quest’idea che dell’amicizia che si aveva nel mondo greco ed è il modo di descrivere l’unione degli spiriti, senza riserve, che Luca attribuisce ai primi cristiani.

della Chiesa, “prodigi e segni” del cielo sono possibili e, di fatto, accadono. Pur tuttavia, laddove accadono, avvengono sempre per il bene delle persone implicate e comunque in maniera funzionale – e mai in maniera alternativa – alla via della croce. In parole povere, potremmo dire che i miracoli nella vita di Cristo e della Chiesa sono coerenti al modo di rivelarsi del tutto paradossale di Dio, che ama manifestare la sua potenza salvifica prendendosi cura della debolezza umana. Essi non sono gesti clamorosi di una potenza che si afferma, ma segni rivelatori della bontà di Dio che si manifesta come misericordia verso la debolezza umana.

Dopo questa analisi sugli Atti degli Apostoli, possiamo ora in sintesi dire che il racconto degli Atti ci rivela come la Chiesa sia opera dello Spirito del Risorto. Essa è stata concepita nella Pasqua di Cristo, ma è venuta alla luce a Pentecoste. Lo Spirito donato dal Signore risorto ha spinto i credenti in lui a raccontarne il mistero della vita e soprattutto della morte e risurrezione. Questo annuncio ha suscitato una comunità che ha cominciato a vivere di fede in Cristo, restando ben fondata sui pilastri dell’insegnamento apostolico, dell’eucaristia, della comunione fraterna e della preghiera; pilastri in cui si esprime, da un lato, la perseveranza a vivere di Gesù, con Gesù e come Gesù, cioè “in memoria di Lui, e, dall’altro, la sua disponibilità ad accogliere al suo interno – secondo la volontà salvifica universale di Dio – non solo gli Ebrei, ma anche tutti gli altri uomini, che avessero creduto in Cristo Gesù.

Da questo capitolo degli Atti abbiamo scoperto come dev’essere la Chiesa per essere ciò a cui è chiamata. Da questo dato di fede si può risalire all’identità permanente della Chiesa: a ciò che la Chiesa è chiamata ad essere sempre. La Chiesa è senza dubbio una realtà personale e sociale, perché fatta di persone concrete all’interno di storie e culture differenti, uomini e donne di fede che fanno un tutt’uno con Cristo fino ad esserne, lungo la storia, il corpo visibile nel mondo. Ma primariamente, la Chiesa è divina, perché è opera dello Spirito Santo. Due sono dunque le caratteristiche della Chiesa: una struttura umana che porta in sé la grazia di Dio. Elementi, se vogliamo paradossali, e che talvolta possono contrapporsi, ma che se si vuole essere fedeli alla natura della Chiesa devono essere tenuti presenti contemporaneamente.

7. LA CHIESA DAL PLURALE AL SINGOLARE: IMMAGINI NEOTESTAMENTARIE

Abbiamo osservato che i cristiani hanno cominciato ad indicare le loro riunioni con un termine nuovo: “*ekklesiai toù Theou*”, “adunanze convocate da Dio”. Queste adunanze si svolgono in diversi luoghi, per cui si parla di “chiese” al plurale per indicare le diverse comunità cristiane sparse nelle città dove il Vangelo predicato aveva generato uno o più gruppi di credenti.

Nel Nuovo Testamento però *il termine “Chiesa” in alcuni casi viene usata al singolare non già per dire una chiesa localizzata in un luogo fra le tante, ma per affermare che se c’è una chiesa a Corinto, a Efeso o a Roma, in realtà nella sua dimensione profonda la Chiesa è una sola realtà.* Questo appare soprattutto nelle Lettere agli Efesini, ai Colossesi, in parte anche in Apocalisse e per tre

volte in Atti (At 12, 1; “0, 10.28; Ef 1, 22; 3, 10.21; 5, 2-29. 32; Col 1, 18.24; 2, 19).²⁷

L’insieme di tutti i credenti in Gesù, e quindi l’insieme delle chiese, è semplicemente “la Chiesa”. Il fondamento di questo modo di considerare i tanti raggruppamenti di cristiani, sparsi nei posti più svariati, come una sola realtà o un unico soggetto collettivo, sta nella convinzione che ciascuno di essi e tutti essi insieme esistono come tali solo in forza di un rapporto profondo con il Cristo. E questo non nel senso puramente aggregativo in quanto tutte queste persone sono associate tra loro dal fatto di credere in Gesù, ma molto di più, nel senso che *esse, credendo in Gesù, si sentono così unite a Lui da formare come un unico organismo vivente*. A questo punto non conta più essere di questa o di quella chiesa, perché a qualunque chiesa particolare si appartenga, *si vive come membra vive di un unico corpo che è il Cristo stesso*.

In questa visione della chiesa vi è un *passaggio da uno sguardo di tipo sociologico e empirico ad uno di tipo mistico*, cioè generato da una fede unificante capace di far percepire le persone più diverse unite da un *vincolo che non sono loro a decidere, ma nel quale si ritrovano in forza di un disegno misterioso di Dio*. Si sentono convocati da Dio, non perché di stirpe ebraica, bensì per la fede in Gesù.

Nei testi neotestamentari domina di fatto un’atmosfera di grande stupore e di emozione fra i cristiani, i quali, nel caso degli ebrei, respirano la gioia di essere passati dalla schiavitù della Legge alla libertà dei figli di Dio, e nel caso dei pagani convertiti, di esser stati sottratti alle tenebre dell’ignoranza e della lontananza da Dio all’intimità filiale con lui (cf Ef 2, 1-10). Tutti si sentono uniti nella comunione, che non sono loro a generare, ma che lo Spirito genera in loro facendoli sentire in unità tra loro grazie al Cristo e con il Cristo.

Per esprimere questo *gli scrittori si servono della metafora e dell’immagine*, grazie alle quali si può esprimere la ricchezza di una realtà senza comprimerla nelle maglie dei concetti. In tal modo la Chiesa si illumina sotto molti aspetti, descrivendo però con maggiore efficacia il fondamento di una unità con Cristo e tra i credenti. Tutte queste immagini la *Lumen Gentium* n. 6 le riassume così:

“La Chiesa è un ovile, la cui porta unica e necessaria è Cristo (cfr. Gv 10,1-10). È pure un gregge, di cui Dio stesso ha preannunziato che ne sarebbe il pastore (cfr. Is 40,11; Ez 34,11 ss), e le cui pecore, anche se governate da pastori umani, sono però incessantemente condotte al pascolo e nutrite dallo stesso Cristo, il buon Pastore e principe dei pastori (cfr. Gv 10,11; 1 Pt 5,4), il quale ha dato la vita per le pecore (cfr. Gv 10,11-15).

La Chiesa è il podere o campo di Dio (cfr. 1 Cor 3,9). In quel campo cresce l’antico olivo, la cui santa radice sono stati i patriarchi e nel quale è avvenuta e avverrà la riconciliazione dei Giudei e delle Genti (cfr. Rm 11,13-26). Essa è stata piantata dal celeste agricoltore come vigna scelta (Mt 21,33-43, par.; cfr. Is 5,1 ss). Cristo è la vera vite, che dà vita e fecondità ai tralci, cioè a noi, che per mezzo della Chiesa rimaniamo in lui, e senza di lui nulla possiamo fare (cfr. Gv 15,1-5).

²⁷ B. PRETE, *L’ecclesiologia della Lettera agli Efesini*, in *Sacra Doctrina* 37 (1992) 133-195; I. DE LA POTTERIE, *Le Christ, Plerôme de l’Église*, in *Biblica* 58 (1977) 500-524; H. SCHLIER, *La Chiesa secondo la Lettera agli Efesini*, in ID. *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1965, 255-297; P. BENOIT, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della Prigionia*, in *Esegesi e teologia I*, Paoline, Roma 1961, pp. 397-460; IB. *L’unità della Chiesa secondo l’epistola agli Efesini*, in *Esegesi e teologia II*, Paoline, Roma 1971, pp. 509-542.

Più spesso ancora la Chiesa è detta edificio di Dio (cfr. 1 Cor 3,9). Il Signore stesso si paragonò alla pietra che i costruttori hanno rigettata, ma che è divenuta la pietra angolare (Mt 21,42 par.). Sopra quel fondamento la Chiesa è costruita dagli apostoli (cfr. 1 Cor 3,11) e da esso riceve stabilità e coesione. Questo edificio viene chiamato in varie maniere: casa di Dio (cfr. 1 Tm 3,15), nella quale cioè abita la sua famiglia, la dimora di Dio nello Spirito (cfr. Ef 2,19-22), la dimora di Dio con gli uomini (cfr. Ap 21,3), e soprattutto tempio santo, il quale, rappresentato dai santuari di pietra, è l'oggetto della lode dei santi Padri ed è paragonato a giusto titolo dalla liturgia alla città santa, la nuova Gerusalemme. In essa infatti quali pietre viventi veniamo a formare su questa terra un tempio spirituale (cfr. 1 Pt 2,5). E questa città santa Giovanni la contempla mentre, nel momento in cui si rinnoverà il mondo, scende dal cielo, da presso Dio, “acconciata come sposa adornatasi per il suo sposo” (Ap 21,1s).

La Chiesa, chiamata “Gerusalemme celeste” e “madre nostra” (Gal 4,26; cfr. Ap 12,17), viene pure descritta come l'immacolata sposa dell'Agnello immacolato (cfr. Ap 19,7; 21,2 e 9; 22,17), sposa che Cristo “ha amato... e per essa ha dato se stesso, al fine di santificarla” (Ef 5,26), che si è associata con patto indissolubile ed incessantemente “nutre e cura” (Ef 5,29), che dopo averla purificata, volle a sé congiunta e soggetta nell'amore e nella fedeltà (cfr. Ef 5,24), e che, infine, ha riempito per sempre di grazie celesti, onde potessimo capire la carità di Dio e di Cristo verso di noi, carità che sorpassa ogni conoscenza (cfr. Ef 3,19). Ma mentre la Chiesa compie su questa terra il suo pellegrinaggio lontana dal Signore (cfr. 2 Cor 5,6), è come un'esule, e cerca e pensa alle cose di lassù, dove Cristo siede alla destra di Dio, dove la vita della Chiesa è nascosta con Cristo in Dio, fino a che col suo sposo comparirà rivestita di gloria (cfr. Col 3,1-4).

Quest'ultima immagine della Chiesa-sposa è quella più pregnante poiché è stata lungo elaborata e utilizzata nella storia della rivelazione. I profeti hanno insegnato la delicatezza del rapporto di Dio con il suo popolo con questa immagine: Os 1-3; Ez 16; Is 54, 5-7; Ger 3, 6,12. La comunità cristiana la riprende per descrivere la gioia dell'evento cristiano paragonato ad una giovane che scopre di essere amata e presa in sposa. La donna del tempo, se non veniva sposata, si sentiva vittima di un destino crudele, quello di una vita senza figli, senza futuro, senza amore e senza senso. La Chiesa invece è come una donna profondamente amata, gioiosamente sposata da Cristo e ricca di figli (2 Cor 11, 2; Ef 5, 26-27; Ap 21, 2.9).

Questo processo di approfondimento del “sentimento dell'essere Chiesa”, quale evento di salvezza che prolunga il mistero di Cristo nella storia, vissuto dai cristiani della prima generazione trova il suo vertice nella Lettera agli Efesini. Qui il termine “chiesa” ha raggiunto il culmine del processo astrattivo di universalizzazione, venendo presentata come entità universale (cattolica), unica e personificata.

In base a Ef 1, 4. 9. 11 *la Chiesa* - osserva H. Schlier - “non è un prodotto della storia. Il suo essere precede nel tempo la creazione ed ha il suo fondamento nell'anticipata volontà d'amore di Dio, il cui disegno è che l'universo venga riunito in modo nuovo e definitivo in Cristo come sotto un solo capo (1, 10). Perciò in Cristo, nel quale è posta la compiacenza di Dio, viene raggiunta la pienezza dei tempi (1, 9). ... Ognuno è in questo modo, ebreo o pagano (3, 10), raggiunge il suo scopo in Cristo di “essere in Lui ... santo e

immacolato agli occhi di Dio” (1, 4); e perciò ognuno è definito per l’eternità dall’amore di Dio che ci vuole figli suoi nel legame con Cristo Gesù (1,4)”.²⁸

8. L’ECCLESIOLOGIA DELLA LETTERA AGLI EFESINI

Nella Lettera agli Efesini il tema della Chiesa non è trattato occasionalmente, ma ne è l’obiettivo primario, venendone descritta con nuovi mezzi espressivi come il sostantivo *pléroma*, oppure con termini già noti, ma caricati di nuovo senso come *ekklesia* (ricorre 9 volte), *soma tou Christou* (corpo di Cristo), *kephalé* (testa e capo).

L’intenzione ecclesiologica traspare dalla sua stessa forma letteraria, che non ha i caratteri di una lettera inviata a una comunità particolare, con propri problemi e tensioni, ma si presenta con un carattere impersonale e per la sua istanza dottrinale. Diversamente per esempio dalla Lettera agli Efesini, con cui pure è imparentata, nella Lettera ai Colossesi l’autore rivendica il primato di Cristo sulle potenze cosmiche o sulle potestà angeliche che erano venerate a Colossi, a cui i Colossesi attribuivano una capacità di mediazione ed a cui prestavano culto (Col 1, 15-20; 2, 9-15). La posizione di Cristo, unico mediatore e redentore, in contrasto con le potenze celesti è descritta accuratamente in questi due testi cristologici ai Colossesi, mentre è solamente accennata in Efesini. Dato questo timbro impersonale, alcuni hanno anche pensato che si tratti di una lettera “enciclica” (o circolare) inviata a più chiese, a cui poi sarebbe stata data l’instanziazione alla comunità particolare di Efeso. Quello che però ci interessa è vedere il modo con cui viene qui presentata la Chiesa.

a) Intreccio tra cristologia e ecclesiologia in Efesini

Nella lettera Efesini (in questo parallela con la Lettera ai Colossesi) Gesù Cristo è il perno su cui si costruisce il pensiero della Chiesa: senza di lui non ci sarebbe la Chiesa, né la Chiesa sarebbe quella che è. Però pur nella similarità, nella Lettera ai Filippesi vi è un cambio di prospettiva: se in Col. il tema centrale è la cristologia, in Efesini diventa preminente l’ecclesiologia. In entrambe le lettere però i due temi sono intrecciati. Due passaggi significativi di questo intreccio sono:

“²¹In lui tutta la costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; ²²in lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito” (Ef 2, 21-22).

“¹⁵ Al contrario, agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo. ¹⁶Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l’energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità (Ef 4, 15-16).

Questo rapporto tra Cristo e la Chiesa, dunque, è il dato caratterizzante dell’immagine della Chiesa di Efesini: in Cristo poggia e si sviluppa l’edificio dei credenti. Esso è presentato sotto tre aspetti caratteristici: la *anakephalàiosis* di Ef 1, 10; la Chiesa *corpo di Cristo*; il *pléroma*.

²⁸ H. SCHLIER, *La Chiesa secondo la Lettera agli Efesini*, in ID. *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1965, 255.

b) La ricapitolazione (*anakephalàiosis*) in Cristo.

⁷In lui, mediante il suo sangue,
abbiamo la redenzione, il perdono delle colpe,
secondo la ricchezza della sua grazia.

⁸Egli l'ha riversata in abbondanza su di noi
con ogni sapienza e intelligenza,

⁹facendoci conoscere il mistero della sua volontà,
secondo la benevolenza che in lui si era proposto

¹⁰per il governo della pienezza dei tempi:

riconduire al Cristo, unico capo (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*), tutte le cose (Ef 1, 7-10)

¹⁸ Il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, il Dio della gloria ... illumini gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi ¹⁹e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi, che crediamo, secondo l'efficacia della sua forza e del suo vigore.

²⁰Egli la manifestò in Cristo,

quando lo risuscitò dai morti

e lo fece sedere alla sua destra nei cieli,

²¹al di sopra di ogni Principato e Potenza,

al di sopra di ogni Forza e Dominazione

e di ogni nome che viene nominato

non solo nel tempo presente ma anche in quello futuro.

²² Tutto infatti egli ha messo sotto i suoi piedi

e lo ha dato come capo alla Chiesa (*ἔδωκεν κεφαλὴν τῇ ἐκκλησίᾳ*) su tutte le cose:

²³essa è il corpo di lui,

la pienezza (*τὸ πλήρωμα*) di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose (Ef 1, 18-23).

Il verbo *ἀνακεφαλαιώσασθαι* significa alla lettera “ricapitolare”, cioè riassumere, compendiare, oppure: riprendere da capo, iniziare un nuovo capitolo, rinnovare. Esso indica un centro/perno attorno cui vi è aggregazione e organizzazione unitaria; e nello stesso tempo indica come il contatto con questo centro rinnova e dà nuovo vigore alle realtà che vi sono coinvolte. Il termine è composto del termine *κεφαλῆ* (testa/capo): il che significa che, come in un corpo, ciò che dirige tutto è la testa, altrettanto è di Cristo rispetto alla Chiesa. Tutto deve essere raccolto in Cristo come unificato ad un unico capo/testa, da cui provengono tutti gli impulsi regolatori dell'intero corpo. La ricapitolazione in Cristo significa dunque che tutto l'universo è riassunto e compendiato in lui e da lui tutto fluisce in vita rinnovata e trasfigurata. Cristo Signore dell'universo donato alla Chiesa

c) Chiesa, corpo di Cristo

Nella Lettera agli Efesini è fortemente accentuato l'applicazione di “corpo di Cristo” alla Chiesa: infatti in Ef 1, 22-23 si afferma, parlando di Cristo, che questi è stato costituito su tutte le cose a capo della Chiesa, la quale è il suo corpo. Anche in Col 1, 18 il concetto è ripetuto. Nel corpus protopaolino il tema del corpo è varie volte applicato alla Chiesa osservandola in se stessa come un organismo ben articolato : “ ... il corpo non risulta di un solo membro, ma di

molte membra ... molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. ... Ora voi siete il corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte” (1 Cor 12, 14-27). Nelle lettere deuteropaoline di Col. e Ef. invece la metafora del corpo - preso come un tutto unitario - viene messo in relazione al capo (*κεφαλή*) che è Cristo, dal quale “tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio” (Col 2, 19). E similmente in Ef 4, 15-16 si dice “agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo. Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità”. Da queste espressioni emerge la duplice immagine di Cristo-capo e della Chiesa-corpo: da Cristo capo deriva tutta l'energia di vita comunionale, che riversa la sua vita divina sulla compagine ecclesiale, la quale resta unificata e fluida nella ricca articolazione interna in forza dell'azione dello Spirito come è detto in Ef 4, 4-6:

¹Un solo corpo e un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; ²un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. ³Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti. ⁴A ciascuno di noi, tuttavia, è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo (Ef 4, 4-6).

In questo passo “un solo Spirito” (con la S maiuscola) - sulla base di Ef 2, 18 e 22 - va inteso come lo Spirito Santo (o Spirito del Risorto) che conserva l'unità della Chiesa e ne costituisce la vita di amore (agapica) che viene scambiata nelle relazioni tra i credenti. In forza di questa Presenza dello Spirito devono essere superate tutte le barriere divisorie, divisioni e steccati, che le potenze mondane (che operano nei nostri istinti e pulsioni primarie, le quali spingono all'affermazione di sé, cioè sono animate dallo spirito del “potere”) tendono continuamente a costruire (Ef 2, 2-4; 11-12). Poiché nella carne del Cristo, la sua croce, ha crocifisso ogni divisione e abbattuto ogni muro divisorio (Ef 2, 14-18).

d) Chiesa, pienezza del Cristo

La Lettera agli Efesini afferma che la Chiesa come corpo di Cristo è “la pienezza (*τὸ πλήρωμα*) di colui che si realizza interamente in tutte le cose” (Ef 1, 12). “Questa dichiarazione costituisce il testo ecclesiologico più ardito e significativo della lettera”.²⁹ Il sostantivo *πλήρωμα* può avere un doppio significato. Può indicare: ciò che riempie, ciò che porta a compimento (in senso attivo) nel senso di “completamento”: in questo senso la Chiesa porta a compimento il Cristo, nel senso di Paolo, il quale dice che porta a compimento ciò che manca alle sofferenze di Cristo (Col. 1, 24). E' l'interpretazione di molti Padri (Giov. Cris. In Eph. Hom. 3). Può anche essere interpretato in senso passivo di “pienezza”, cioè l'essere stato riempito (lat. *plenitudo*): così traduce anche la CEI. In realtà le due formule non si escludono. Esse indicano che con la Chiesa vi è una “compiutezza”. Ma concretamente che vuol dire che la Chiesa è la compiutezza del Cristo? Ci possiamo allargare nell'interpretarne il significato alla luce della storia della salvezza. Nella Chiesa cioè si ha il compimento dell'avventura extra-trinitaria del Figlio, in quanto in essa circola l'agape del Cristo che Paolo si compiace di vedere tra gli Efesini (Ef 1, 15-16). Lo scopo

²⁹ B. PRETE, *L'ecclesiologia della Lettera agli Efesini*, in *Sacra Doctrina* 37 (1992) 173.

dell'incarnazione infatti è di "umanizzare" la creazione secondo l'amore trinitario: l'agape trinitaria di Dio vuole agire nel mondo e abitare tra gli uomini. Il cristianesimo è l'unica forma di religione che pone la prossimità con il fratello allo stesso livello della relazione con Dio. Farsi prossimi ai fratelli vuol dire rendere servizio a Dio: "L'avete fatto a me!" (Mt 25). Possiamo perciò dire che la Chiesa è il compimento della dinamica propria dell'Incarnazione. In Gesù Dio si è fatto prossimo all'uomo, ha preso la sua carne per rendere l'umanità - ogni uomo - secondo quell'adesione amorosa con cui Lui l'aveva creata e rispetto alla quale l'uomo, sospettando dell'amore di Dio verso di lui, si è deformato. Il peccato è questa deformazione. La grazia del Cristo è questa riabilitazione al disegno originario. La Chiesa perciò che vive "nella santità e nella grazia" è la carne del Cristo, cioè mostra il compimento del mistero dell'Incarnazione, morte e risurrezione del Cristo. Quando un uomo vive in Cristo e per Cristo l'umano arriva al suo compimento: e questo compimento - diciamolo in modo immaginifico - sono tutti quei brandelli di Chiesa che nel concreto della storia tentiamo di realizzare. E' vero che la Chiesa terrestre è in via di compimento e tende alla Chiesa escatologica, però - come dice un proverbio malgascio - "se oggi siamo vestiti di stracci, stiamo però tessendo l'abito nuziale" della Chiesa celeste. Nella Chiesa possiamo dire si anticipa la realizzazione del sogno di Dio di vedere tutti i suoi figli riuniti nel Figlio. E lo sappiamo, per realizzare questo piano ha chiesto al suo Figlio di diventare dentro al mondo il primo polo di aggregazione di questo immenso popolo di Dio. E la Chiesa è questo luogo visibile, controllabile, alla portata di tutti, dove la storia della salvezza è resa sperimentabile come "pienezza" del Cristo, suo "compimento".

Il primato comunque è di Cristo capo, cioè Signore di tutto, è donato alla Chiesa (Ef 1, 22): in questo modo risulta chiaro che Cristo è più grande della Chiesa, in quanto essa non può autoprodotte la *charitas* e la *charis*, ma solo riceverle. La pienezza, infatti, è di colui che riempie di sé ogni cosa, la pienezza è quella che Cristo opera nella Chiesa, portandola a compimento come luogo quindi privilegiato, ma non esclusivo, per riconoscere il primato di Cristo, il quale - secondo l'immagine dell'*Ecclesiam suam* di Paolo VI dei cerchi concentrici a partire da Cristo centro - tende a coinvolgere tutti gli uomini e l'universo.

"Se Gesù Cristo non è la sua pienezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. Il suo edificio crolla se Gesù non ne è l'architetto; e se il suo Spirito non è il cemento che tiene insieme le pietre vive con cui è costruito".³⁰

9. L'ECCLESIOLOGIA NEL TEMPO DEI PADRI: L'ECCLESIOLOGIA SIMBOLICA

L'avvenimento dei discepoli riuniti intorno all'evento di Cristo attestatoci nella Scrittura - epoca della "rivelazione" - non costituisce un puro inizio nel tempo o un fatto relegato nel tempo passato, ma è anche "una *origine permanente e normativa, che come sorgente d'acqua viene incanalata nel fiume della storia*".³¹ A contatto e sottoposta alle pressioni dei vari tempi storici

³⁰ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Opera Omnia 8, Milano 1987, p. 147.

³¹ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium salutis*, VII, Brescia 1972, pp. 267-339.

assume forme diverse, che esprimono aspetti particolari di quel momento sorgivo.

La prospettiva cosmico-misterica, l'ultima del Nuovo Testamento, sembra aver determinato più delle altre prospettive la letteratura patristica sulla Chiesa. Invece la prospettiva che abbiamo chiamata "attualizzante" si è piuttosto concentrata intorno al tema dell'eucaristia, creando il celebre assioma circolare di H. De Lubac: "L'eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'eucaristia".³² Sarà soprattutto la tradizione orientale a fare tesoro di questa concezione sviluppando soprattutto un'ecclesiologia della "chiesa locale". Infine la prospettiva "storicizzante" sfocerà nella tematica della Tradizione e della successione apostolica con l'episcopato quale garante dell'ortodossia, dell'apostolicità delle chiese e della loro comunione cattolica.

Fra questi orientamenti, tutti operanti nella riflessione sulla Chiesa primitiva, quello misterico resterà dominante nelle riflessioni dei Padri.

Nel descrivere la concezione di Chiesa che i primi tre secoli di cristianesimo ci hanno consegnato, non ci soffermiamo a considerare singole visioni,³³ ma a cogliere il nucleo centrale e complessivo della loro riflessione ed autocomprensione della Chiesa. In modo sintetico possiamo dire che *nell'arco dei primi tre secoli la Chiesa è vissuta soprattutto come "mistero"*, ossia nella sua caratteristica fondamentale di esprimere il darsi di Dio nella storia degli uomini, e quindi il suo aspetto interiore, soprannaturale e divino.

"La Chiesa si comprese come "mistero" in quanto si riconobbe, nel suo insieme, come una comunità che, in forza della decisione misteriosa di Dio compiuta nell'evento di Gesù Cristo, e per mezzo dei doni della sua Parola e della sua *agape* per l'azione unificante dello Spirito Santo, comunicato nel battesimo, nell'eucaristia e nella remissione dei peccati, è chiamata, riunita e santificata nella partecipazione alla vita divina o santità: ossia una comunità che si realizza mediante la *koinonìa* e lo Spirito".³⁴

Nei confronti del mondo che la circonda essa si comprende come "piccolo gregge", che si percepisce continuamente nel suo "essere diversa" e differente da esso: si sente come "popolo nuovo" (Lett. di Barnaba 13), "vero Israele" (Giustino, *Dial. con Trifone* 11, 5) e "*tertium genus*" rispetto ai giudei e ai gentili (Aristide, *Apol.* 2; Clemente Al. *Stromati* 6, 5; 41, 6). Questa diversità la espone alla persecuzione e all'incomprensione; ma, poiché è pervasa dalla certezza della presenza del Cristo risorto, non si lascia intimorire dalle potenze del mondo.

Nello stesso tempo, la Chiesa *non si sperimenta come una realtà che si erge "di fronte" ai fedeli, estranea ad essi, ma piuttosto come energia di unità che li attraversa e li unifica*. "Il vincolo dell'unità, che tale situazione fondava fu così intenso che la prima comunità cristiana fu in grado di integrare differenze di ogni tipo, sia politiche che culturali, strutturali e organizzative, e di esprimere l'unità nella pluralità e la pluralità nell'unità".³⁵ Ciò non escludeva, anzi richiedeva che distanziasse e separasse dalla propria *communio* alcuni dei suoi

³² H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Opera Omnia 8, Milano 1987, p. 82.

³³ Per questi aspetti particolari rimando a: E. MALNATI, *La Chiesa, sviluppo storico dell'ecclesiologia*, Piemme, Casale M. 1998.

³⁴ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium salutis*, VII, Brescia 1972, p. 270.

³⁵ *Ib.* 271.

membri, quando il pluralismo per sé legittimo, fosse sfociato in una posizione contraddittoria rispetto all'evento originario. Concretamente questo avvenne quando l'intellettualizzazione gnostica del mistero rivelato minacciava di svuotare di realismo la fede dell'incarnazione e della persona del Cristo.

Il mistero della grazia e dell'elezione divina, che prende corpo nella vita dei credenti e si manifesta nella loro comunione in Cristo e tra loro, viene descritto utilizzando soprattutto immagini, similitudini, metafore. I Padri hanno utilizzato il linguaggio della contemplazione e della preghiera e sono stati assai meno interessati a ricavare della prospettiva socio-politica del mondo antico in cui vivevano, precisi schemi concettuali nei quali inquadrare la Chiesa e la sua presenza nel mondo. Non si ponevano problemi istituzionali, ma a loro interessava il mistero di grazia, la presenza di Cristo nel suo corpo ecclesiale, l'azione dello Spirito Santo in esso, la sua corrispondenza all'economia salvifica del Padre. Per esprimere questa visione misterica della Chiesa si servono del *linguaggio simbolico, invece che del ragionamento intellettuale*: mediante le immagini i Padri cercano di avvicinarsi al Mistero che la Chiesa custodisce e che la trascende. Essi puntano alla scoperta del suo posto nell'economia della salvezza e quindi alla sua relazione con Cristo, da un lato, e con il mondo, dall'altro. Essi hanno condotto sulla realtà ecclesiale una meditazione contemplativa di tipo anagogico, ossia elevante,³⁶ in quanto le immagini e le figure utilizzate rimandavano a significati che andavano al di là del semplice significato letterale. Questo modo di procedere fu molto influenzato dal metodo platonico e neoplatonico in auge nella loro epoca; esso ha suggerito loro intuizioni profonde e una riflessione teologica molto libera, dinamica e ricca di contemplazione.

a) Questa *teologia simbolica va prima di tutto a pescare nelle immagini veterotestamentarie che il Nuovo Testamento vedeva compiute in Cristo*. Per esempio, l'antica figura della vigna dall'uva acerba anche se curata con amore, che viene sostituita da Cristo, vite vera a cui sono innestati coloro che credono in Lui. Queste suggestioni bibliche a volte sono assunte con grandi amplificazioni, come si può vedere da questo testi di Asterios, il Sofista:³⁷

La vigna divina è anteriore ai secoli, è uscita dal sepolcro e ha portato come frutti i nuovi battezzati come grappoli d'uva sull'altare: La vigna è stata vendemmiata e l'altare come un pressatoio è stato riempito di grappoli. Vignaioli, vendemmiatori, racimolatori, cicale cantanti ci hanno mostrato anche oggi in tutta la sua bellezza il paradiso della Chiesa. E chi sono i vendemmiatori? I neofiti e gli apostoli. Chi sono le cicale? I nuovi battezzati, imbevuti di rugiada all'uscire dalla piscina, che si riposano sulla Croce come su un albero, si riscaldano al sole di giustizia, brillano dello Spirito e cinguettano le cose spirituali" (Hom. 14).

In quest'immagine domina l'idea che *la Chiesa è il nuovo popolo di Dio*, che riceve l'eredità promessa dai profeti e viene travasata in essa per la fine dei tempi. Questa idea si è dilatata fino a configurarsi nella raffigurazione della

³⁶ L'*anagogia* (letteralmente significa *conduzione in alto*) è quel percorso di ricerca sul mistero cristiano che porta l'osservatore ad avere uno sguardo contemplativo, in quanto eleva l'animo alle cose divine, e quindi invita ad andare oltre all'interpretazione letterale dei testi.

³⁷ Asterio (morto intorno al 341), chiamato il Sofista per la sua attività di filosofo e di retore. Inizialmente convinto assertore dell'arianesimo, si ritiene che, durante le persecuzioni contro gli ariani, abbia abbandonato l'arianesimo. Dopo Nicea compose un breve trattato in cui riassume le dottrine ariane. Recentemente sono state ritrovate 31 omelie sui Salmi, della cui autenticità però si dubita (Aa. Vv. *Autori mariani del Primo Millennio*, Città Nuova, Roma, 1988, p. 258).

Chiesa pre-esistente fin dalla creazione del mondo; anzi per essa - dice il *Pastore di Erma* (Visiones I, 1, 6; 3, 4) il mondo è stato creato. Con questa idea si vuole indicare la sua universalità nel tempo e nello spazio: *Ecclesia ab Adam*, *Ecclesia ab Abel* (Agostino).

Oppure *l'immagine dello sposalizio di Jahvé con Israele, sposa adultera*, superato dalle nozze di Cristo con la Chiesa. Anche qui si afferma l'alleanza dell'amore di Dio con la comunità da lui prescelta, a cui resta fedele nonostante il peccato. Questa idea della Chiesa la cui santità non è data dalla sua coerenza, ma dall'amore proveniente di Dio, viene unita anche alla contemplazione della chiesa che abbraccia tutti i popoli, idolatri e lontani da Dio, chiamati a fare unità con il popolo santo di Dio, attraverso l'immagine della Chiesa come "casta meretrix".³⁸ La utilizza sant'Ambrogio nella sua meditazione su Rahab, la prostituta di Gerico di cui parla il libro di Giosué (Gs 2, 1-21; 6,17-25) che dà riparo agli esploratori inviati per prendere visione della terra promessa:

"Nel simbolo - dice Ambrogio - era una prostituta, ma nel mistero era la Chiesa, congiunta ormai ai popoli gentili per la comunanza dei sacramenti (In Lucam VIII, 40). ... Rahab indicò nel suo sangue (cf allude alla "cordicella colore scarlatto" come segno di riconoscimento) il segno futuro della salvezza universale in mezzo all'eccidio del mondo; la Chiesa non rifiuta l'unione con i numerosi fuggiaschi, tanto più casta quanto più strettamente congiunta la maggior numero di essi; lei che è vergine immacolata, senza ruga, incontaminata nel pudore, amante pubblica, meretrice casta, vedova sterile, vergine feconda" (In Lucam III, 23).

Questo termine dunque nel pensiero di Ambrogio vuol indicare la santità della Chiesa, la quale consiste nella piena adesione a Cristo, suo sposo (perciò: *casta*), ma anche desiderosa di raggiungere tutti per portarli a Cristo, coinvolgendosi con loro (perciò: *meretrix*). Assai simile a questa immagine, che esprime la struttura dialettica della Chiesa è la sua descrizione *come arca di Noé*. In essa sono accolti anche i peccatori (come l'arca che ha accolto animali impuri), perché è l'unico luogo in cui anche i peccatori possono essere salvati.

La Chiesa si comprende anche come *casa o tempio di Dio o corpo di Cristo*. La comunità che si riunisce per celebrare il servizio divino e l'anamnesi di Gesù Cristo, assume la stessa funzione che nell'AT svolgeva il tempio di Gerusalemme. Ciò le è possibile e reale perché *il Crocifisso risorto è il luogo nel quale Dio si è reso accessibile all'uomo e per mezzo del quale gli uomini possono entrare in rapporto con Dio*. Sono perciò i cristiani che formano la casa o il tempio di Dio. Si capisce perché gli edifici cristiani di culto non vennero chiamati prima del V secolo "casa di Dio", perché gli edifici del culto non hanno la stessa importanza del tempio nell'AT e le religioni ai luoghi sacri. Le "chiese" hanno la funzione di esprimere la comunità che in esse si raccoglie, perché è questa comunità ad essere la vera abitazione di Dio, il suo tempio. La "basilica" come edificio del culto la si ritrova solo dopo la svolta costantiniana.

b) La teologia simbolica dei Padri non si limita a trarre dalla sua Scrittura le sue immagini simboliche, ma le mutua anche dall'ambiente in cui vive, particolarmente quello ellenistico. E da questo ambito che i Padri hanno interpretato il rapporto di Cristo con la Chiesa con l'immagine del Sole e della Luna (*Mysterium lunae*). In base ad essa la Chiesa non vive e risplende id luce propria, ma la riceve da Cristo. La Chiesa brilla diluce ricevuta e riflessa. Come

³⁸ G. BIFFI, *Casta meretrix, saggio sull'ecclesiologia di sant'Ambrogio*, Piemme, 1996; H. U. VON BALTHASSAR ha utilizzato questa figura in *Sponsa Verbi*, Brescia, 1985.

la luce della luna anche la luce della Chiesa è luce languida, schermata, condizionata dalla capacità riflettente. Mentre il sole irradia sempre con la stessa intensità, la luce della luna (Chiesa) attraversa incessantemente fasi alterne, ora crescendo ora calando: immagine appropriata per esprimere la dialettica e la variabilità del cammino della Chiesa nella storia. Un destino che può sfociare persino in una tramonto, ma questo non sarà mai totale, poiché la sua luce è assicurata dallo splendore del sole.

Un'altra immagine molto utilizzata dai padri e desunta dall'esperienza, ma anche dai miti greci, come quello di Ulisse, è il *simbolismo nautico*. La Chiesa è come una barca che attraversa il mare del mondo. Ecco un testo di Massimo il Confessore: "L'albero sulla nave è la croce nella Chiesa che sola va incolume in mezzo ai naufragi, lievi o gravi, del mondo. In questa nave chi si lega all'albero della croce o si tura le orecchie con le Sacra Scritture non dovrà temere la dolce tempesta della lussuria" (Hom. 49, 1)

Senza fermarci a descrivere tante altre immagini, tipologie ed allegorie utilizzate ai tempi dei Padri, quali colomba, paradiso, tunica senza cuciture, ... va sottolineato che questo modo di procedere presenta molte affinità con il platonismo. Sotto questo punto di vista *la Chiesa terrena viene vista come una copia dell'immagine originaria e celeste*, la quale porta in sé i segni dell'autentico e dell'archetipo originario. La struttura e l'ordinamento della Chiesa sono quindi *un ricalco del mistero divino*: e segni e simboli e sacramenti sono i modi della sua visibilità sulla terra.

10. L'ECCLESIOLOGIA SOCIOLOGICA E GIURIDICA DEL MEDIOEVO

E' impossibile fissare la cronologia della Chiesa primitiva. Ed altrettanto lo è per la fase successiva. Certamente non all'improvviso. All'origine vi è la cosiddetta *svolta costantiniana*, quando cioè la Chiesa divenne libera ("religio licita"). Il fatto poi che gli imperatori romani si convertissero ha capovolto i termini: le religioni che fino ad allora erano vigenti furono spogliate del predominio e compresse, fino al punto che furono dichiarate illegittime e perseguitate (sotto Teodosio (347-395 d. C.: cf *Editto di Tessalonica*, 380 d.C., con il quale il *credo niceno* fu imposto come religione unica e obbligatoria dello stato).

Quello che fino ad allora era "il piccolo gregge" venne inserito in un processo storico, che andò dilatandosi fino a coincidere con la topografia, politica e geografia, dell'impero romano. La Chiesa allora si servì delle stesse articolazioni e strutture politiche ed organizzative elaborate dallo stato romano per espandersi; utilizzò i templi pagani non solo dando loro una nuova qualificazione (es. il *Pantheon* venne trasformato in chiesa di tutti i santi); ma costruendo veri e propri edifici di culto cristiani. I vescovi vennero equiparati agli altri funzionari dello stato. Il vescovo di Roma assunse il rango imperiale, mentre l'imperatore esigeva di essere riconosciuto nell'ambito di tutta la Chiesa (ad es. è l'imperatore che convoca i Concilii).

a) Si supera così il precedente distanziamento dal mondo, portando la Chiesa a coincidere con il mondo e all'identificazione dei confini dell'uno con l'altro. La riserva escatologica passa in secondo piano, mentre si fa strada l'idea di una radicazione della Chiesa nel mondo, come fosse la realizzazione del Regno di

Dio sulla terra. Il popolo di Dio diventa *populus christianus*: e questo termine acquisisce il senso di un concetto culturale, sociologico e politico. Si nasce già cristiani in un popolo cristiano e si vive poi sorretti da questo ambiente culturale precostituito. In forza di questa omologazione il “nemico” dell’impero diventa il nemico della chiesa: il non-cristiano, invece di essere lo spazio della missione, si trasforma in avversario politico. Il concetto di Chiesa come popolo di Dio passa da una valenza biblico-patristica ad una concezione politica.

b) Quando poi nei secoli quarto e quinto le pressioni barbariche e la decadenza del quadro politico depotenziarono fino alla dissoluzione l’impero romano - dato l’intreccio e l’interdipendenza della Chiesa con l’Impero - non pochi cristiani come san Girolamo e Agostino paventarono il tramonto della Chiesa stessa. Tra il 413 e il 426 nel *De civitate Dei*, Agostino - impressionato dal sacco di Roma del 410 ad opera dei visigoti di Alarico - scrisse i primi dieci libri con la finalità di difendere il cristianesimo dalle accuse dei pagani di essere all’origine di questa decadenza.

In questo periodo inoltre, poiché l’imperatore dopo la morte di Teodosio - nel 395 - si era ritirato a Bisanzio/Costantinopoli, diventata capitale e residenza imperiale, la “nuova Roma”, toccò ai vescovi, e soprattutto al vescovo di Roma, svolgere compiti che spettavano all’amministrazione politica. Siccome poi alcuni papi - come Leone I e Gregorio I - vi si impegnarono a fondo, maturò la *nuova coscienza della rilevanza politica della Chiesa*. Non meraviglia perciò che la Chiesa venga ora considerata come *erede dell’Impero romano* e che i papi assumano funzioni politiche. Una forma di questa nuova coscienza ecclesiale si ritrova nell’edificio del culto, ora in forma di basilica (da *basileus*, re).

Questa mutazione nella comprensione della Chiesa diede origine a nuovi problemi e tensioni. Emerse il problema della precedenza e della superiorità nel comando. Il problema si articolò non su una riflessione spirituale, ma più banalmente sulla base della *contrapposizione del potere tra sacerdotium e regnum*.

c) L’epoca carolingia, tra il secolo VIII e IX, consolidò l’idea di un mondo occidentale unito nel quadro del *Sacro Romano Impero*. Con la notte di Natale dell’800, in cui papa Leone III incoronò Carlo Magno (742-814) imperatore dei romani, fondando quello che verrà definito il Sacro Romano Impero, *il nuovo impero diventa intrinsecamente connesso con la Chiesa*. Gli eventi storici di questo periodo condizionano la riflessione teologica occidentale sulla Chiesa. La sua commistione con il potere civile impegna la riflessione ecclesiologica sul versante del quadro istituzionale della convivenza umana. Lo sviluppo dell’annuncio cristiano nell’XI secolo aveva ormai raggiunto tutti i paesi d’Europa ed era riuscito ad inglobare tutti movimenti barbarici adattandosi ed adattandoli - in maniera più o meno approssimativa - al Vangelo. La Chiesa sembrava poter coprire con l’esercizio della sua autorità ogni problematica sia religiosa, sia morale, in tutto il mondo allora conosciuto. *Il Medioevo ha vissuto l’ideale di un’unità fra gli uomini nel segno della fede cristiana*.

“Nessuna società, nessuna civiltà, forse ha sentito più fortemente di quella medioevale la passione di globalità, del tutto: il Medioevo è stato, nel bene e nel male, totalitario. Riconoscerne l’unità significa innanzitutto restituirgli la sua globalità. ... La religione cristiana non si è mai ridotta semplicemente alla parte di ideologo e gendarme della società stabilita. Soprattutto non nel Medioevo, che ad

essa deve i suoi slanci verso la pace, la luce, la sublimazione eroica, un umanesimo in cui l'uomo pellegrino in questo mondo, fatto ad immagine di Dio, si sforza di camminare verso un'eternità che non è alle sue spalle, ma davanti a lui".³⁹

Questo ideale di unità è percepibile nel costituirsi delle "uni-versità" europee dell'XII e XIII secolo, ove si diede corpo all'ideale di una cristianità che potesse abbracciare l'umanità intera, "organizzata e collegata dai legami puramente intelligibili della verità stessa": il sogno delle università medievali fu quello di *pensare la verità, valida per l'intera umanità, tale da costituire la base di un sistema sociale unificato dall'unità del pensiero e dello spirito, nel quale gli uomini si riconoscessero non sotto la costrizione del potere, ma attratti dalla forza intrinseca della verità*.⁴⁰ Il genio medioevale è quello della sintesi, che si coglie nelle *Summae* o nella sintesi poetica di Dante o nella cattedrali di pietra.

Nella prima parte di questo periodo si ha la preponderanza del potere politico, quello degli imperatori e principi, che esercitarono un potere di supremazia anche sulla Chiesa (*cesaro-papismo* ossia subordinazione della Chiesa al potere politico) in questioni importanti per l'organizzazione ecclesiale: nell'elezione dei papi e dei vescovi, nelle investiture⁴¹ e negli affari propri delle chiese locali. L'imperatore assumeva esplicitamente il ruolo di un ministero ecclesiale, significato anche dalla consacrazione liturgica. E' proprio in questo periodo di Alto Medioevo che il termine "Ecclesia" diventò sinonimo di "societas christiana", nella quale i due poteri dovevano concorrere per il bene del popolo. Spesso però nella pratica, il potere temporale umiliava la libertà della Chiesa nelle decisioni tipicamente ecclesiali, e specialmente nella scelta dei vescovi, i quali diventavano semplici dipendenti dell'amministrazione civile. Pertanto in questo periodo cresceva l'idea che si dovesse riscattare il primato dello spirituale in rapporto a chi deteneva il potere secolare nella "cristianità"; e si individuò nella missione del vescovo di Roma, quale successore di Pietro, la potestà legittima in rapporto alla vita della Chiesa. La reazione contro questi abusi è condensato nelle cosiddette *Decretali pseudo-isidoriane* (850),⁴² nelle quali si riflette questa esigenza del primato pontificio.

"Durante il secolo IX si compie l'evoluzione del potere pontificio che estenderà a tutta la Chiesa il regime amministrativo che vigea nell'Italia peninsulare dal tempo di Costantino; al tempo di Gregorio Magno tutte le questioni ecclesiastiche di questa regione, ma queste sole, affluivano a Roma; le altre chiese, fossero quelle dell'occidente, dell'oriente e anche dell'Italia cisalpina, si amministravano in modo assai più indipendente dalla Sede Romana. Ora l'ampliamento di orizzonte,

³⁹ J. LE GOFF, *La società dell'Occidente Medioevale*, Einaudi, Torino, 1981, p. XXX; cf R. PERNOD, *Medioevo, un secolare pregiudizio*, Bompiani, Milano, 1987.

⁴⁰ Cf E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, Nuova Italia, Firenze, 1983, 913.

⁴¹ L'investitura nel Medioevo, era l'assegnazione di un feudo, di un titolo, di una carica da parte del sovrano o di altre autorità aventi titolo; cerimonia solenne che accompagnava tale atto.

⁴² Le *Decretali dello Pseudo-Isidoro* sono lettere false attribuite ad alcuni papi dei primi secoli, da Clemente I a Gregorio I, inserite intorno all'850 in una collezione di canoni con lo scopo della riaffermazione dell'autonomia dei vescovi dal potere laico e il rafforzamento dell'autorità pontificia. L'opinione generale è che l'operazione fu condotta in Francia. Alla stesura dell'opera provvidero probabilmente mani diverse, tutte però sotto il controllo di un'unica regia, la cui identità resta sconosciuta. La collezione dello Pseudo-Isidoro comprende anche la *Donazione di Costantino*, cioè l'atto diplomatico con il quale l'imperatore Costantino avrebbe donato nel 314 al papa Silvestro I la giurisdizione civile su Roma, sull'Italia e sull'intero Occidente; e avrebbe onorato la Chiesa romana attribuendole i poteri e le dignità dell'Impero sì che il pontefice potesse portare insegne imperiali, e che il clero di Roma avesse gli stessi onori degli ufficiali dell'Impero.

favorito dalla creazione dell'Impero d'Occidente, portò il papato ad estendere il suo controllo molto più in là della giurisdizione italiana peninsulare".⁴³

E' questo il periodo in cui si pongono le basi della codificazione del primato giuridico del romano pontefice su tutte le Chiese dell'intera "cristianità".

d) Nell'undicesimo secolo sorse un movimento contrario, che condusse alla preminenza del sacerdozio sull'impero e del papa sull'imperatore, pur rimanendo intatta la struttura dell'*imperium christianum* e di una Chiesa che si pensava come impero. Di fronte alla decadenza della Chiesa, sottomessa al dominio civile, il motto della riforma, propugnata dall'abbazia di Cluny era: *libertas ecclesiae*. E questo voleva significare che la Chiesa non è semplicemente un'appendice dell'impero, ma la sposa di Cristo e Dio la vuole "libera, non serva" (Anselmo di Aosta, Ep. 235, 243, 249, 262).

Diventato papa, con il nome di Gregorio VII, il monaco cluniacense Ildebrando, si votò alla riforma della Chiesa sotto questo motto. Lottò contro la simonia: chi aveva ottenuto una carica religiosa con denaro veniva deposto; introdusse la proibizione del matrimonio dei preti e vietò ad un prete sposato di presiedere la liturgia; contro l'investitura dei laici ricorse alla deposizione e alla scomunica. In questo movimento il tratto monastico divenne un'immagine tipica della Chiesa. "La cristianità fu vista come una grande abbazia, nella quale i laici erano come dei fratelli laici sposati, che si occupavano delle esigenze vitali e materiali dei ministri del Signore".⁴⁴ Questa strada implicava che il papato rivendicasse per sé la piena supremazia da esercitare anche su imperatori, re e principi. Il vescovo di Roma si dichiarò "signore feudale" su tutti i signori di questa terra, i quali a loro volta, in quanto vassalli, potevano ricevere l'investitura sotto il suo nome. Queste intenzioni le troviamo espresse nel cosiddetto *Dictatus papae* di Gregorio VII.⁴⁵ Alcune espressioni di questo testo sono significative e parlano da sole:

"1. la Chiesa Romana è stata fondata unicamente da Dio; 2. il Pontefice Romano è l'unico ad essere di diritto chiamato universale; 3. Egli solo può deporre o reinsediare i vescovi; 7. Egli solo è legittimo, secondo i bisogni del momento, fare nuove leggi, riunire nuove congregazioni, fondare abbazie o canoniche; e, dall'altra parte, dividere le diocesi ricche e unire quelle povere; 8. Egli solo può usare le insegne imperiali; 9. Solo al Papa tutti i principi debbano baciare i piedi; 12. Ad lui è permesso di deporre gli imperatori; 19. Egli non può essere giudicato da nessuno"

Secondo la teoria delle due spade propugnata fin dal tempo di Gelasio I (morto nel 496) vi era equilibrio nella chiesa tra il potere sacerdotale del papa e quello regale dell'imperatore. Ora però la divisione dei due poteri viene interpretata in senso diverso. Nella mano del papa sono riposte entrambe le spade: è lui che impugna la spada spirituale per la salvezza delle anime; e *delega* quella temporale agli imperatori ed ai re, che per suo mandato e secondo le sue direttive l'usano al servizio della Chiesa.

⁴³ E. AMMAN, *L'epoca carolingia*, in *Storia della Chiesa*, IV, Torino, 1977, p. 433 cit. in E. MALNATI, *La Chiesa*, o.c. p. 53.

⁴⁴ Y. CONGAR, in H. FRIES e G. RIVA, *Dizionario teologico*, I, Queriniana, Brescia 1968, pp. 229-242.

⁴⁵ Il *Dictatus papae* è la raccolta di ventisette proposizioni, sotto forma di tesi, ciascuna delle quali enuncia uno specifico potere del pontefice romano. Vi sono elencati i principi della [Riforma gregoriana](#). Redatto al tempo di [Gregorio VII](#) o poco dopo, il documento è inserito fra due lettere datate marzo [1075](#). Il testo completo in K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1996, 242-243.

Gli ulteriori sviluppi storici continuarono e insistettero su questa linea. Innocenzo III riaffermò con il sostegno di giuristi e canonisti che il papa deteneva la *plenitudo potestatis* – un'espressione non nuova che tuttavia fece il suo ingresso nella cancelleria pontificia, e fu adottata dai canonisti. Significativo in tal senso il trattato *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano (vescovo di Bourges dal 1295 al 1316) in cui afferma: “Il papa nella chiesa occupa vertice e a buon diritto può essere identificato con la chiesa stessa”. E Bonifacio VIII con la tesi di principio, caricata di valenza dogmatica, inclusa nella chiusura della Bolla “Unam Sactam” (1302), sostenne: “Dichiariamo che ogni creatura è sottoposta al romano pontefice: lo affermiamo, lo definiamo come pienamente necessario per la salvezza” (Dz 875). Questo accadeva quando la teoria era già posta decisamente in questione dalla prassi, soprattutto attraverso Filippo IV, re di Francia.

A lato e anche in sordina rispetto a questa visione canonistica e giuridica si muoveranno i carismi degli ordini mendicanti che terranno viva una concezione misterica della Chiesa nell'ordine della *charitas*.

e) Da questo momento gran parte dell'ecclesiologia si muoverà sulla contrapposizione dei due poteri, quello del papa e quello dell'imperatore; e sulla concezione della *Chiesa e della società come due entità parallele e concorrenziali l'una con l'altra*. La storia di questo parallelismo concorrenziale diventerà chiaro solo nel tempo della modernità, quando la società civile sarà sempre più intesa in termini laici, con natura e struttura propria e estraniera dall'influenza della chiesa. La seconda conseguenza che caratterizzerà il modo in cui è andata sviluppandosi *l'ecclesiologia è che la chiesa, interpretata in termini giuridici e canonici, come auctoritas e potestas, apparirà sempre più come pura struttura gerarchica, perdendo il contatto con la dimensione più profonda di essere un popolo di credenti in Cristo*. Rimane famosa l'espressione di Roberto Bellarmino secondo il quale la Chiesa è una “*congregatio fidelium*” assimilabile al regno di Francia o alla Repubblica di Venezia (*Controversiae generales* IV, 3, 2). In questa prospettiva l'ecclesiologia posttridentina resterà impostata in chiave sociologica, in cui la comunità dei fedeli è semplicemente la *causa materialis* dell'essere chiesa; la *causa formale* è l'unione sociale, realizzata in forza dell'autorità gerarchica che la crea con il suo potere e che così ne è la *causa efficiente* della Chiesa, mentre la salvezza delle anime è la *causa finalis*. L'ecclesiologia così impostata si è trasformata - possiamo dirlo con un neologismo - in *gerarcologia*. E questa sarà l'impostazione della manualistica scolastica post-tridentina.

Questa visione si radicalizzò anche in funzione di contrapposizione ad alcune tesi dei riformatori. Ne citiamo alcune. Wycliff e Hus auspicavano una chiesa senza leggi e senza gerarchie. Lutero equiparava il sacerdozio dei fedeli con il sacerdozio ministeriale. Diceva: “Tutti coloro che sono stati battezzati possono vantarsi di essere già consacrati preti, vescovi e papa, anche se poi di fatto non esercitano queste funzioni”:⁴⁶ Giovanni Calvino, l'unico vero ecclesiologo tra i riformatori, aveva delineato nella *Institutio religionis christianae* (1536) una chiesa del nascondimento, che si costruisce attorno all'idea della predestinazione degli eletti che formano la *communio sanctorum* in forza della partecipazione a Cristo e alla sua Croce.⁴⁷

⁴⁶ M. LUTERO, *Appel à la noblesse*, WA, 408, cit. in E. MALNATI, *La chiesa o.c.* p. 79.

⁴⁷ B. GHERARDINI, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Borla, Torino 1969, p. 79.

f) In conclusione la categoria che sempre più domina come connotazione della chiesa è quella di “società”: “la Chiesa è la forma perfetta della società umana, voluta da Dio, unica garante dell’eticità delle sue leggi e delle sue strutture. La struttura perfetta della chiesa è, a sua volta, garantita per volontà divina dalla sua struttura gerarchica, con il papa detentore dell’autorità suprema. Con queste due affermazioni di fondo la Chiesa cattolica argomenterà contro lo scisma dell’Oriente ortodosso, contro le chiese separate della Riforma, contro le prevaricazioni dell’imperatore e dei re cristiani e infine contro l’affermazione dello stato laico nella sua totale indipendenza dalla Chiesa. Tuttavia non è corretto parlare - come alcuni fanno - di concezione teocratica della società, perché la teologia cristiana non ha mai avanzato l’idea di un assorbimento dell’autorità e delle istituzioni civili dentro la struttura ecclesiastica. Ciò che è vero è che l’ecclesiologia medievale e quella post-tridentina hanno considerato la chiesa come l’unica forma sotto la quale la società civile poteva trovare la sua legittimazione morale”.⁴⁸

11. LA SVOLTA DELL’ECCLESIOLOGIA ROMANTICA

Il secolo XIX registra nella cultura europea una vigorosa reazione al razionalismo illuminista attraverso il movimento romantico. Il procedere per idee chiare e distinte o per percezioni controllabili, verificabili e classificabili del razionalismo viene sostituito dal percezione della complessità del reale e dalla ricchezza dei simboli. In questo movimento cresce il senso del misero, la concezione vitalistica ed organica dell’universo, l’amore alle tradizioni medioevali ricche di saghe dove anche la foresta e le pietre vivono e si muovono: tutto questo costituisce il clima culturale in cui anche la religiosità assume nuove forme.

In questo clima l’opera di J. A. Möhler (1796-1838), insieme alla Scuola di Tubinga, propone due linee ecclesiologiche nuove ed antiche, quella dell’unità e quella dell’incarnazione. Non si ritiene più possibile parlare della Chiesa come del Regno di Francia o della Repubblica di Venezia, perché la struttura sociale della chiesa non può essere considerata in maniera scissa e autonoma rispetto al mistero di grazia e di vita spirituale che porta in sé. Si tratta quindi di scoprire qual è il principio che la genera e la mantiene nell’unità.

Questo *principio di unità è lo Spirito; e poiché è lo Spirito del Figlio Incarnato, da esso promana l’articolazione del corpo visibile della Chiesa*, in cui i dati visibili sono, come la carne di Cristo, l’elemento storico significante e portante il mistero dello Spirito nascosto nella coscienza interiore della Chiesa:

“Cristo stabili una comunità, e la sua parola divina, la sua volontà vivificante e l’amore da lui diffuso esercitarono un influsso intrinsecamente unificatore sui suoi, sicché 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 può 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 che continuamente si presenta tra gli uomini in forma umana, che sempre si

⁴⁸ S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2005, p. 144.

rinnova e ringiovanisce, la sua incarnazione continua, così come a loro volta i credenti vengono detti nella Scrittura il corpo di Cristo⁴⁹.

Si ritorna così in un certo senso all'ecclesiologia misterica dei Padri, anche se la loro ampia simbologia si restringe alla sola immagine del corpo; ma qui *l'immagine del corpo è interpretata in senso realistico e vitale*.

Questa ecclesiologia penetrerà fino agli schemi preparatori del Concilio Vaticano I, però non riuscirà ad imporsi sia perché il Concilio dovette concludersi in tutta fretta a causa dello scoppio della guerra franco-prussiana, ma soprattutto per la forte persistenza di schemi sociologici e le forti esigenze apologetiche e giuridiche.

Comunque da questa ecclesiologia fiorirà una vasta letteratura sul "Corpo mistico", che illuminerà il senso profondo della comunità cristiana e del popolo di Dio, la coscienza del sacerdozio dei fedeli e lo sviluppo delle categorie sacramentali, che aprirà le porte all'interpretazione ecclesiologica del tempo moderno. Essa avrà come vertice l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII che ricalca l'ecclesiologia paolina della Chiesa come corpo di Cristo.

Fino al Vaticano II però questa corrente innovatrice non è riuscita a mutare la trattatistica delle scuole, dominata dagli impianti concettuali della neoscolastica impegnata soprattutto nell'ambito apologetico-razionalistico nel descrivere la Chiesa.

⁴⁹ J. A. MÖHLER, *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, a cura di J. R. GEISELMANN, Jaca book, Milano, 1984, p. 280.

Capitolo quarto
La natura della Chiesa.
Che cosa la Chiesa dice di se stessa.

Finora abbiamo, nel nostro percorso, visto il passaggio da Gesù Cristo alla Chiesa primitiva ed i vari modi in cui essa si è espressa lungo la storia. Ora la Chiesa ha vissuto un evento, il Concilio Vaticano II, che ha avuto il suo centro di riflessione proprio sulla natura e identità della Chiesa.

Il sinodo straordinario dei vescovi del 1985 ha riassunto le istanze fondamentali del Vaticano II con questa formula pregnante: *“Ecclesia sub verbo Dei, Mysteria Christi celebrans, pro salute mundi”*.

Con questa formula quadripartita il sinodo ha ribadito che

1. Il tema del Concilio è stata la Chiesa (*Lumen gentium*);
2. La Chiesa sta sotto la Parola di Dio, ed è chiamata a servire quella Parola (*Dei Verbum*);
3. La Chiesa celebra i misteri di Cristo e ha in lui il suo centro (*Sacrosanctum Concilium*);
4. La Chiesa esiste per la salvezza del mondo (*Gaudium et Spes*).

Con questo programma il Vaticano II è stato il primo Concilio che si è espresso in modo esplicito e ampio sulla natura e l'identità della Chiesa. Per un millennio e mezzo la Chiesa ha vissuto ciò che essa “è” senza porsi il problema della sua “natura”. Come abbiamo visto, ha cominciato a riflettere su se stessa soltanto tra il XIV-XVI, nei conflitti tra il papato e gli stati nazionali, che allora stavano sorgendo, e durante la Riforma protestante. Queste due situazioni storico-culturali hanno influenzato e condizionato il modo di intendere la Chiesa. Di per sé il fatto non è strano, poiché la Chiesa è immersa e si sviluppa nella storia, ma questo ha generato visioni unilaterali sull'identità della Chiesa.

All'epoca della Controriforma i teologi cattolici adottarono il registro giuridico, sociologico e persino politico, per interpretare la Chiesa. *In contrapposizione alla sottolineatura di quello che è stato chiamato “invisibilismo protestante”,¹ essi, e in particolare R. Bellarmino, accentuarono la necessità del legame con la “Chiesa visibile” (cioè con i suoi aspetti giuridico-istituzionali) per ottenere la salvezza.*

Anche se non era posta in discussione la realtà invisibile della Chiesa come “comunità di grazia”, il criterio costitutivo che determinava l'appartenenza alla Chiesa era considerato l'appartenenza alla “Chiesa visibile”. E di fatto, nella teologia post-tridentina e ancor più nella teologia neo-scolastica, la categoria principale usata per definire la Chiesa fu quella di “societas”. Coerentemente la preoccupazione principale si incentrava nel dimostrarne la visibilità e la sua identificazione nella gerarchia, e al suo vertice nel Papa (Vaticano I).

Questa visione unilaterale fu accentuata a causa dei movimenti che si svilupparono nei secoli XVIII e XIX (Gallicanesimo,² Giuseppinismo e Febronianesimo³) contro i quali la Chiesa difese la propria libertà. Lo fece però in nome dell'autocomprensione di

¹ G. CALABRESE, *Per una ecclesologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, EDB, Bologna 2000, p. 74

² Gallicanesimo è l'insieme di tendenze dottrinali e di atteggiamenti politici, delineatisi in Francia dal sec. 14° e affermatasi soprattutto nei sec. 16° e 17°, che miravano a ottenere piena libertà e autonomia della Chiesa francese e della monarchia nei confronti dell'autorità pontificia.

³ *Febronianesimo* è la dottrina giurisdizionalista, sostenuta da J.N. von Hontheim, noto con lo pseudonimo Giustino Febronio, vescovo cattolico ausiliare di Treviri (1701-1790), che, nel *De statu ecclesiae* (1763), rifiutò il primato del papa sul concilio e affermò l'autonomia delle Chiese nazionali. Il febronianesimo si diffuse soprattutto in Germania e influenzò la politica ecclesiastica di alcuni esponenti dell'assolutismo illuminato, come Giuseppe II d'Austria (1741-1790: dal suo nome “Giuseppinismo”) e il granduca Pietro Leopoldo di Toscana.

essere “societas perfecta” in una specie di contrapposizione rivendicativa e di difesa rispetto alla realtà politico-sociale del tempo:⁴ la conseguenza fu che venne ulteriormente sottolineata la visione della Chiesa come società organizzata verticalmente.

Un accenno di comprensione alternativa si ebbe nel XIX secolo. Da una parte, i fondatori della Scuola di Tubinga (J. S. Drey e J. A. Mohler), allargarono lo sguardo fondando la comunione ecclesiale sul mistero dell’Incarnazione e sulla missione dello Spirito Santo. Da un’altra parte, i rappresentanti della Scuola Romana (G. Perrone, C. Passaglia, J. B. Franzelin)⁵ considerarono la Chiesa come “mistero”, che ha bisogno dello Spirito Santo come sua anima. Queste idee però iniziarono a fiorire soltanto nel XX secolo con l’affermarsi del movimento teologico, biblico e liturgico ed ebbero la sua voce profetica in Romano Guardini, il quale annunciava (1922) che “la Chiesa si risveglia nelle anime”.⁶ Di fatto, però, nel vissuto comune dei fedeli, prima del Vaticano II, la Chiesa ha continuato ad essere intesa come un *apparato organizzativo, giuridico e amministrativo* o, come sintetizzò Y. Congar, “una gerarcologia”, anche se vi fu il tentativo di correggere in senso interiore mediante la teologia della Chiesa come “Corpo mistico”.

Il Concilio Vaticano II perciò, rispetto al passato, ha segnato un orientamento nuovo nel “pensare la Chiesa”.

2. LA CHIESA COME SOGGETTO NELL’ECONOMIA GENERALE DEL CONCILIO VATICANO II⁷

La direzione “pastorale” verso cui Giovanni XXIII aveva indirizzato il Concilio portò quasi subito a rendersi conto che la cifra che lo avrebbe guidato sarebbe stata l’ecclesiologia, come ebbe a dire il card. Suenens e lo stesso Giovanni XXIII:

⁴ “[La Chiesa] è una *società* nel suo genere e nel suo assetto giuridico *perfetta*, dal momento che possiede, per volontà e grazia del suo fondatore, in sé e per se stessa tutti gli strumenti necessari al suo esistere e al suo operare. Come il fine al quale la Chiesa tende è di gran lunga il più nobile fra tutti, così la sua potestà è sopra ogni altra la più eminente, né può essere giudicata inferiore al potere civile, né essere in alcun modo ad esso” (Leone XIII, *Immortale Dei*, 1885).

⁵ La “Scuola Romana” è quel filone filosofico-teologico che si è consolidato prima nel Collegio Romano e quindi nelle due Pontificie Università di Sant’Apollinare e della Gregoriana, che avevano come perno il pensiero di san Tommaso. Questo filone di pensiero assunse un tomismo serio, prevenendo la felice ripresa dell’interesse a san Tommaso, fatto proprio dall’enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, di cui in qualche modo anticipatore/preparatore e da cui ricevette il suggello.

⁶ Nel 1922 Romano Guardini raccolse nel libro *Il senso della Chiesa* le sue lezioni tenute l’anno precedente all’università di Bonn. Le lezioni avevano entusiasmato l’uditorio coinvolto in un clima generale di risveglio culturale e religioso. Propongo uno stralcio dal primo capitolo. R. GUARDINI, *Il senso della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2007² (prima ed. Mainz, 1922): “La figura della Chiesa, del *Corpus Christi mysticum*, come si presenta nelle epistole di san Paolo agli Efesini e ai Colossesi, acquista una forza tutta nuova. Sotto la guida del suo Capo, Cristo, la Chiesa comprende “tutto quello che sta in cielo, in terra e sotto la terra” (cf Fil 2, 10). Nella Chiesa tutto è legato a Dio, gli uomini, gli angeli e le cose. In essa comincia fin da ora la grande rinascita alla quale “tutta la creazione anela” (cf Rom 8, 19 ss.). Questa unità, però, non è una esperienza di vita caotica, non è soltanto una corrente di sentimento. Si tratta di una collettività che dogma, liturgia e diritto hanno contribuito a formare: non semplice collettività, ma comunità, non solo movimento religioso, ma vita di Chiesa, non una romanticheria dello spirito, ma realtà ontologica ecclesiale. Questo modo d’essere in comunità è sostenuto, come dal circolare pulsante del sangue, dalla coscienza della vita sovrannaturale. Come nella sfera della spiritualità si afferma ovunque la vita - che è tanto enigmatica e pur di tanto immediata penetrazione intuitiva - così accade anche nel sovrannaturale. La grazia è vita reale; l’agire religiosamente è un elevarsi ad un modo di vita più alto; la comunità è comunione di vita e tutte le forme sono forme vitali. Tutto questo si può riassumere in una parola: la “Chiesa”, è nuovamente viva e noi comprendiamo che essa è veramente l’Uno e il Tutto”.

⁷ La bibliografia sul Vaticano II è sterminata. Per una lettura teologica cf G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il concilio*, Bologna 2007; C. DELPERO, *La chiesa del Concilio*, Firenze 2004.

“E’ bene che si elabori, tutti insieme, quello che potrebbe dirsi un piano d’insieme, cioè la *ratio* del Concilio stesso [...]. Vorrei così proporre questo piano: il Concilio sia un Concilio *de ecclesia*”.⁸

“La Chiesa vuol essere ricercata qual essa è, nella sua struttura interiore – vitalità *ad intra* – in atto di ripresentare, anzitutto ai suoi figli, i tesori di fede illuminatrice e di grazia santificante [...]. riguardata nei suoi rapporti della sua vitalità *ad extra*, cioè la Chiesa di fronte alle esigenze e ai bisogni dei popoli (...); la Chiesa dunque sente di dover far onore con il suo insegnamento alle proprie responsabilità”.⁹

Il processo che ha condotto alla stesura e all’approvazione conciliare della LG è molto articolato ed interessante. Vi possiamo solo rimandare.¹⁰ Tuttavia è da considerare che la *Lumen Gentium* non è l’unico documento conciliare che tratti del tema ecclesiologico, poiché questo è diffuso in altri documenti i quali, partendo dall’auto-comprensione che LG offre della Chiesa, specificano identità, missione e relazione della Chiesa stessa con i problemi vitali e decisivi del mondo. Il motivo è che la modalità di procedimento del Concilio nello stendere i testi non è stato quello di prendere in considerazione un unico documento alla volta e concluderne la stesura, ma ha condotto in parallelo diversi lavori di verifica, discussione e approvazione di testi che risentono così di mutue connessioni.

Altre tematiche ecclesiologiche contenute in altri documenti sono:

1. la problematica ecumenica (*Unitatis Redintegratio*), vera e grande novità, sofferta e combattuta, al Concilio;

2. il rapporto con le religioni non cristiane (*Nostra Aetate*);

3. l’indole missionaria della chiesa (*Ad Gentes*);

4. la comprensione dell’identità e funzione di alcune vocazioni specifiche nella chiesa: l’ufficio pastorale dei vescovi (*Christus Dominus*), il ministero e la vita presbiterale (*Presbyterorum Ordinis*), l’apostolato dei cristiani laici (*Apostolicam Actuositatem*), la vita di consacrazione (*Perfectae Charitatis*);

5. infine il testo pastoralmente più significativo: la costituzione *Gaudium et spes*, che con la sua caratterizzazione di “documento pastorale” costituisce il “terreno proprio” in cui l’auto-comprensione misterico-sacramentale della Chiesa contenuta in LG, trova gli spazi più adeguati di operatività.¹¹

Più in generale occorre considerare che la Chiesa su cui la *Lumen Gentium* focalizza l’attenzione, esce dalle discussioni e dai documenti conciliari come soggetto unitario e globale, qualificato per gli snodi misterici e per i dinamismi che lo muovono.

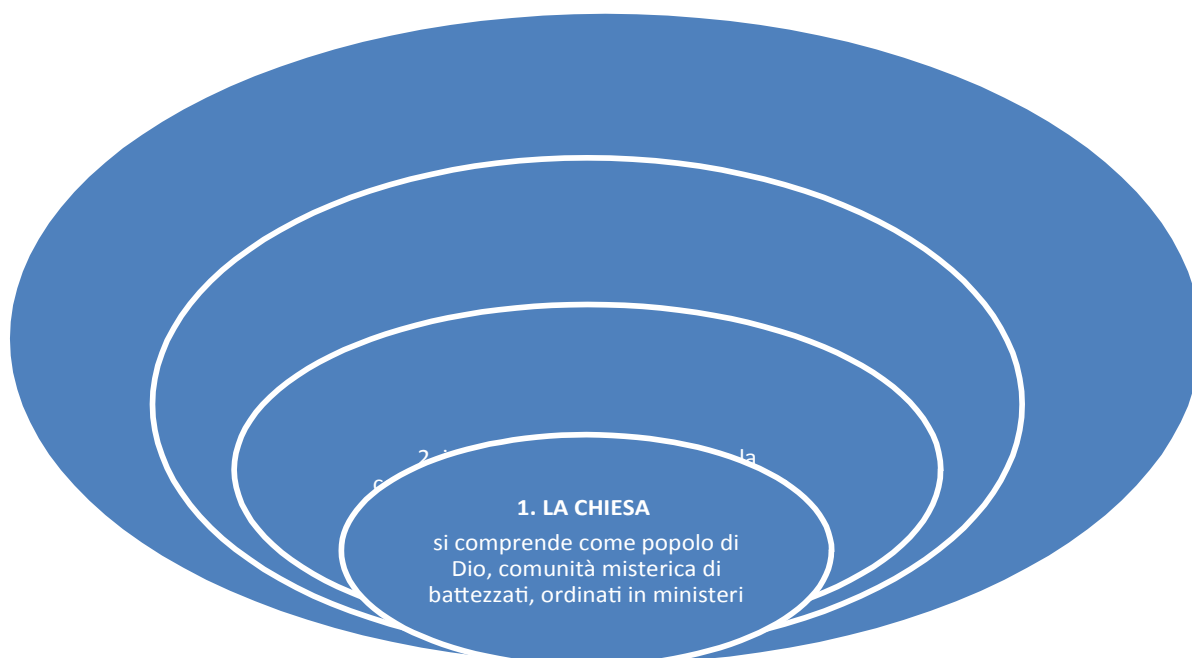
In estrema sintesi si potrebbe ricavare uno schema di questo tipo:

⁸ CARD. SUENENS, in AAS 1962 I, IV, 222 ss.

⁹ GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio ad un mese dal Concilio*, 1962.

¹⁰ Ne dà ampia documentazione uno dei protagonisti, G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento di LG*, Jaca book, Milano 1982, pp. 17-66; cf anche l’efficace e simpatico quadro che offre O. H., PESCH, *Il Concilio Vaticano II*, Brescia 2005, pp. 138 ss; per una visione sintetica del testo e della sua genesi, cf L. SARTORI, *La Lumen Gentium, traccia di studio*, Padova 1994. Decisivo per la ricostruzione storica dei particolari G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, Peeters-Il Mulino, Bologna 1995-2001, vol. I, pp. 305-321; 333-335; vol. II, pp. 309-383. Va anche citato il ricco e profondo *Diario* di Y. CONGAR che spazia dalla fase preparatoria alla celebrazione e alla conclusione del Concilio, mostrando quello straordinario e complesso intreccio di elaborazione testuale, confronti critici, timori e speranze che fanno del Vaticano II un’esperienza profondamente ecclesiale. Congar annota diversi elementi che consentono la ricostruzione del terreno che ha consentito la sostituzione degli schemi predisposti prima del Concilio e la genesi della Costituzione dogmatica, strettamente intrecciata al più complessivo lavoro su altri testi. Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, 2 voll., San Paolo, Milano 2005.

¹¹ Basti citare a titolo esemplificativo alcuni passaggi celebri della *Gaudium et Spes*: “Nessuna ambizione terrena spinge la Chiesa; essa mira a questo solo: continuare, sotto la guida dello Spirito consolatore, l’opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità (2), a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito” (GS 3); cf i nn 40-44 riguardanti i mutui rapporti che legano chiesa e mondo contemporaneo.



Per una prima, sostanziale valutazione, basta affidarsi alle poche, incisive affermazioni di M. D. Chenu che, mentre riconosce il carattere profetico soprattutto del secondo capitolo della Costituzione, prosegue in questi termini:

“l’operazione strategica che fin dal primo mese del Concilio ha deciso della sua sorte (..), ha trasformato il documento giuridico-teologico predisposto in un’intelligenza evangelica del “mistero” in atto nella Chiesa. Così risultò sconvolto il dispositivo contemplato, in un primo tempo, negli schemi prestabiliti sulla Chiesa. Al posto di una sequenza verticale, secondo la via autoritaria, che passava da Cristo al Sommo Pontefice, dal Pontefice ai Vescovi... ai preti e finalmente al “gregge” condotto da questa gerarchia, *il piano venne rovesciato*. Ed ecco, quale emanazione del Cristo, il Corpo dei credenti che realizza nella storia il suo mistero (cap. 1). Questo corpo viene allora descritto come costituente un popolo: denominazione al tempo stesso biblica, evangelica, sociologica ed escatologica, di cui si specificavano le proprietà e le strutture, indipendentemente dalla qualità dei suoi membri (cap. 2). Veniva quindi preso in considerazione dentro questo popolo l’apparato delle funzioni “biologiche” di questo corpo: non soltanto in forza della qualifica generale di ogni società dove un’autorità esercita l’amministrazione del bene comune, ma in un carattere specifico, in forza di un complesso sacro di servizi, di ministeri, che fondano e legittimano i ‘poteri’ derivanti misticamente e sacramentalmente da Cristo (cap. 3)”¹²

La *Lumen Gentium* costituisce (accanto a DV e a GS) il documento più vitale ed articolato del Vaticano II: l’iter di elaborazione del testo è indice non solo della complessità del tema, ma anche della faticosa ricerca nel dibattito conciliare di un nuovo, più completo e deciso equilibrio. Per questa ragione non stupisce che *l’ecclesiologia contenuta in LG non sia priva di quelle ambiguità e tensioni che accompagnano quasi fatalmente un documento di sintesi, posizionato sul crinale di un’epoca ecclesiale e culturale di cui è bene non dimenticarsi*. Di qui, nel testo si possono notare alcuni snodi che appaiono non ben armonizzati nel contesto, a volte impegnato a compiere una difficile opera di mediazione tra diverse polarità, di cui si vorrebbe esprimere la pari urgenza e dignità, senza che l’una vada a discapito delle altre.

È quanto si percepisce, per esempio, nel delicato procedere a proposito del rapporto che lega il collegio episcopale e il capo del collegio (il Papa); nell’impegno in materia

¹² M.D.CHENU, *La Chiesa popolo messianico*, Torino, 1967, pp. 19-20.

ecumenica rispetto alla quale il Concilio è stato un apri-pista e un momento di coscienza e di svolta più che di sistematico approfondimento; nel complesso campo della comprensione teologica delle religioni non cristiane, per le quali verranno elaborati ulteriori passaggi del magistero pontificio post-conciliare.

L'elemento giuridico, cardine della sistematica ecclesiologica preconciliare, non è stato di fatto ben assorbito entro i parametri e le prospettive di una nuova visione: esistono l'afflato sereno e l'innovazione del punto di vista del recupero della tradizione misterica e sacramentale, pur persistendo elementi di tensione e giustapposizione. In sintesi, ci si può attenere al giudizio prudente di Luigi Sartori che così si esprime:

“Quale ecclesiologia predomina in *Lumen Gentium*? Si deve rispondere con cautela, perché sono presenti un po' tutti gli orientamenti. *Dei Verbum* e *Sacrosanctum Concilium* determinano tracce di ecclesiologia della Parola e dei sacramenti nei primi due capitoli. Il cap. III dà ancora molto spazio all'ecclesiologia giuridica. Il n. 12 (del capitolo II) è un seme denso e fecondo di ecclesiologia carismatica. I due capitoli sul popolo di Dio e sui laici (legati a GS) aprono ad un'ecclesiologia ecumenico-missionaria. Comunque tutta intera la LG respira di prospettive misteriche e mistiche. Ma nulla emerge di esclusivo con immediata evidenza. Il testo rimane complesso”.¹³

3. DEFINIZIONE DI CHIESA?

E' noto che la *Lumen Gentium* non presenta alcuna definizione vera e propria di Chiesa. La storia della costituzione annota che la Commissione Preparatoria aveva il programma di canonizzare l'ecclesiologia del “Corpo mistico”, la quale non solo costituiva l'attesa più diffusa nel solco della *Mystici Corporis*, ma era addirittura alimentata dalle direttive stesse di papa Giovanni XXIII alla Commissione preparatoria.¹⁴ Tuttavia l'esito più inatteso fu che il Concilio scelse l'ecclesiologia del Popolo di Dio.

Dell'ecclesiologia conciliare della LG si possono trattenere alcuni elementi sintetici come li ha elencati il card. Ratzinger: “Per quanto concerne l'ecclesiologia della *Lumen Gentium*, sono restate nella coscienza ecclesiale alcune parole chiave: l'idea di popolo di Dio, la collegialità dei vescovi come rivalutazione del ministero dei vescovi nei confronti del primato del Papa, la rivalutazione delle chiese locali nei confronti della Chiesa universale, l'apertura ecumenica del concetto di Chiesa e l'apertura alle altre religioni; infine lo stato specifico della Chiesa cattolica, che si esprime nella formula secondo cui *la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica*, di cui parla il *Credo*, *subsistit in Ecclesia catholica*”.¹⁵

Ma prima ancora di soffermarci su tutti questi aspetti, che pure appartengono alla forma costituzionale della Chiesa, occorre fissare l'attenzione su due affermazioni che sono le prospettive di fondo che caratterizzano la Chiesa: **a)** l'affermazione della *Chiesa come “mistero”*, che è la definizione più vasta e teologicamente più profonda contenuta nella *dottrina del Vaticano II* (LG cap. I); **b)** la categoria di “popolo di Dio” (LG cap. II). Questi due elementi caratterizzano la Chiesa: un elemento interiore ed uno esterno. Da una parte, si intende affermare che *le radici della Chiesa non sono terrene, ma appartengono al disegno di Dio*; e dall'altra che *la Chiesa è la portatrice storica del*

¹³ L. SARTORI, o. c., pp. 28-29.

¹⁴ cf F. GEREMIA, *I primi due capitoli della Lumen Gentium. Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, ed. Marianum, Roma 1971, p. 18.

¹⁵ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione Lumen Gentium* in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II, recezione e attualità*, Paoline, Cinisello B. 2000, p. 68.

mistero di salvezza attraverso la storia di un popolo. Pertanto, ci soffermiamo prima di tutto sull'origine soprannaturale della Chiesa, essenziale per comprendere e non deformare la sua identità più profonda, per poi affrontare come questo mistero dia origine ad un popolo nuovo (o messianico) nel mondo.

4. LA CHIESA COME MISTERO, RIFLESSO DELLA VITA TRINITARIA DI DIO NELLA STORIA (LG, CAP. I)

Con la parola *mysterion* si intende esprimere il *disegno divino con il quale il Padre realizza nel Figlio la sua volontà salvifica attraverso l'azione santificante dello Spirito Santo*.¹⁶ Questo è ciò che è espresso nei primi quattro numeri della *Lumen Gentium*.

“La Chiesa universale si presenta come “un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo - Sic apparet universa Ecclesia sicuti *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*”¹⁷ (LG 4).

1. Nei primi numeri della LG si mostra il ruolo (o le appropriazioni) delle singole Persone divine in rapporto alla Chiesa.

Il Padre dall'inizio “ha decretato di elevare gli uomini a partecipare alla sua vita divina ... convocandoli nella santa Chiesa” (LG 2). Perciò la Chiesa esiste prima ancora della sua apparizione nella storia e, nell'intenzione del Padre, abbraccia l'umanità intera, secondo la formula di padre Sertillanges: “La Chiesa prima della Chiesa”.¹⁸ E interessante notare che LG 2 corregge il tradizionale motto *Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum* (che suggeriva una visione più selettiva e moralistica della salvezza, poiché faceva partire la Chiesa da Abele, l'uomo giusto) e, al suo posto, pone Adamo come primo riferimento: *omnes justi inde ab Adam*, dilatando così al massimo la concezione universale di salvezza, intesa come ricapitolazione di tutto in Cristo, includendo tutti gli uomini (*inde ab Adam*) e la storia umana nell'intenzione salvifica del Padre.¹⁹

LG 2 L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, creò l'universo; decise di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina; dopo la loro caduta in Adamo non li abbandonò, ma sempre prestò loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo redentore, “il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura” (Col 1,15). Tutti infatti quelli che ha scelto, il Padre fino dall'eternità “li ha preconosciuti e predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli” (Rm 8, 29). I credenti in Cristo, li ha voluti chiamare a formare la santa Chiesa, la quale, già annunciata in figure sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica Alleanza, stabilita infine “negli ultimi tempi”, è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, infatti, 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.

¹⁶ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, o. c., p. 71.

¹⁷ SAN CIPRIANO, *De Orat. Dom.* 23: PL 4, 553.

¹⁸ cit. in H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, o. c. p. 32.

¹⁹ “Gesù non ha creato la Chiesa che è antica quanto il primo uomo, ma l'ha confermata nel suo indefettibile magistero, dandole il *potere di essere in terra la sua forma permanente*”: P. CLAUDEL, cit. in H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, o. c. p. 32, nota 19. “Non crediate che la Sposa, cioè la Chiesa, esista soltanto dalla venuta del Salvatore nella carne; essa esiste dall'inizio del genere umano, anzi fin dalla creazione del mondo; o meglio, e san Paolo ne è garante, prima ancora della stessa creazione del mondo, poiché l'apostolo dice: Ci ha scelti nel Cristo prima della creazione del mondo ...”: ORIGENE, in *Cant. Comm. L. II* cit. in cit. in H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, o. c. p. 35.

2. In secondo luogo, il Padre ha conosciuto, prescelto e ordinato gli uomini, non in quanto singoli individui, ma perché per mezzo dello Spirito Santo fossero membri gli uni degli altri, strettamente uniti in Cristo e tra di loro nell'unica Chiesa:

“... stabili di radunare tutti i credenti in Cristo nell'unica Chiesa” (LG 2) e “volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo conoscesse nella verità e fedelmente lo servisse” (LG 9).

Questa unità è realizzata attraverso il cammino pasquale del Cristo, il quale nel suo innalzamento sulla croce riunisce tutti a sé (cf Gv 12, 32) e dal cui costato ferito sono nati i sacramenti (battesimo e eucaristia) che fondano la Chiesa (cf Gv 19, 34). Giustamente il Sinodo del 1985 ha riaffermato: “Tutta l'importanza della Chiesa deriva dalla sua connessione con Cristo”. Il Cristo in croce è il momento apice dell'auto-comunicazione di Dio all'umanità: momento redentivo di “riconciliazione” con il Padre (cf Rom 5, 11; 2 Cor 5, 19) che viene - secondo l'espressione di Pascasio Radberto - travasato storicamente nella Chiesa: “*Christus traslatus est ad Ecclesiam*” (Gesù Cristo viene trasferito nella Chiesa).²⁰

LG 3. È venuto quindi il Figlio, mandato dal Padre, il quale ci ha scelti in lui prima della fondazione del mondo e ci ha predestinati ad essere adottati in figli, perché in lui volle accentrare tutte le cose (cf Ef 1,4-5 e 10). Perciò Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il regno dei cieli e ci ha rivelato il mistero di lui, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo. Questo inizio e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua, che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso (cfr. Gv 19,34), e sono preannunziati dalle parole del Signore circa la sua morte in croce: “Ed io, quando sarò levato in alto da terra, tutti attirerò a me” (Gv 12,32). Ogni volta che il sacrificio della croce, col quale Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato (cf 1 Cor 5,7), viene celebrato sull'altare, si rinnova l'opera della nostra redenzione. E insieme, col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata ed effettuata l'unità dei fedeli, che costituiscono un solo corpo in Cristo (cf 1 Cor 10,17). Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per mezzo suo viviamo, a lui siamo diretti.

3. In terzo luogo, costituita fin dall'eternità dal Padre e realizzata nella storia da Cristo, la Chiesa è “*co-istituita*” dallo Spirito, grazie al quale si prolunga e permane nella storia l'azione redentiva del Cristo crocifisso-risorto secondo la sua promessa: “Egli (lo Spirito) vi insegnerà ogni cosa” (cf Gv 14, 26) e “vi guiderà alla verità tutta intera” (Gv 16, 12-14). E' mediante la comunicazione del suo Spirito, infatti, che il Cristo “costituisce misticamente come suo Corpo i suoi fratelli, chiamati da tutte le genti” (LG 7/1) e “costituisce il suo corpo, che è la Chiesa, come un sacramento universale di salvezza” (LG 48).

a) Lo Spirito è il principio unificante e vivificante del Corpo di Cristo. Le persone credenti pur nella loro diversità e differenza *sono unite intorno al Cristo, formando il suo Corpo* lungo la storia. Ma *l'energia che le tiene unite in Cristo è data dallo Spirito*. Lo Spirito Santo – per usare una metafora, sia pure inadeguata – è come il cemento in una costruzione che tiene insieme tutti gli elementi. Lo Spirito infatti, dono del Risorto effuso sull'insieme dei credenti riuniti nel nome di Gesù (cf Gv 20), li riempie della presenza efficace del Signore Risorto, superando ogni disgregazione e tenendoli uniti con il riversare su di essi la grazia della santità. In altre parole la Chiesa è costituita nella santità della carità dei credenti uniti intorno ai suoi pastori per la grazia dello Spirito.

²⁰ PASCASIO RADBERTO, *In lament.* L. II, PL CXX, 119 A: cit. in H. DE LUBAC, *Esegesi Medioevale I*, p. 309.

b) La comunità cristiana nasce dunque sotto la Croce, ma la consapevolezza di essere un'unità nel Corpo di Cristo nasce con l'effusione dello Spirito. La presenza dello Spirito Santo nella Chiesa trova il suo culmine nella Pentecoste, che segna non l'origine, ma la manifestazione al mondo la Chiesa e l'inizio della sua missione universale. La Chiesa è già costituita nel mistero pasquale di Cristo: la comunità dei fedeli infatti si trova riunita "insieme, nello stesso luogo" (At 2, 1) in preghiera di invocazione dello Spirito; ma si manifesta e prende la forma dell'unità visibilmente testimoniante nella Pentecoste.

c) La Chiesa dunque si radica su due fondamenti ugualmente essenziali: il Cristo e lo Spirito Santo, da considerare nella loro convergenza vitale, poiché lo Spirito Santo è lo Spirito del Cristo risorto che Egli invia continuamente dalla Gloria con il Padre nella quale vive eternamente. E infine la accompagna suscitando carismi e ministeri fino all'*escaton*.

LG 4. Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (*cf* Gv 17,4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare continuamente la Chiesa e affinché i credenti avessero così attraverso Cristo accesso al Padre in un solo Spirito (*cf* Ef 2,18). Questo è lo Spirito che dà la vita, una sorgente di acqua zampillante fino alla vita eterna (*cf* Gv 4,14; 7,38-39); per mezzo suo il Padre ridà la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (*cf* Rm 8,10-11). Lo Spirito 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 loro condizione di figli di Dio per adozione (*cf* Gal 4,6; Rm 8,15-16 e 26). Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità (*cf* Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (*cf* Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del Vangelo la fa ringiovanire, 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).

4. Raccogliendo in sintesi questo pensiero del Vaticano II, si può dire che la Chiesa è il riflesso dell'auto-comunicazione del disegno eterno e misterioso di Dio-Trinità sugli uomini, che in Gesù e nell'azione dello Spirito egli attua nella storia. Gli apostoli e i discepoli uniti tra loro in Cristo sono il nucleo embrionale, storico-sacramentale, di questa auto-comunicazione che va costruendosi fino alla consumazione escatologica del tempo.

a) Sicuramente è dalla vicenda storica di Gesù di Nazareth che ha origine la Chiesa, però a differenza di ciò che avveniva nella trattatistica neoscolastica, il Concilio non pone una fondazione cristologica della Chiesa basata sull'idea di un atto istitutivo che Gesù avrebbe compiuto dando una forma istituzionale compiuta e definita ai discepoli che egli ha riunito attorno a sé. Al contrario, la visione del Concilio si pone immediatamente *sul piano della visione mistica e teologico-trinitaria dell'evento* e si sviluppa assumendo dalla tradizione patristica l'audace immagine dell'Adamo dormiente, da cui fianco il Creatore estrasse Eva, per farne la figura del Cristo morente sulla croce (*cf* Gv 19, 34), dal cui fianco squarciato nasce la Chiesa. Agostino commenta:

"Il secondo Adamo, reclinato il capo si addormentò, in modo da permettere che la sua sposa fosse formata con il sangue e l'acqua che fluivano dal suo fianco aperto" (In Jn. 120, 2).

Ciò significa che la Chiesa scaturisce dall'oblazione estrema che Gesù fa di se stesso al Padre: ora se la Chiesa nasce dal sacrificio di Cristo, poiché questa è la massima espressione dell'amore del Figlio verso il Padre - osserva H. U. von Balthassar²¹ - vuol dire che *la Chiesa viene generata dall'intimità della relazione trinitaria*. E poiché, da parte nostra, la sola relazione trinitaria che ci è concesso di conoscere è quella che ci è rivelata dalla vicenda storica di Gesù di Nazareth, è perciò solo nella sua storia di uomo che noi possiamo conoscere la relazione del Figlio con il Padre e con lo Spirito Santo. Ne deriva che, se la Chiesa trae origine dall'amore di Gesù per il Padre (al quale egli sulla croce consegna la sua vita), essa *nasce al di là dello spazio e del tempo, dal di dentro stesso dell'amore trinitario, negli strati profondi del mistero. Questo è il lato invisibile e misterico della Chiesa*.

b) A livello della storia, però la Chiesa trae origine dalla vicenda storica di Gesù, cioè dentro al tessuto dei rapporti vissuti da Gesù con gli uomini, dai quali egli subisce persecuzione e morte, e per i quali egli sacrifica la sua vita. Questo nucleo di rapporti attorno a Gesù non è statico e fossilizzato, ma è fecondo e generativo sotto l'impulso dello Spirito. Per questo Gesù, tornando al Padre consegna ai suoi la missione di perpetuarne la memoria, chiamando tutti gli uomini a farsi suoi discepoli. Rispetto all'ampiezza dell'azione divina che opera nell'interiorità, il processo storico di costruzione della Chiesa è limitato nello spazio e nel tempo, potendosi compiere solo dove e quando la predicazione del Vangelo riesce ad arrivare e trova accoglienza nella fede e nell'amore di carità reciproco tra i credenti. Ci sono confini precisi che segnalano il farsi storico della Chiesa: là dove la comunicazione di Gesù crocifisso e risorto è accolta e vissuta nella fede e nella carità. Questo è *il livello visibile e storico della Chiesa*, che tuttavia non esaurisce in sé l'impeto del disegno di Dio di voler raggiungere ogni sua creatura, secondo il metodo storico di partire dal particolare per arrivare all'universale.

5. Sulla base di questi dati, dobbiamo allora parlare di "ecclesiologia trinitaria" incentrata sull'economia della salvezza, cioè il Vaticano II ha compreso la Chiesa inserita nel mistero trinitario. "La chiesa - ha detto H. De Lubac - è una misteriosa estensione della Trinità nel tempo ... Essa viene dalla Trinità ed è ripiena della Trinità".²² La Chiesa nella sua più intima natura va pensata pertanto come *proiezione all'esterno* (cioè nella storia) *delle relazioni che uniscono fra loro le tre persone divine. Qui, in questo mistero va cercata la ragion d'essere e la spiegazione ultima di quello che la Chiesa "è"*.²³

6. L'ecclesiologia trinitaria, sancita dal Vaticano II, non è nuova, ma è *originale per il tempo storico in cui è stata ripresa e sancita in un documento ecclesiale*. "Mai il Magistero, specie in un Concilio ecumenico, aveva esposto con tale ampiezza il posto primario della Trinità nel mistero ecclesiale. E non si tratta di un'affermazione occasionale e marginale, ma di una dichiarazione solenne conciliare, che vuole mostrare le radici eterne e il fondamento divino del mistero della Chiesa".²⁴ Questa visione è basata sulla Sacra Scrittura (di cui possiamo ricordare selettivamente due testi fondamentali) e sul pensiero dei Padri.

²¹ cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica V*, 99-118.

²² H. DE LUBAC, *Quid significet ecclesiam esse mysterium*, in *Acta Congressus Internationalis de theologia Vaticani II*, Città del Vaticano, 1968, p. 32.

²³ M. PHILIPON, *La santissima Trinità e la Chiesa*, in G. BARAUNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze, 1966, p. 329 ss.

²⁴ M. PHILIPON, *La santissima Trinità e la Chiesa*, o.c. p. 338 ss.

a) Il primo testo biblico è l'accorata preghiera di Gesù rivolta all'unità dei discepoli: Gv 17, 11. 21: "Padre, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, affinché siano una cosa sola con noi". *"Tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato"*.

Il secondo testo è l'inno di Ef. 1, 1-13: " ³ Benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo. ⁴ In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo ... [riversando su di noi] la ricchezza della sua grazia. ... ⁹ facendoci conoscere il mistero della sua volontà: .. di ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, ... ¹¹ In lui siamo stati fatti anche eredi ... [dopo aver] ricevuto il sigillo dello Spirito Santo ..., ²² Tutto infatti egli ha messo sotto i suoi piedi e lo ha dato alla Chiesa come capo su tutte le cose: ²³essa è il corpo di lui, la pienezza di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose".

Questi testi esprimono che la Chiesa è l'attuazione del piano di salvezza progettato dal Padre, eseguito dal Figlio e portato a compimento dallo Spirito Santo.

b) Per i testi patristici possiamo elencare: Origene, per il quale la Chiesa *sanctissimae Trinitatis plena est* (La Chiesa è ricolma della Santissima Trinità": *Sermo in Ps. 23*, 1 PG 12, 1266); Tertulliano che indicava la Chiesa come *Trium Corpus* (Corpo delle tre Persone divine: *De Baptismo* 5, PL 1, 1315); Girolamo descrive la Trinità come "Triplice fonte della Chiesa" (*In ps.41 ad neophitos*: CCL 78, 542-543); Ambrogio rappresenta la Chiesa come una Vergine "irrorata dalle fonti della SS. Trinità" (*De virginibus*, 1, 22; PL 16, 206).

7. In conclusione, nella prospettiva trinitaria e storico-salvifica, possiamo correttamente interpretare la Chiesa come *Ecclesia de Trinitate*, mediante tre affermazioni che si richiamano a vicenda.

a) La Chiesa ha come radice il disegno eterno del Padre e ha come destino la riunificazione di tutta l'umanità in un popolo universale unito in comunione con Lui e in cammino verso l'eschaton;

b) nasce dal Cristo crocifisso e risorto, vive in Lui e per Lui;

c) è vivificata e santificata dallo Spirito che la riempie e la collega al Cristo risorto dentro il suo pellegrinare nella storia e la trasforma animandola della carità secondo un disegno d'amore che si concluderà nella gloria, quando "tutti i giusti, a partire da Adamo, dal giusto Abele sino all'ultimo eletto, saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale" (LG 2).

Questa visione trinitaria esclude di conseguenza ogni visione di Chiesa "ecclesio-centrica", che consideri la Chiesa al modo di ogni altra società umana, la quale si auto-costituisce "dal basso" con la propria struttura, i propri scopi e i propri mezzi per raggiungerli. *La Chiesa invece viene "dall'alto" ed è il dono della Trinità all'uomo.*

"Dio non ci ha creati 'perché dimorassimo nei confini della natura', né perché vivessimo una vicenda solitaria; *ci ha creati per essere introdotti insieme in seno alla sua vita trinitaria.* Gesù Cristo si è offerto in sacrificio perché noi non formassimo più che una cosa sola in questa unità delle Persone divine. Questa deve essere la "ricapitolazione", la "rigenerazione" e la "consumazione" di tutto; e tutto ciò che ci allontana da questa meta finale è un richiamo ingannatore. Ora *c'è un luogo, in cui, fin da questa terra, incomincia questa riunione di tutti nella Trinità.* C'è una 'Famiglia di Dio', misterica estensione della Trinità nel tempo, che non soltanto ci prepara a questa vita unitiva e ce ne dà la sicura garanzia, ma ce ne fa già partecipi. [...]: questa è *la Chiesa della Trinità.* Unica società veramente aperta, essa è la sola che sia all'altezza della nostra intima aspirazione e nella

quale noi possiamo attingere finalmente tutte le nostre dimensioni. ... essa è *piena della Trinità*".²⁵

5. IMMAGINI BIBLICHE DELLA CHIESA

Abbiamo osservato come il Concilio Vaticano II non abbia inteso dare una "definizione" della Chiesa, ma ha connotato la Chiesa attraverso una varietà di immagini che lasciano in qualche modo trasparire la pluriformità della sua misteriosa identità.

Il ricorso alle immagini è dovuto al fatto che il linguaggio umano sperimenta l'inadeguatezza nell'esprimere il significato della Chiesa, dal momento che essa è "mistero", cioè "imbevuta di divina presenza, e perciò sempre capace di nuove e più profonde esplorazioni":²⁶

"Come già nell'Antico Testamento la rivelazione del regno viene spesso proposta in figure, così anche ora l'intima natura della Chiesa ci si fa conoscere attraverso immagini varie, desunte sia dalla vita pastorale o agricola, sia dalla costruzione di edifici o anche dalla famiglia e dagli sponsali, e che si trovano già abbozzate nei libri dei profeti" (LG 6).

Ecco come possono essere sintetizzate queste immagini presentate dal Concilio.

La Chiesa è come un gregge condotto da Cristo, il buon Pastore. E' la costruzione di Dio, la cui pietra angolare è Cristo, ed è costruita sul fondamento degli apostoli. La Chiesa è la famiglia di Dio e allo stesso tempo tenda e abitazione di Dio tra gli uomini. La Chiesa è concepita come Tempio santo, edificato con pietre vive, cioè i credenti. La Chiesa è la Gerusalemme celeste, che è nostra madre. Dal suo seno dà alla luce, mediante il battesimo e la fede, i nuovi figli e li incorpora al Corpo di Cristo. La Chiesa è la sposa dell'Agnello, che si è immolato per lei. La Chiesa è condotta come sposa dallo Spirito di Dio e preparata per andare incontro al suo sposo e consumare l'unione sponsale della comunione eterna.

Fra queste immagini che sono proprie della Rivelazione neo-testamentaria, il Concilio privilegia - sia recependo la recente tradizione del Corpo mistico, sia la metafora paolina, della Chiesa quale Corpo di Cristo.

LG 7a: Il Figlio di Dio, unendo a sé la natura umana e vincendo la morte con la sua morte e resurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in una nuova creatura (*cf* Gal 6,15; 2 Cor 5,17). Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce *misticamente* come suo corpo i suoi fratelli, che raccoglie da tutte le genti. In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti che, attraverso i sacramenti si uniscono in modo arcano e reale a lui sofferente e glorioso.

Con l'immagine allegorica del corpo si allude all'incorporazione a Cristo del credente: incorporazione che genera, nello stesso tempo, un vincolo e un legame con tutti coloro che sono uniti in Cristo, che è il capo del corpo. Paolo dirà che non solo siamo "uniti in Cristo", ma siamo *uno* (ἓν) in Cristo (Gal 3, 26-29),

LG 7, ef: Tutti i membri devono a lui conformarsi, fino a che Cristo non sia in essi formato (*cf* Gal 4,19). Per ciò siamo collegati ai misteri della sua vita, resi conformi a lui, morti e resuscitati con lui, finché con lui regneremo (*cf* Fil 3, 21; 2 Tm 2, 11; Ef 2,6). Ancora peregrinanti in terra, mentre seguiamo le sue orme nella tribolazione e nella persecuzione, veniamo associati alle sue sofferenze, come il corpo al capo e soffriamo con lui per essere con lui glorificati (*cf* Rm 8,17). Da lui " tutto il corpo ben fornito e ben compaginato, per mezzo di giunture e di legamenti, riceve l'aumento voluto da Dio" (Col 2, 19). Nel suo corpo, che è la Chiesa, egli continuamente dispensa i doni dei ministeri, con i quali, per

²⁵ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. 162.

²⁶ PAOLO VI, *Discorso in apertura del secondo periodo del Concilio* (29 settembre 1963).

virtù sua, ci aiutiamo vicendevolmente a salvarci e, operando nella carità conforme a verità, andiamo in ogni modo crescendo verso colui, che è il nostro capo (*cf* Ef 5, 11-16 gr.).

Perché poi ci rinnovassimo continuamente in lui (*cf* Ef 4, 23), ci ha resi partecipi del suo Spirito, il quale, unico e identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto, così che i santi Padri poterono paragonare la sua funzione con quella che il principio vitale, cioè l'anima, esercita nel corpo umano

La conformazione/incorporazione a Cristo avviene mediante la *communio eucaristica* che, a sua volta, fonda la *communio ecclesiastica*, secondo la felice formula di H. De Lubac: “E’ la Chiesa che fa l’eucaristia, ma è anche l’Eucaristia che fa la Chiesa”.²⁷

“Se Gesù Cristo non è la sua ricchezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. Il suo edificio crolla se Gesù Cristo non è l’architetto e se il suo Spirito non tiene insieme le pietre vive con cui è costruito”.²⁸

6. LA CHIESA POPOLO DI DIO (LG, CAP. II)

La Chiesa dunque - abbiamo detto finora - è un mistero che discende dall’auto-comunicazione di Dio-Trinità e dalla sua grazia; e sorge in forza dell’assimilazione che lo Spirito Santo opera nei credenti per conformarli al Cristo Crocifisso Risorto. Si tratta di una realtà misterica, interiore e invisibile, che si attua nella storia tutte le volte in cui questa comunione di fede e di carità diventa condivisione storica ed esperienziale con altri o, detto altrimenti, *il mistero della Chiesa si concretizza nel costituirsi del popolo di Dio*: “Il popolo di Dio non è altro, in realtà, che la manifestazione terrestre del mistero della Chiesa”.²⁹

1. Si deve perciò leggere una continuità tra la Chiesa come mistero e Chiesa come popolo di Dio, con la concatenazione sequenziale che la seconda procede dalla prima. Questa concatenazione ha il vantaggio di proteggere la categoria di “popolo di Dio” da qualsiasi possibile deviazione in senso giuridico-sociale, in quanto mantiene con coerenza il collegamento con il mistero racchiuso nella Chiesa.

2. L’espressione “popolo di Dio”, rispetto al primo capitolo sul mistero della Chiesa, evoca dunque “la dimensione storica” della Chiesa e non va interpretata sulla scia delle immagini allegoriche con cui i nn. 6-7 della LG ha descritto la Chiesa, poiché *l’essere “popolo di Dio” è l’ontologia stessa della Chiesa*:

“L’espressione *popolo di Dio* non si può applicare alla Chiesa come una similitudine, perché designa la sua stessa essenza. Non si può dire: la Chiesa è *simile* a un popolo di Dio come si direbbe: il regno di Dio è simile a un granello di senapa. Bisogna invece affermare: la Chiesa “è” il popolo di Dio ... Quindi non figura, ma la sua piena e totale realtà”.³⁰

Con questo termine “popolo di Dio” dunque si esprime *l’espressione storica del mistero della Chiesa*, la quale non esaurisce nel presente la realtà della Chiesa, poiché essa ha radici antecedenti la storia (nel disegno di Dio attuato nel popolo di Israele) e oltre la storia (la chiesa nel suo compimento escatologico). E proprio perché tale nozione dice la Chiesa dentro e oltre la storia occorre caratterizzare ulteriormente tale appellativo nel senso di evidenziare la “novità” di questo popolo rispetto alla situazione veterotestamentaria. Per questo la nozione di “popolo” va qualificato con il termine

²⁷ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o. c. p. 82.

²⁸ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o. c. p. 147.

²⁹ G. PHILIPS, *La Chiesa il suo mistero ...*, o. c. p. 120.

³⁰ G. PHILIPS, *La Chiesa il suo mistero ...*, o.c. p. 99.

popolo “messianico” o popolo “nuovo”, in quanto *non è la riedizione del popolo dell’antica alleanza*, poiché a costituirlo è la novità assoluta dell’evento del Cristo.

LG 9 In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia (cf At 10,35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro *un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità*.

Scelse quindi per sé il popolo israelita, stabilì con esso un’alleanza e lo formò lentamente, manifestando nella sua storia se stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé. Tutto questo avvenne in preparazione e figura di quella nuova e perfetta alleanza da farsi in Cristo, e di quella più piena rivelazione che doveva essere attuata per mezzo del Verbo stesso di Dio fattosi uomo.

“Ecco venir giorni (parola del Signore) nei quali io stringerò con Israele e con Giuda un patto nuovo... Porrò la mia legge nei loro cuori e nelle loro menti l’imprimerò; essi mi avranno per Dio ed io li avrò per il mio popolo... Tutti essi, piccoli e grandi, mi riconosceranno, dice il Signore” (Ger 31,31-34). Cristo istituì questo nuovo patto cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cf 1 Cor 11,25), chiamando la folla dai Giudei e dalle nazioni, perché *si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio*. Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non di seme corruttibile, ma di uno incorruttibile, che è la parola del Dio vivo (cf 1 Pt 1,23), non dalla carne ma dall’acqua e dallo Spirito Santo (cf Gv 3,5-6), costituiscono “una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo tratto in salvo... *Quello che un tempo non era neppure popolo, ora invece è popolo di Dio*” (1 Pt 2,9-10).

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 (cf 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 (cf 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 9).

3. La nozione di popolo utilizzata dal Concilio *intende esprimere che la Chiesa è un soggetto che si svolge nella storia* e, dunque, ha una sua visibilità nella comunità concreta dei fedeli. La forma visibile è un elemento essenziale alla costituzione della Chiesa. Pertanto, *questa dimensione di “popolo di Dio” trae vitalità e significato in quanto custodisce il mistero trinitario*, ma è anche il frutto di quel mistero che si è comunicato e si comunica nella storia dell’alleanza edificando un *popolo unito e concorde, sempre nuovo e sempre da rinnovare*. Quindi *il tema della Chiesa come Popolo di Dio va letto in unità con il capitolo precedente della Chiesa quale comunicazione ad extra del “mistero trinitario”*.

Infatti l’evento della Chiesa avviene minimalmente quando il rapporto interiore con il mistero trinitario in Cristo e nell’attività dello Spirito “si materializza” nell’agire comunicativo di almeno un credente che comunica ad altri la sua fede; e quando, contemporaneamente, questi l’accolgono e la condividono, costituendo un sia pur minimo nucleo di cristiani riuniti nel suo nome. Questo comunicarsi la fede in Gesù Cristo nell’azione dello Spirito Santo e viverla concretamente tra persone nella carità,

all'interno della comunione universale di tutti i fedeli e, dunque, nel legame con la gerarchia o guida ecclesiale, è la cellula originaria e fondamentale che dà forma alla Chiesa.

4. Il passaggio dal dono interiore della comunione alla sua forma empirica (“popolo di Dio”) trova la sua ragione teologica nell’evento fondamentale dell’Incarnazione del Figlio. Lo accenna il dettato del Concilio:

LG 8a: Per una analogia che non è senza valore, [la Chiesa] è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile *l’organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo* (cf Ef 4,16)

Nella realtà della Chiesa come popolo di Dio si ripropone la paradossalità di Cristo di essere il Dio trascendente che si è incarnato, “coinvolto/mischiato”, nella realtà umana. Avvolto in una piena umanità Gesù ha rischiato di non essere accolto nella sua natura più intima di essere Dio. Ma non per questo si è ritirato nella divinità: ha continuato la sua corsa di immersione nell’umano fino alla morte. Sul modello dell’Incarnazione, allora, possiamo affermare la *natura teandrica della Chiesa*: essa ha una dimensione umana, poiché è costituita di uomini e donne che vivono dentro al mondo, ma questa condizione storica è irrorata da una dimensione divina. Nella sua realtà umana la Chiesa veicola paradossalmente, la realtà soprannaturale, il divino, portato da Cristo sulla terra. *La Chiesa pertanto, definendosi come segno efficace del divino nella storia, è portatrice di una realtà divina in un veicolo umano: afferma cioè di recare un valore assoluto (il divino) in uno strumento di per sé fallibile e imperfetto (nell’umano)*. Per questo la Chiesa

“da quando esiste si è sempre attirata il disprezzo di una élite. Filosofi o spirituali, molti spiriti superiori, preoccupati di una vita profonda, le rifiutano la loro adesione. Alcuni le sono apertamente ostili. Come Celso, essi sono disgustati di questa ‘accozzaglia di gente, priva di mordente spirituale e di cultura’ e se ne allontanano con la serenità olimpica di un Goethe o negli accessi di furore dionisiaco di un Nietzsche. Voi pretendete, sembrano dire, di essere il Corpo del Cristo, il Corpo di Dio! Il corpo di Dio sarebbe fatto di una pasta così grossolana? E tanto per cominciare, la divinità può avere un corpo? ... Agli occhi del mondo la Chiesa, come il suo Signore, ha sempre l’aspetto di una schiava. Essa non è né un’accademia di scienziati, né un cenacolo di raffinati spirituali, né un’assemblea di superuomini. E’ anzi esattamente il contrario. Vi si affollano gli storpi, vi fanno ressa i mediocri, che si sentono particolarmente a casa loro e che impongono ovunque il loro tono. ... E’ impossibile all’uomo naturale, fino a quando non sia intervenuta in lui una radicale trasformazione, riconoscere in questo fatto il compimento della *kenosis* salvifica e la traccia adorabile dell’umiltà di Dio”.³¹

“Non immaginiamoci dunque la Chiesa alla maniera dei Donatisti come un raggruppamento di “perfetti” o di santi predestinati. La Chiesa è quaggiù, e tale rimarrà fino alla fine, una comunità mista: frumento ancora mescolato alla paglia, arca contenente animali puri e impuri, nave piena di cattivi passeggeri, che sembrano sempre sul punto di farla naufragare. Non è la giustizia davanti a Dio o davanti agli uomini che fornisce il criterio di appartenenza al Corpo mistico cioè alla Chiesa”.³²

Può essere che colui al quale si porta il bene soprannaturale abbia caratteristiche morali di umanità migliori di colui che porta quel bene: dovrà rinunciarvi cosciente della sua inferiorità morale? L’acqua pura e fresca può anche essere raccolta in un secchio vecchio e sgangherato. Nessun genitore, benché possa sentirsi indegno e

³¹ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. p. 210-211.

³² H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. p. 68.

meschino, riesce a rinunciare a comunicare ai figli il vero bene della vita con il pretesto della propria incoerenza o povertà. Così la Chiesa non può rinunciare a raccontare i misteri di Dio nascondendosi dietro alla propria incoerenza, che pure sempre deve essere corretta, come Gesù espresse nel Vangelo a riguardo dei farisei: “Praticate e osservate tutto ciò che vi dicono, ma non agite secondo le loro opere, perché essi dicono e non fanno” (Mt 23,3). Evidentemente questo ragionamento non può essere utilizzato come alibi per un disimpegno dalla coerenza morale, ma va affermato perché in esso si attua la *verità del Mistero di benevolenza e misericordia di Dio, che ha deciso di veicolare nella povertà di mezzi creaturali.*

“Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili. Ma quello che è stolto per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti; quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla, Dio lo ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono, perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio. Grazie a lui voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è diventato sapienza per opera di Dio, giustizia, santificazione e redenzione” (1 Cor 1, 26-30).

Perciò il cristiano vive la Chiesa nella coscienza della propria povertà, debolezza e persino peccaminosità, ma *nell'audace consapevolezza di essere totalmente orientato alla gloria di Dio*, e perciò le sue azioni sono orientate perché Dio possa radicarsi in sé e nei cuori delle persone che incontra.

“Il pericolo più grande per la Chiesa - che noi siamo -, la tentazione più perfida, quella che sempre rinasce, insidiosamente, allorché tutte le altre sono vinte, alimentata anzi da queste stesse vittorie, è quella che dom Vonier chiamava “mondanità spirituale”. La quale consiste, diceva, “in un atteggiamento che si presenta praticamente come un distacco dall'altra mondanità, ma il cui ideale morale, nonché spirituale, non è la gloria del Signore, bensì l'uomo e la sua perfezione. Un atteggiamento cioè radicalmente antropocentrico: ecco la mondanità dello spirito. Esso diverrebbe imperdonabile nel caso - supponiamolo possibile - di un uomo che sia dotato di tutte le perfezioni spirituali, ma che non le riferisca a Dio”.³³

7. L'IMMEDIATO DOPO CONCILIO E L'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE

... “nei vent'anni successivi al Vaticano II è capitato qualcosa di molto strano. Mai un Concilio Ecumenico aveva parlato in modo così profondo e comprensivo della Chiesa, eppure proprio questo ha provocato, dopo il Concilio, una crisi della Chiesa che per forma e dimensioni ha avuto pochi precedenti”.³⁴

Che cos'è successo? Immediatamente dopo il Vaticano II, con il *Sessantotto*, si è diffusa una profonda ondata di neoilluminismo e di secolarizzazione in forma rivoluzionaria. Questa mentalità si impossessò velocemente anche di un'ampia fascia del mondo ecclesiale da far dire a Paolo VI:

“Da qualche fessura [pare] sia entrato il fumo di satana nel tempio di Dio. C'è il dubbio, l'incertezza, la problematica, l'inquietudine, l'insoddisfazione, il confronto. Non ci si fida più della Chiesa...E' entrato il dubbio nelle nostre coscienze, ed è entrato per finestre che invece dovevano essere aperte alla luce ... Anche nella Chiesa regna questo stato di incertezza. Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. E' venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incertezza...” (29 giugno 1972).

³³ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. p. 269.

³⁴ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo*, Queriniana (BTC 152), Brescia 2011, p. 233.

Ciò non è da attribuire (come hanno fatto i cosiddetti tradizionalisti) al Vaticano II con l'ingenuo sillogismo, *post hoc*, dunque *propter hoc*; ma è riferibile allo stato della cultura anteriore del pensiero ateo del XX secolo che ha causato “uno svuotamento interiore” della società occidentale diventata preda del materialismo e del secolarismo. A questa ondata la Chiesa aveva resistito soltanto in termini formali e tradizionalisti, costituendosi come una cittadella fortificata, senza sentire l'esigenza di contrapporvi un pensiero vitale e culturale. Lo ha fatto in verità con il Vaticano II e questo fu un gesto profetico, ma tardivo rispetto alla cultura secolarizzata (marxismo, esistenzialismo ateo, agnosticismo), la quale nel frattempo ha liberato l'onda lunga del suo pensiero che fremeva da tempo nella cultura e nella società.

Questa ondata di simpatia verso i movimenti neo-marxisti, letti in chiave liberatoria (cf primi momenti della teologia della liberazione), ha occultato l'idea più profonda che era emersa nel Vaticano II riguardo alla Chiesa, e cioè che *la Chiesa è mistero e/o sacramento di salvezza. All'interno di quest'orientamento culturale del momento fu rimossa la visione della Chiesa-mistero con il sospetto che fosse un'ideologia spiritualista per immunizzarsi di fronte al pensiero critico che spingeva verso una riforma della società in senso meno autoritario e più democratico.* Nello stesso tempo si trattene con favore la categoria di Chiesa come “popolo di Dio”, perché pareva più affine al movimento democratico e liberale che si stava instaurando nella società.

In questo modo però in molti ambienti anche cattolici si è ridotto la nozione di *laòs tou Theou* - che aveva una valenza biblico-teologica di popolo eletto, chiamato e inviato da Dio, in senso storico-salvifico-, alla nozione politica e secolarizzata di *demos*. Conseguentemente si prospettava una *democratizzazione della Chiesa, esaltando una chiesa di popolo e una teologia di popolo*, slegando l'idea di promozione umana dall'evangelizzazione. In forza di questo pensiero si propagandava l'idea che la semplice promozione umana costituisse già l'evangelizzazione, e dunque si finiva per mortificare l'annuncio del Vangelo nella semplice nozione di promozione dell'uomo. A questo clima reagì il Sinodo dei vescovi del 1974 con la successiva esortazione di Paolo VI nel 1975, *Evangelii nuntiandi*, nel quale si legge al n. 32:

Non dobbiamo nasconderci, infatti, che molti cristiani, anche generosi e sensibili alle questioni drammatiche che racchiude il problema della liberazione, volendo impegnare la Chiesa nello sforzo di liberazione, hanno spesso la tentazione di ridurre la sua missione alle dimensioni di un progetto semplicemente temporale; i suoi compiti a un disegno antropologico; la salvezza, di cui essa è messaggera e sacramento, a un benessere materiale; la sua attività, trascurando ogni preoccupazione spirituale e religiosa, a iniziative di ordine politico o sociale. Ma se così fosse, la Chiesa perderebbe la sua significazione fondamentale. Il suo messaggio di liberazione non avrebbe più alcuna originalità e finirebbe facilmente per essere accaparrato e manipolato da sistemi ideologici e da partiti politici.

Essa non avrebbe più autorità per annunciare, come da parte di Dio, la liberazione. Per questo Noi abbiamo voluto sottolineare nella medesima allocuzione all'inizio della terza Assemblea Sinodale (del 1974) “la necessità di riaffermare chiaramente la finalità specificamente religiosa dell'evangelizzazione. Questa perderebbe la sua ragion d'essere se si scostasse dall'asse religioso che la governa: il Regno di Dio prima di ogni altra cosa, nel suo senso pienamente teologico”.

Quando l'ondata post-sessantottina, tra gli anni '80 e '90, andò scemando, anche il concetto di popolo di Dio per designare la Chiesa venne usato di meno ed al suo posto si cominciò a sottolineare la nozione di *Chiesa-comunione*, che nel frattempo era stata valorizzata nei movimenti ecclesiali di base, che si erano andati sviluppando.

“Ripercorrendo l'ecclesiologia post-conciliare è difficile sottrarsi all'impressione che la nozione di “Popolo di Dio” abbia subito un processo di disaffezione, che l'ha sacrificata ad

altre nozioni ecclesiologiche. ... la nozione di popolo di Dio sembra soccombere, come sommersa, sotto la tematica più immediata della *communio*, e in questo contesto sembra persino subire l'emarginazione da parte della tematica, in qualche modo concorrenziale, della Chiesa-sacramento".³⁵

In realtà l'ecclesiologia del popolo di Dio e l'ecclesiologia di comunione non sono prospettive "alternative", ma complementari nell'indicare l'unico soggetto della Chiesa. Ne racconta W. Kasper all'indomani della sua nomina a segretario teologico del Sinodo dei Vescovi del 1985:

"Studiando a fondo i documenti del Concilio giunsi al risultato che *l'ecclesiologia di comunione* costituisce l'impulso e il motivo di fondo dell'ecclesiologia conciliare. L'ecclesiologia della *communio* era già stata preparata molto tempo prima del concilio, sebbene si sia sviluppata espressamente soltanto dopo il Concilio. A un primo sguardo l'ecclesiologia della *communio* non sembra stare alla base dei testi conciliari. Qui sono usate immagini come popolo di Dio, Corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo ecc. per descrivere il mistero della Chiesa. Soprattutto la metafora del popolo di Dio ha giocato un ruolo decisivo nel tempo del Concilio. Tuttavia è possibile mostrare che, sullo sfondo di tutte queste espressioni, sta un'ecclesiologia della *communio*.³⁶ Per questo è legittimo definire la *communio* come l'idea guida del Concilio dal punto di vista ecclesiologico. Essa è fondata nella *communio* intratrinitaria tra Padre Figlio e Spirito Santo. Questa idea della Chiesa come *communio* è entrata nella discussione e nella dichiarazione finale del Sinodo del 1985. ... L'ecclesiologia di comunione non può rimanere una teoria astratta, ma deve diventare concreta nella vita della Chiesa e condurre a una *rinnovata forma della Chiesa di tipo comunicativo-dialogico*".³⁷

Per chiarire il concetto di "comunione" applicato alla Chiesa ci fu una Lettera della Congregazione per la Dottrina della fede ai vescovi della Chiesa cattolica "*Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*" (1992). In essa si portava all'attenzione (n. 3) una certa equivocità che si poteva instaurare con questo termine, poiché ci si poteva arrestare ad una orizzontalità di rapporti all'interno della comunità, e si ribadiva che

"la comunione sta nel cuore dell'autocoscienza della Chiesa, in quanto mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede, e orientata alla pienezza escatologica nella chiesa celeste, per quanto già incoativamente una realtà nella Chiesa sulla terra. ... Pertanto affinché il concetto di *comunione*, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia, deve essere inteso ... nella *duplice dimensione*: verticale (*comunione con Dio*), orizzontale (*comunione con gli uomini*).

Queste brevi annotazioni mostrano come, nell'epoca immediatamente successiva al Vaticano II, l'ecclesiologia fu in movimento. E questo è nella logica della natura stessa della Chiesa, come ha sottolineato von Balthasar:

"La Chiesa non è per sua essenza un'istituzione che possa fermarsi un solo istante, ma è smobilitazione e mobilitazione continua; però non potrebbe essere tanto capace di futuro se non avesse in sé, come realtà presente, il germe che cresce e che incalza. ... La Chiesa ha una forma soltanto per superarsi di continuo nella *sovraforma* del mondo".³⁸

³⁵ G. COLOMBO, *Popolo di Dio e mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, Teologia, 1985, p.107.

³⁶ Di questo parere è anche G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, Paris 1966, I, 7. 59; II, 24, 54, 159; J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, (coll. *Unam Sanctam* 40, Parigi, 1962), Morcelliana, Brescia 1983.

³⁷ CONGREGAZIONE DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione*, 1992, n.6; W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo, Scritti di ecclesiologia*, BTC 152, Queriniana Brescia, 2011, p. 22-23.

³⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Nuovo Patto, Gloria VII*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 435-436.

8. ELEMENTI CHE FORMANO L'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE.

1. Il senso primo e originario di *κοινωνία*/*communio* non è quello invalso comunemente della condivisione fraterna tra i cristiani, ma è una *nozione misterica con la quale si intende la partecipazione comune dei cristiani alle "cose sante": a Gesù Cristo, allo Spirito Santo, al Vangelo e all'Eucaristia, e più in profondità ancora, anticipando tutto questo, secondo l'incipit della 1 Gv, la partecipazione alla comunione che vi è tra il Padre e il Figlio* (1 Gv 1, 2 ss). E' questo l'orizzonte primo in cui va compresa la *communio sanctorum* contenuta nel Simbolo: non in primo luogo la "comunione dei santi" (*sancti*), cioè tra i fedeli e con i santi del cielo; ma "comunione con le cose sante" (*sancta*), cioè partecipazione al mistero di Dio e ai beni della salvezza. E' la partecipazione comune ai *sancta* che fonda, per riflesso, la *communio dei sancti*.³⁹ Questa nozione viene chiarita dal documento della *Congregazione per la dottrina della fede*:

"Il concetto di *comunione* sta nel cuore dell'autoconoscenza della Chiesa, in quanto *Mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini*, iniziata dalla fede, ed orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste, per quanto già incoativamente sia una realtà della Chiesa sulla terra. Affinché il concetto di *comunione*, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia, dev'essere inteso sempre ... nella duplice dimensione: *verticale* (comunione con Dio) ed *orizzontale* (comunione tra gli uomini). E' essenziale alla visione cristiana della *comunione* riconoscerla innanzitutto come *dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale*. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro.

La *comunione ecclesiale* è allo stesso tempo *invisibile e visibile*. Nella sua realtà invisibile, essa è comunione di ogni uomo con il Padre per Cristo nello Spirito Santo, e con gli altri uomini compartecipi nella natura divina, nella passione di Cristo, nella stessa fede, nello stesso spirito. Nella Chiesa sulla terra, tra questa comunione invisibile e la comunione visibile nella dottrina degli Apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico, vi è un intimo rapporto. ...

Questo rapporto tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come *sacramento* di salvezza. Da tale sacramentalità deriva che la Chiesa non è una realtà ripiegata su se stessa bensì permanentemente aperta alla dinamica missionaria ed ecumenica, perché inviata al mondo ad annunciare e testimoniare, attualizzare ed espandere il mistero di comunione che la costituisce: a raccogliere tutti e tutto in Cristo; ad essere per tutti *sacramento inseparabile di unità*".⁴⁰

Come pensare questa duplicità della Chiesa di essere il segno visibile di una realtà invisibile quale il mistero stesso di Dio-Trinità? Noi possiamo conoscere la relazione del Figlio con il Padre e con lo Spirito Santo soltanto nella storia dell'uomo-Gesù, che sulla croce consegna la sua vita alla morte perché vive in relazione con il Padre e con lo Spirito.⁴¹ Questa *relazione personalizzante con il Padre nel legame amoroso dello Spirito che egli effonde sui credenti è anche il "principio attivo" che rigenera la comunione ecclesiale tra i fedeli*. Il credente battezzato (ossia immerso) nel nome del

³⁹ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo, Scritti di ecclesiologia*, BTC 152, Queriniana Brescia, 2011, p. 36; cf J. N. KELLY, *I simboli di fede della chiesa antica*, EDB Napoli 1987, p. 385.

⁴⁰ CONGREGAZIONE DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione, o.c. n.3-5*.

⁴¹ Questo dinamismo trinitario della vita comunione in Dio è reso noto dalla Scrittura neotestamentaria: "Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio" (Gv 10, 17-18). - "Quando verrà il Paràclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me" (Gv 15, 26). - "Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: «È compiuto!»". E, chinato il capo, consegnò lo Spirito" (Gv 19, 30).

Padre, del Figlio e dello Spirito Santo “è abilitato” a trasformare, nella sequela di Cristo, questa comunionalità originaria nella propria vita concreta.

2. Il principio-comunione effuso dalla grazia nel credente che lo attrae nella vita divina deve essere accolto nella libertà e portare frutti di carità e relazioni buone e autentiche. L’ecclesiologia di comunione implica, come conseguenza, anche una *pedagogia comunionale* o una pedagogia dell’amore fraterno e della carità. E’ il senso verticale discendente di *communio* (come dono gratuito dello Spirito del Risorto), che dà origine, come a suo riflesso, anche ad una fraternità comunionale:

“Ogni autentica comunità cristiana, nella sua primaria componente mistica, appare in sé stessa una realtà teologale, oggetto di contemplazione. Ne segue che [ogni comunità cristiana] è prima di tutto un mistero che va contemplato e accolto con cuore riconoscente in una limpida dimensione di fede. ... *Quando si dimentica questa dimensione mistica e teologale, che mette in contatto con il mistero della comunione divina presente e comunicata alla comunità, allora si giunge irrimediabilmente a dimenticare anche le ragioni profonde del "fare comunità", della paziente costruzione della vita fraterna*”.⁴²

Questa pedagogia dovrebbe insegnare che la comunione ecclesiale non la si costruisce perché *dal basso* ci si sforza di vivere rapporti dignitosi con l’altro, ma perché si prende coscienza di essere inseriti preliminarmente, rispetto a tutto quanto uno possa compiere, nella comunione in Dio.

La comunione in Dio, anche dal punto di vista pedagogico, è *gerarchicamente “prima”* rispetto alla comunione di carità con gli altri, anzi è *il principio che geneticamente la fonda e la sostiene*. Praticare l’amore alle persone ostili, accogliere lo straniero, non disprezzare colui che ci fa del male, sopportare il fastidioso e il noioso, sarebbero precetti impossibili se non ci fosse la grazia di un amore assoluto e gratuito (virtù teologale della carità) che anticipa e avvolge il credente abilitandolo alla virtù della carità verso il fratello (*cf* Mt 5, 44 - Lc 6, 27. 35). Di conseguenza la carità solidale con tutti, e privilegiatamente con i poveri, è l’espressione della comunione misterica vissuta teologicamente.

3. Infine la Chiesa, compresa come *communio*, trova la sua continua ripresa e si sperimenta nella propria autocoscienza, partecipando all’Eucaristia, poiché in ogni celebrazione eucaristica è presente l’unico Signore che fonde in unità i credenti; non solo, ma ogni celebrazione eucaristica è collegata a tutte le altre comunità celebranti in modo che si rende visibile il vincolo che unisce tutti in Cristo, il Signore Crocifisso Risorto. Per questo il punto culminante della vita della Chiesa è la celebrazione dell’eucaristia (LG 11).

LG 11 Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa: così tutti, sia con l’offerta che con la santa comunione, compiono la propria parte nell’azione liturgica, non però in maniera indifferenziata, bensì ciascuno a modo suo. Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente la unità del popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata.

9. LA CHIESA COME SACRAMENTO DI SALVEZZA

Dopo aver esaminato le nozioni di Chiesa come popolo di Dio e come comunione, resta da vedere un’altra descrizione della Chiesa, quella della Chiesa-sacramento.

⁴² CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità*, n. 12.

1. In corso d'opera nel tentativo di definire il modo di essere della Chiesa, il Vaticano II e anche una discreta porzione dell'ecclesiologia successiva hanno puntato sull'affermazione che "in Cristo la Chiesa è *come un sacramento o segno e strumento di salvezza dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*" (LG 1), ossia è "l'universale sacramento di salvezza" (LG 48). Si possono vedere anche altri passi conciliari che si soffermano su questa nozione: AG 1. 4 "sacramento di salvezza"; GS 45 "sacramento universale di salvezza"; SC 26: "sacramento di unità". Con queste affermazioni nell'ecclesiologia *si intende definire non tanto "l'essere della Chiesa" quanto il "suo modo di agire" o la sua funzione più propria che è quella di comunicare il mistero della comunione trinitaria di Dio.*

Qui la parola "sacramento" ha il rigoroso significato di "segno efficace della grazia" garantito dall'azione dello Spirito di Cristo che vi opera. Tuttavia la teologia della Chiesa ha fatto un certo cammino a ritroso fissandosi non sul numero settenario dei sacramenti (*cf* Trento DS 1601), ma recuperando il retroterra storico-teologico della stessa idea sacramentale fino a ritornare alla concezione del generale termine greco *μυστήριον*. Pertanto, usare il termine sacramento per designare come predicato il soggetto-Chiesa, occorre far uscire il termine dall'ambito rituale, e considerarlo nel senso ampio di *actio Dei* che effonde, attraverso segni visibili, la ricchezza della grazia divina nel credente.

2. I teologi del dopo Concilio hanno elaborato vari significati secondo cui intendere la Chiesa come sacramento.

Otto Semmelroth definisce *la Chiesa come "sacramento primordiale" (Ursakrament)*, intendendo dire che non si tratta di un ottavo sacramento che si aggiunge ai sette, ma del fondamento della visibilità della grazia (come nell'umanità visibile di Gesù si vede l'invisibile Dio), dal quale derivano i sette gesti sacramentali della Chiesa.⁴³

Edward Schillebeeckx preferisce parlare del *Cristo come del "sacramento primordiale" e della Chiesa "come sacramento derivato"*, partendo dalla seguente considerazione antropologica: l'uomo non incontra Dio se non nella concretezza della realtà, dei fatti, dei segni visibili; di qui l'esigenza che, una volta che il Cristo - il "sacramento primordiale" - è risorto e tornato al Padre, continui a prolungarsi sulla terra; e la Chiesa è appunto la forma corporale della salvezza che ci è offerta in Cristo. Pertanto la Chiesa è sacramento derivato. Allo stesso modo, i singoli gesti sacramentali sono azioni di Cristo stesso che diventano visibili nell'attività sacramentale della Chiesa. Questa è anche "sacramentum mundi" in quanto "è manifestazione completa e operante, esplicitamente confessante nell'azione di grazie e nella lode, della salvezza già attivamente presente nel mondo intero".⁴⁴

Per Karl Rahner la Chiesa, in quanto erede della memoria di Cristo e della sua storia, è la *forma storica e categoriale della rivelazione escatologica di Dio* o, in altre sue parole, il sacramento visibile dell'autocomunicazione di Dio all'uomo in Cristo. La sacramentalità della Chiesa svela, oltre che Dio al mondo, anche il mondo a se stesso, in quanto il mondo guardando al particolare della Chiesa può comprendere il suo destino nascosto, sicché il concetto di sacramento applicato alla Chiesa serve ad allargare gli

⁴³ O. SEMMELROTH, gesuita tedesco, ha fatto parte della Seconda Commissione Teologica Internazionale (1974-1979): *cf* *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in *Mysterium salutis*, VII, Queriniana, Brescia 1972 pp. 377-436.

⁴⁴ E. SCHILLEBEECKX (domenicano olandese: 1914-2009, ispiratore del *Catechismo Olandese*), *Cristo sacramento dell'incontro con l'uomo*, Paoline, Roma 1962.

orizzonti della Chiesa per comprenderne non solo la sua struttura intrinseca (come in Semmelroth), ma anche la sua stessa missione nella storia.⁴⁵

3. Al di là di queste diverse accentuazioni dei teologi, l'uso che la LG fa del termine sacramento: **a)** è funzionale a *collegare la Chiesa con il Regno di Dio*, in quanto dichiara che essa è *per il mondo il segno e lo strumento del Regno (veluti sacramentum)*, superando un certo ecclesiocentrismo in cui la Chiesa era pensata fine a se stessa invece che essere vissuta come segno del radicarsi del Regno di Dio nel mondo; **b)** in secondo luogo, è funzionale ad esprimere che *la sacramentalità è la forma che Dio assume per rendersi sperimentabile dalla nostra umanità* e poterlo incontrare. Perciò questo implica che la Chiesa, al di là dei sette sacramenti e attraverso a quello che mistericamente avviene in essi, debba *essere empiricamente sperimentabile come spazio di umanità autentica ed alternativa rispetto all'umano del mondo, in modo che in essa vibri la testimonianza del cambiamento che Cristo può operare nelle coscienze umane e nell'agire dei credenti.*

“La Chiesa ha per *unica missione di rendere presente Cristo in mezzo agli uomini*. Essa deve annunciarlo, *mostrarlo*, darlo a tutti. Il resto non è che un di più. Noi sappiamo che non può mancare a questa missione. Essa è e sarà sempre in tutta verità *la Chiesa del Cristo*: “Io sono con voi fino alla fine del mondo”. Ma quello che essa è in se stessa, bisogna che lo sia anche attraverso i suoi membri. Quello che essa è *per noi*, bisogna che lo sia *attraverso di noi*. E' necessario che attraverso noi Gesù Cristo continui ad essere annunciato, che attraverso noi continui a trasparire”.⁴⁶

Così si esplicita che la Chiesa non è *la salvezza* (che è invece \Cristo), ma *sacramento di salvezza* (visibilità storica della salvezza, cioè una umanità guarita dalla fede nel Vangelo): e pertanto in essa si deve poter vedere, pur dentro ai suoi limiti, che in questa comunità è presente Dio stesso che vuole incontrare gli uomini. Questo implica che la sacramentalità della Chiesa si svolga coerentemente nell'esplicitazione di una fede che dia origine ad una “comunità di credenti”, poiché soltanto per questo mezzo la Chiesa può essere strumento della visibilità della salvezza del Regno.

Pertanto la Chiesa agisce come comunità di credenti in due modi:

a) annunciando la lieta notizia del Vangelo con parole ricche di abbandono fiduciale nel Dio che si è rivelato in Gesù e di azioni di carità o di umanesimo benevolo verso tutti:

I lontani “se non trovano nella Chiesa una spiritualità che li sani, li liberi, li ricolmi di vita e di pace e che nel medesimo tempo li chiami alla comunione solidale e alla fecondità missionaria, finiranno ingannati da *proposte che non umanizzano*, né danno gloria a Dio” (EG 89). La Chiesa è chiamata a testimoniare la vera guarigione dell'umano in una “*fraternità mistica*, contemplativa, che sa *guardare alla grandezza sacra del prossimo*, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio, che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono (Papa Francesco, *Evangelii Gaudium* - EG 92). La Chiesa deve “correre il rischio dell'incontro con il volto dell'altro, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri” (EG 88), poiché “la richiesta di Cristo è di prenderci cura l'uno dell'altro: che siano una sola cosa” (EG 99). “Comunità autenticamente fraterne e riconciliate emanano una luce che attrae. Fa male riscontrare che ci siano comunità cristiane in cui si dà spazio a diverse

⁴⁵ K. RANHER, *La Chiesa e i sacramenti* (coll. *Quaestiones disputatae*), Herder-Morcelliana, Brescia 1969.

⁴⁶ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. p. 148.

forme di odio, divisione, calunnia, diffamazione, vendetta, gelosia, desiderio di imporre le proprie idee a qualsiasi costo” (EG 100).⁴⁷

b) diventando così *motivo di credibilità*, poiché nel suo modo di vivere unitariamente nella carità mostra la verità umanizzante del Vangelo: “Ciò che contribuisce di più, infine, a rivelare la presenza di Dio, è la carità fraterna dei fedeli che unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del Vangelo e si presentano quale segno di unità” (GS 21).

Si può riassumere questo pensiero della Chiesa che è chiamata ad essere segno tra gli uomini di un vita nuova attraverso una pagina poetica di Charles Péguy:⁴⁸

Gesù, bambina, non ci ha dato delle parole morte
che noi dobbiamo chiudere in piccole,
che dobbiamo conservare in olio rancido
come le mummie d'Egitto.
Gesù Cristo, ci ha dato parole vive da nutrire:
le parole di vita non si possono conservare che vive,
nutrite vive,
portate, scaldate, calde in un cuore vivo.
Per nulla conservate ammuffite in piccole scatole di cartone.
Come Gesù ha preso, è stato costretto
a prendere, a rivestire la carne mortale
per pronunciare queste parole carnali e per farle sentire,
così noi, ugualmente noi, a imitazione di Gesù,
così noi, che siamo carne, dobbiamo approfittarne,
approfittare del fatto che siamo carnali per conservarle, scaldarle,
per nutrirlle in noi vive e carnali.
Ecco ciò che gli angeli stessi non conoscono, bambina.
Così, approfittando del fatto che siamo carnali,
dobbiamo nutrire, abbiamo da nutrire nel nostro cuore
con la nostra carne e col nostro sangue,
col nostro cuore,
le parole carnali,
le Parole eterne, temporalmente, carnalmente pronunciate.
Miracolo dei miracoli, bambina, mistero dei misteri.
Perché Gesù Cristo è divenuto nostro fratello carnale.
Perché ha pronunciato temporalmente e carnalmente le eterne parole.
E' a noi, infermi, che è stato dato,
E' da noi che dipende, infermi e carnali,
di far vivere e di nutrire e di mantenere vive nel tempo
quelle parole pronunciate vive nel tempo.
Mistero dei misteri, questo privilegio ci è stato dato.
Questo privilegio incredibile, esorbitante.
Di conservare vive le parole della vita,
di nutrire col nostro sangue, con la nostra carne, col cuore
delle parole che senza di noi ricadrebbero scarnite.
Di assicurare, (è incredibile,) di assicurare alle parole
come una seconda eternità,
un'eternità temporale e carnale,

⁴⁷ Citazioni tratte da *Evangelii Gaudium* (EG) di PAPA FRANCESCO.

⁴⁸ CH. PÉGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, Jaca book, (1984) 210-213, cf anche H. U. VON BALTHASAR, *Gloria III, Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976, p. 459.

un'eternità di carne e di sangue,
 un'eternità terrena.
 Così noi tutti, figli di tutte le parrocchie,
 siamo chiamati a nutrire la Parola del Figlio di Dio.
 E' a noi che tocca,
 è a noi che appartiene, è da noi che dipende
 di farla intendere nei secoli dei secoli,
 di farla risuonare.
 Noi che non siamo nulla.
 Noi che passiamo sulla terra qualche annata da nulla
 qualche povera annata miserabile:
 siamo noi che siamo incaricati.
 Noi che non possiamo nulla, che non siamo nulla,
 che non siamo sicuri del domani,
 né del giorno stesso, che nasciamo e moriamo
 come creature di un giorno,
 che passiamo come mercenari,
 siamo ancora noi che siamo incaricati.
 Noi che al mattino non siamo sicuri della sera.
 E nemmeno del mezzogiorno.
 E che la sera non siamo sicuri del mattino
 dell'indomani mattina.
 E' da noi che dipende assicurare alle Parole
 una seconda eternità, eterna.
 Una perpetuità singolare.
 Mistero, pericolo, gioia, disgrazia, grazia di Dio,
 scelta, responsabilità spaventosa, miseria, grandezza:
 noi creature effimere che non duriamo che un giorno,
 noi semplici viaggiatori, poveri viaggiatori,
 girovaghi eterni, che entriamo nella vita e subito ne usciamo,
 come dei girovaghi entrano in una fattoria
 per una pagnotta e per un bicchiere di vino,
 noi deboli, noi fragili, noi precari, noi indegni:
 è da noi che dipende che la Parola eterna
 risuoni o non risuoni.

10. EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS?

Dobbiamo introdurre a conclusione di questo capitolo una riflessione sull'antico assioma: *Extra ecclesiam nulla salus*. Questo assioma risale a Origene e a Cipriano.⁴⁹

1. Nelle sue omelie a *commento del libro di Giosuè*, Origene di fronte all'episodio della prostituta Rakhah la cui casa viene risparmiata perché aveva ospitato e nascosto gli esploratori ebrei (Gs 2, 1-21 e 6, 22-26), vede in questa casa l'immagine stessa della Chiesa e scrive: "Se qualcuno dunque vuole essere salvato venga in questa casa, nella casa di costei che un tempo fu una prostituta. Se qualcuno di quel popolo (giudaico) vuole essere salvato venga in questa casa per ottenere la salvezza". E' in questo contesto che Origene scrive: "Al di fuori di questa casa, ossia al di fuori della Chiesa, nessuno si salva". *L'intento di Origene è chiaro. Egli vuole fare una esortazione agli ebrei, ai quali dice: non ingannatevi; voi credete di avere l'Antico Testamento e che questo vi basti. In realtà avete bisogno anche voi del sangue di Cristo.* Anche per voi la sede insostituibile della salvezza è la casa della prostituta disprezzata, piena di idoli e di orrori, la Chiesa venuta dai pagani, che attraverso il sangue di Cristo è divenuta sposa.

⁴⁹ ORIGENE, *In Iesu nave* 3, 5 e a CIPRIANO Ep. 73, 21.

*Origene non vuole quindi assolutamente sviluppare una teoria sulla salvezza del mondo e sulla condanna dei non cristiani. E non è il caso di sottolineare ancora che Origene stesso, il quale poté invitare gli uomini alla Chiesa con tanta drammaticità, era ben lontano da una teoria sulla perdizione della maggior parte dell'umanità.*⁵⁰

2. Leggermente diverso è il contesto in cui si muove l'opera *De unitate ecclesiae* di Cipriano. Qui Cipriano si oppone accanitamente contro le divisioni interne della comunità. La sua preoccupazione è di difendere la struttura episcopale e la necessità dell'unità. La divisione, per Cipriano, è peccato, è via della perdizione, non via di salvezza. All'interno di questo ampio discorso egli dice:

“Chiunque si separa dalla Chiesa e si unisce ad una adultera, si separa dalle promesse che sono date nella Chiesa; egli non può raggiungere la corona di vittoria del Cristo, poiché ha abbandonato la Chiesa. Egli è uno straniero, un profano, uno che appartiene alla potenza nemica. Non può avere Dio per padre chi non ha la chiesa come madre (*Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*)” (Cipriano, Ep. 73, 21).

Il problema della salvezza dell'umanità è dunque fuori dalla prospettiva di Cipriano: a lui sta a cuore l'unità della Chiesa, scossa al suo interno dalle divisioni e dalle discordie. Se dunque a Origene interessava rivolgersi ai giudei per invitarli a non limitarsi all'Antico Testamento; a Cipriano interessa l'unità dei cristiani, custodita all'interno della struttura episcopale.

Possiamo allora concludere questo sguardo alla storia della chiesa con le seguenti osservazioni.

a) La formula *Extra ecclesiam nulla salus* si forma nei primi tempi della Chiesa e trova la sua struttura definitiva nel terzo secolo, esattamente in Origene e in Cipriano. A questo primo stadio storico essa non indica mai il rapporto della Chiesa con il mondo ad essa esterno, non comporta cioè un giudizio negativo nei confronti di coloro che stanno al di fuori della Chiesa.

b) Al contrario essa è una formula *intra-ecclesiale*, che regola i rapporti teologici di quei membri che si sono separati attraverso uno scisma dalla comunità cristiana. H. De Lubac ha chiarito questa impostazione dicendo: “Il celebre assioma ‘Nessuna salvezza fuori della chiesa’ non ebbe in origine presso i Padri della Chiesa quel senso generale, che molti oggi pretendono. In situazioni ben concrete, esso intendeva quei colpevoli, che avevano sulla coscienza uno scisma, una ribellione, un tradimento nei confronti della Chiesa”.⁵¹

c) Questo assioma però ha una lunga storia di interpretazione,⁵² a causa della quale si è finito per dargli un'interpretazione *negativa, restrittiva ed escludente*, e cioè *non ci si può salvare se non entrando nella Chiesa*. Insomma: fuori della Chiesa gli uomini si dannano. A questo assioma (che non è mai stato citato dal Concilio), oggi si dà un orientamento diverso all'interno del disegno dell'universale chiamata alla salvezza e della predestinazione di tutti gli uomini in Cristo:

“La divina Provvidenza non nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta” (LG 16). “Poiché Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è realmente una sola, quella divina, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo, nel modo che Dio conosce [*modo Deo cognito*], offra a tutti la possibilità [*cunctis possibilitatem offerre*] di essere associati al mistero pasquale” (GS 22).

⁵⁰ cf J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, p. 370.

⁵¹ H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, p. 109 (ora anche nell'edizione dell'opera omnia della Jaca book, vol. IX).

⁵² Y. CONGAR, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964, pp. 417-432.

Ciò che il Vaticano II afferma è dunque un pensiero positivo: *solo Cristo è la Via per la salvezza*. Tuttavia non tira la conseguenza che tutto ciò che è “fuori di Cristo” vada classificato come escluso dalla salvezza. Al contrario traccia una possibilità più o meno ampia di poter accedere alla salvezza in Cristo, immaginando la Chiesa come costituita a cerchi concentrici, tenuti insieme dal suo centro, appunto il Cristo Signore. Anche i più lontani hanno un’attrazione verso quel centro e sono sotto il suo influsso:

“quanto a quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, anch’essi in vari modi sono ordinati al popolo di Dio. In primo luogo quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse e dal quale Cristo è nato secondo la carne (cf Rm 9, 4-5), popolo molto amato in ragione della elezione, a causa dei padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (cf Rm 11, 28-29). Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani, i quali, professando di avere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso che giudicherà gli uomini nel giorno finale. Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini, poiché egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa (cf At 1,7,25-26), e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cf 1 Tm 2,4). Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll’aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita. Ma molto spesso gli uomini, ingannati dal maligno, hanno errato nei loro ragionamenti e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore (cf Rm 1,21 e 25), oppure, vivendo e morendo senza Dio in questo mondo, sono esposti alla disperazione finale. Perciò la Chiesa per promuovere la gloria di Dio e la salute di tutti costoro, memore del comando del Signore che dice: “Predicate il Vangelo ad ogni creatura” (Mc 16,15), mette ogni cura nell’incoraggiare e sostenere le missioni” (LG 16).

La visione positiva dell’asserto è ripresa anche in *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI, l’esortazione sul compito missionario del cristiano. Trattando, nella parte quinta, dei destinatari dell’evangelizzazione il Papa scrive:

Esso (il primo annuncio) si rivolge anche a immense porzioni di umanità che praticano religioni non cristiane, che la chiesa rispetta e stima perché sono l’espressione viva dell’anima di vasti gruppi umani. Esse portano in sé l’eco di millenni di ricerca di Dio, ricerca incompleta, ma realizzata spesso con sincerità e rettitudine di cuore. Posseggono un patrimonio impressionante di testi profondamente religiosi. Hanno insegnato a generazioni di persone a pregare. Sono tutte cosparse di innumerevoli ‘germi del Verbo’ e possono costituire una autentica ‘preparazione evangelica’ ... Anche di fronte alle espressioni religiose naturali più degne di stima, la chiesa si basa sul fatto che la religione di Gesù, che essa annunzia mediante l’evangelizzazione, mette *oggettivamente* l’uomo in rapporto con il piano di Dio, con la sua presenza vivente, con la sua azione: essa fa così incontrare il mistero della paternità divina che si china sulla umanità; in altri termini, la nostra religione instaura *effettivamente* con Dio un rapporto autentico e vivente, che le altre religioni non riescono a stabilire, sebbene esse tengano, per così dire, le loro braccia tese verso il cielo (EN 53).

Per dirla in termini più tradizionali: l’opinione condivisa della Chiesa (al di là delle interpretazioni del passato) è ora che la salvezza è data anche nelle religioni non cristiane, quindi al di fuori della chiesa, anche se *la chiesa cattolica possiede il rapporto autentico e pieno con Dio*. Mentre nelle religioni non cristiane l’uomo arriva a Dio in forza della sua buona fede (su cui nessuno può giudicare, poiché “è nota solo a Dio”: *modo Deo cognito*), quindi a causa del suo stato soggettivo; nel cristianesimo

invece c'è un rapporto *oggettivo ed effettivo* con Dio (sono i termini usati da Paolo VI). Nel *De dono perseverantiae* (6, 12) Agostino, scriveva che siamo tutti più al sicuro se rimettiamo tutto nelle mani di Dio: «*Tutiores vivimus si totum Deo damus*».

Possiamo in conclusione dire che sotto l'assioma negativo '*Extra ecclesiam nulla salus*' pulsa una coscienza autentica della comunità credente, riassumibile in due punti: 1. la coscienza dell'universalità di ciò che è accaduto in Cristo è a favore di tutti gli uomini; 2. e la consapevolezza che vi è un luogo dove la salvezza di Cristo si manifesta oggettivamente e sacramentalmente come salvezza universale, e questo luogo è la Chiesa. La formula vera sarebbe allora: *dentro la Chiesa c'è la salvezza!*

Capitolo quinto
LA CHIESA ED I SUOI MINISTERI

L'annuncio di Cristo Signore - ossia la comunicazione della fede - è il mandato che non è riservato ad alcuni fedeli, ma è il compito proprio di tutto il popolo di Dio: la missione è il frutto e l'espressione della coscienza dei credenti di essere il "popolo messianico", radunato in Cristo, segnato da una vocazione profetica, sacerdotale e regale in favore dell'intera umanità.

Come Gesù la Chiesa non esiste per farsi servire, ma per servire il mondo affinché venga trasformato secondo il progetto di Dio. *L'aspetto dominante della Chiesa non è dunque il potere, ma il servizio.* Questa missione comune si esercita attraverso i vari ministeri: "*Unica è la missione, molteplici sono i ministeri*" (Ap. Act., 2)

La dimensione fondamentalmente misterica e sacramentale della Chiesa non significa dunque sottovalutare o negare la *struttura visibile e giuridica della Chiesa, poiché non si può dare alcuna comunione veramente umana, che non si stabilizzi e si esprima in un ordinamento sociale*, in cui appunto la molteplicità dei membri della Chiesa attui il servizio globale che la Chiesa è chiamata ad esprimere verso il mondo, ossia lasciare trasparire il mistero della carità comunionale di Dio, Trinità d'amore, riversato nell'umanità mediante il Cristo Incarnato, morto e risorto. La LG nel capitolo III dice infatti:

"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. I ministri infatti che sono rivestiti di sacra potestà, servono i loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò hanno una vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza"(LG 18).

Partiamo allora nella nostra riflessione dal ministero più diffuso nel popolo di Dio, quello dei cristiani-laici.

1. IL MINISTERO DEI CRISTIANI-LAICI NELLA STORIA E NEL VATICANO II

I testi neotestamentari ci presentano una Chiesa in cui è riconosciuta a tutti i credenti il compito di annunciare l'evento di Cristo. I carismi sono dati a tutti per questo: tutti, nella loro diversità, sono chiamati ad una partecipazione attiva:

E' Cristo che ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri,¹³per preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo,¹⁴finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo.... agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo.¹⁵Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità (Ef 4, 11-16).

La diversità ministeriale *non segna una "distinzione di dignità" fra i ministeri* all'interno della Chiesa.

1. La parabola storica dell'emarginazione del laicato nella Chiesa

La "questione del laicato" comincia a sorgere all'interno della travagliata trasformazione che la chiesa ha vissuto nel III-IV secolo quando si è misurata con il mondo culturale latino e la struttura imperiale. In questo periodo il cristianesimo è

divenuto un fenomeno di massa, diventando con Teodosio religione imperiale: inizia così una “simbiosi con la società temporale” (Congar) e la conseguente *dimenticanza della dimensione escatologica della fede cristiana. Il cristianesimo si mescola con il mondo.*

a) Alla precedente contrapposizione tra credenti in Cristo e mondo pagano si sostituisce lentamente una contrapposizione intra-ecclesiale tra due diversi gruppi di cristiani: i monaci, considerati come i veri spirituali, e i laici impegnati nel mondo. Alla sovra-esaltazione dei primi si accompagna una diminuita considerazione di questi cristiani che vivono nella condizione familiare, nel lavoro e nella società.

Contemporaneamente si assiste ad una progressiva istituzionalizzazione di una Chiesa più numerosa che si struttura intorno alle figure di ministri ordinati. Tertulliano e la *Traditio apostolica* (intorno al 215) di Ippolito sono i primi testimoni dell’inizio della marginalizzazione dei laici nella Chiesa, anche, se in questo periodo, grandi maestri di dottrina sono proprio alcuni laici (Giustino, Tertulliano, Origene, Prudenziolo, Boezio, Cassiodoro) ed i laici partecipano alla designazione dei vescovi delle loro chiese locali.

b) Con l’inizio del Medioevo sempre più si ratificherà e strutturerà la Chiesa in senso piramidale intorno a tre elementi: clero, monaci, laici. Nella società medioevale, fortemente sacralizzata, i laici, che esercitano attività nel mondo sono collocati, secondo il dualismo sacro-profano, all’ultimo gradino di questa piramide, nella cui gerarchia vengono invece considerati al primo posto i monaci, se si guarda alla perfezione spirituale come criterio di sistematizzazione, oppure il clero, se si considera l’esercizio dell’autorità. Nelle *Decretali* di Graziano (1075/80-1145/47) questa separazione viene fissata giuridicamente: “Vi sono due tipi di cristiani: quelli che si dedicano al servizio divino ... l’altro genere di cristiani sono i laici, ai quali è permesso possedere beni per l’uso del mondo, sposarsi, coltivare la terra ...”.

c) Sarà la riforma protestante ad operare una radicale rivalutazione del laicato, sostenendo l’idea di un sacerdozio universale radicato sul sacerdozio di Cristo e sul battesimo: “Noi tutti che siamo battezzati siamo ugualmente sacerdoti”, dirà Lutero. In reazione il Concilio di Trento porterà in primo piano il potere sacro dato ai sacerdoti in forza del sacramento dell’ordine, per cui il sacerdozio comune dei fedeli verrà “sminuito”, senza però venire esplicitamente mai negato. In questa visione il “laico” diventa sempre più sinonimo di soggetto non competente, passivo, sottoposto al clero. Alle due sfere di azione - la Chiesa da un lato, il mondo dall’altro - corrispondono due gruppi di cristiani: lo stato clericale (e quello monastico ad esso assimilato) e il laicato.

d) Questa strutturazione permarrà nel corso dei secoli, anche se per esempio Leone XIII, all’interno di una nuova strategia più aperta verso la società, cercherà di coinvolgere maggiormente il laicato, ma mai viene messa in discussione il quadro interpretativo bipolare della Chiesa divisa tra clero e laicato. I laici cristiani sono pensati come ponte fra questi due stati diventati “eterogenei”, la chiesa e il mondo, in quanto *chiamati a immergersi nella storia per incarnare quanto definito di principio dal clero*; insomma il ruolo laicale è definito “soggetto” sul piano temporale, ma *operante su mandato della gerarchia ecclesiastica.*

e) Nella riflessione teologica si ottiene una svolta si ottiene intorno agli anni 1950, in cui si ha un primo tentativo di teologia del laicato (Y. M. Congar, *Jalons pour une teologie du laïcat*) in cui si coglie la specificità del cristiano-laico di essere chiamato per

vocazione battesimale ad essere testimone delle realtà soprannaturali dentro il mondo, non però *esercitando questa testimonianza per delega o mandato della gerarchia, ma in forza del battesimo*.

2. La riconsiderazione del laico battezzato nella Chiesa

Il vero cambiamento si ha con il Vaticano II, che per il suo radicale ripensamento di tutta l'ecclesiologia, soprattutto con l'aver invertito l'originario ordine dello schema della LG che prevedeva il capitolo sulla gerarchia prima del capitolo sul popolo di Dio, ha permesso uno sguardo radicalmente diverso e nuovo, aprendo l'interrogativo su chi sia il laico e quale sia il suo compito specifico nella Chiesa.

La precedenza accordata al popolo di Dio (cap. II) rispetto al capitolo sulla gerarchia (cap. III) ha dunque permesso di leggere il ministero laicale all'interno del popolo di Dio, *dissolvendo così la diffusa e secolare identificazione della Chiesa con la sola gerarchia*.

I primi tre capitoli della LG collocano la visione del laico cristiano nel quadro dell'affermazione sull'uguale dignità di tutti i cristiani e la sua partecipazione al triplice *munus* di Cristo; il capitolo IV e l'*Apostolicam Actuositatem* si soffermano invece sullo specifico.

In sintesi il laico è presentato prima di tutto come *credente e membro del popolo di Dio, incorporato per il battesimo a Cristo e alla Chiesa*. La sua specificità poi è così descritta:

“Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio” (LG 31) ed ancor più chiaramente: “Bisogna che i laici assumano l'instaurazione dell'ordine temporale [= ordinandolo a Dio per mezzo di Cristo] come *compito proprio* e in esso, guidati dalla luce del Vangelo e dal pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana, operino *direttamente* e in modo concreto” (Ap Act 7).

L'elemento qualificante dei laici è dunque descritta come il vivere la sequela di Cristo nel mondo, “di cui la loro esistenza è come intessuta” (LG 31). Pertanto la GS indica “*l'indole secolare*” come lo specifico della missione dei *crisistifideles laici*:

“Ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali” (GS 43).

Infine l'Esortazione apostolica *Christifideles Laici* di Giovanni Paolo II (1988) descrive più ampiamente la missione dei battezzati nella Chiesa, dicendo:

I fedeli laici per la loro dignità battesimale partecipano, per la loro parte, al triplice ufficio sacerdotale, profetico e regale di Gesù Cristo. ... sono partecipi dell'*ufficio sacerdotale*, per il quale Gesù ha offerto Se stesso sulla Croce e continuamente si offre nella celebrazione eucaristica a gloria del Padre per la salvezza dell'umanità. Incorporati a Gesù Cristo, i battezzati sono uniti a Lui e al suo sacrificio nell'offerta di se stessi e di tutte le loro attività (cf Rom 12, 1-2). ... La partecipazione all'*ufficio profetico* di Cristo ... abilita e impegna i fedeli laici ad accogliere nella fede il Vangelo e ad annunciarlo con la parola e con le opere non esitando a denunciare coraggiosamente il male. ... sono altresì chiamati a far risplendere la novità e la forza del Vangelo nella loro vita quotidiana, familiare e sociale, come pure ad esprimere, con pazienza e coraggio, nelle contraddizioni dell'epoca presente la loro speranza nella gloria «anche attraverso le strutture della vita secolare». Per la loro appartenenza a Cristo Signore e Re dell'universo i fedeli laici partecipano al suo *ufficio regale* e sono da Lui chiamati al servizio del Regno di Dio e alla sua diffusione nella storia. Essi vivono la regalità cristiana, anzitutto mediante il combattimento spirituale per vincere in se stessi il regno del peccato (cf Rom 6, 12), e poi mediante il dono di sé per servire, nella carità e nella giustizia, Gesù stesso presente in tutti i suoi fratelli, soprattutto nei più piccoli (cf Mt 25, 40). Ma i fedeli laici sono chiamati in particolare a ridare alla creazione tutto il suo originario valore. Nell'ordinare il creato al vero bene dell'uomo con un'attività sorretta dalla

vita di grazia, essi partecipano all'esercizio del potere con cui Gesù Risorto attrae a sé tutte le cose e le sottomette, con se stesso, al Padre, così che Dio sia tutto in tutti” (ChL n. 14).

3. Modalità espressive del laico-cristiano nella Chiesa

La conseguenza di questi principi affermati dal Magistero ecclesiale, possiamo dire che l'iniziazione cristiana, mentre inserisce il singolo credente battezzato nel corpo ecclesiale, lo abilita ad agire in quanto cristiano nel tessuto della storia umana. Egli diventa *soggetto storico che determina il suo pensare, il suo relazionarsi e il suo agire a partire dalla struttura cristologico-pneumatologica della nuova identità che egli ha assunto con il battesimo e che, in quanto tale, può esercitare nella Chiesa.*

a) Il battezzato non ha quindi bisogno di una delega ecclesiastica, né di una investitura celebrativa per realizzare la sua identità cristiana nel mondo. E' sufficiente il sacramento del battesimo: questa è la sua investitura ministeriale. Evidentemente, partecipando all'intreccio comunione della Chiesa, non potrà andare per conto suo e quindi sarà corresponsabile con l'intera *Ecclesia*, dialogando e lasciandosi illuminare da essa in forza della comunione ecclesiale, che rappresenta il bene più grande da salvaguardare.

Sulla base dell'uguale dignità di tutti i cristiani il Concilio ha messo in luce le forme nelle quali si concretizza la partecipazione di tutti al narrare e celebrare la fede.

Il n. 12 della LG afferma che la possibilità di esprimere il contenuto della fede cristiana si fonda sul *sensus fidei*, cioè sulla capacità propria di tutti i cristiani (“dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici”) donata con l'iniziazione cristiana, di sapere e conoscere le cose di Dio. La Chiesa si presenta perciò come insieme di credenti tutti resi capaci dal dono dello Spirito di comprendere quanto il Cristo ha compiuto e detto aprendosi alla verità tutt'intera.

LG 12. “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 [di testimonianza profetica] 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 (cf 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 (cf 1 Ts 5,12 e 19-21).

b) Sempre in forza del battesimo i fedeli costituiscono *un'assemblea sacerdotale* che partecipa dell'offerta sacrificale del Cristo al Padre. Più particolarmente l'assemblea eucaristica va vista non *come un'azione del presidente al quale si unisce il popolo, ma*

come “azione di Cristo e del popolo di Dio gerarchicamente ordinato” (*Institutio Generalis Missalis Romani* n. 1). E di conseguenza l’azione dei ministri ordinati non esaurisce, né si sostituisce all’*actio* della comunità ecclesiale:

“Le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è “sacramento di unità”, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò tali azioni appartengono all’intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione effettiva. (SC, 26)

c) Sul presupposto di una comune partecipazione alla ministerialità generale della Chiesa vanno collocati i ministeri specifici, istituiti e di fatto esercitati dai laici. Circa i ministeri istituiti, il punto di riferimento è il *motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam* (1972) con il quale viene riformato il ministero fondato sui tradizionali sette gradi dell’ordine ed eliminata la distinzione fra ordini maggiori e ordini minori; e vengono mantenuti solo i ministeri del lettorato e dell’accollitato, aperti anche ai *christifideles laici*.

d) Forse poco sottolineato, ma non meno importante di tutti i ministeri nella Chiesa, va considerato il ministero degli sposi cristiani. La crescita del Regno di Dio nella storia che è l’orizzonte della storia di Gesù e della vita della Chiesa, implica anche la qualità dell’essere di ogni singolo cristiano. Anche il matrimonio nell’unione di un uomo e una donna come forma stabile di vita, non è estraneo a questa logica: esso è *corroborato da un sacramento, che istituisce la coppia e la famiglia come soggetto che, nella esperienza di una comunione nella differenza di maschio-femmina e figli, attua il mistero di Cristo, costituendo “una Chiesa domestica”*. Lungi dall’essere una sacralizzazione di una realtà umana, il matrimonio va *interpretato nella chiave simbolica* secondo le espressioni di Paolo:

“Questo mistero [del rapporto uomo-donna nel matrimonio] è grande: lo dico di Cristo e della Chiesa” (Ef 5, 32).

Gli sposi cristiani riconoscono di essere partecipi della storia di alleanza di Dio con l’umanità, non solo individualmente, ma come coppia, tanto da poter celebrare - come ministri propri - la loro unione quale partecipazione rivelativa e attuativa del *mysterion* di Dio in Cristo. La celebrazione del matrimonio è l’evento con cui un uomo e una donna incontrano in maniera unica e singolare l’alleanza di Dio con l’umanità, l’accolgono nella loro vita e cercano di corrispondervi. Chi “si sposa nel Signore” manifesta il Regno, lo anticipa, affrettandone la venuta (*cf* 2 Pt 3, 12): gli sposi cristiani con la loro unione vissuta nell’amore reciproco, carnale e affettivo, danno forma umana visibile al Regno di Dio, che si attua nella comunione di carità tra Dio e gli uomini. In particolare essi richiamano il fatto della *mediazione dell’altro per il compimento dell’umano*: l’altro nella sua radicale alterità è necessario perché si compia la realtà umana autentica.

Sia il Decreto del Vaticano II *Apostolicam actuositatem*, sia l’esortazione apostolica *Familiaris consortio* (1981) suggeriscono innumerevoli forme di esercizio ministeriale per il Regno da svolgersi nella coppia: la testimonianza della fedeltà nella fede e nell’amore; il *ministerium vitae* nella procreazione di figli e soprattutto nella loro educazione cristiana; nell’ospitalità e apertura della casa per coloro che sono nel bisogno; il sostegno delle famiglie in difficoltà ...

“Alla luce del messaggio escatologico di Gesù la comunione coniugale ... sta ad indicare che l'umanità è destinata a vivere nella comunione eterna del Regno di Dio e al tempo stesso prefigura la fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo”.¹

2. IL MINISTERO ORDINATO

Il ministero ordinato pone nella Chiesa la “distinzione canonica” fra *clerici e laici*: ciò è dovuto alla differenza che vi è fra il ministero ordinato e tutti gli altri ministeri. Tutti questi ministeri, complessivamente, costituiscono la dinamica vitale della Chiesa e della sua missione, ma nessuno di essi, preso a se stante, è costitutivo della struttura ecclesiale. Tra tutti questi ministeri, tuttavia, la funzione del *ministero dei pastori nella Chiesa appartiene all'essenza della sua struttura*, così che non si potrebbe dire che la Chiesa esista, nella sua forma completa, là dove mancassero ministri ordinati (cf Ignazio di Antiochia, *Ad Trall.*, 3). Per questo motivo il Vaticano II, collocando il ministero ordinato nel quadro generale del sacerdozio comune dei fedeli, lo dichiara *singolare e diverso* “per essenza e non solo per grado”, il che vuol dire che non si tratta solo di un ministero più eccellente, ma che possiede “una connotazione di essenziale differenza” in ordine al costituirsi della stessa chiesa. Il che lo diversifica da tutti gli altri ministeri.

1. Rapporto fra sacerdozio dei fedeli e sacerdozio ordinato

a) Il concilio ha messo in luce che “tutti i fedeli formano un sacerdozio santo” (PO 2). Nello stesso tempo però ha precisato che, in funzione dell'unità degli stessi fedeli in un solo corpo, Nostro Signore ha scelto “alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'ordine” (PO 2). Tale potere è “una diaconia o ministero” (LG 24), cioè è un servizio a favore dell'intero popolo di Dio, e si differenzia per essenza dal popolo santo di Dio, in quanto per il “sacramento dell'ordine, i presbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono *segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo*” (PO 2; LG 10). Dunque rispetto al battesimo, il sacramento dell'ordine conferisce una funzione diversa e costitutiva della struttura essenziale della Chiesa.

b) Pertanto i presbiteri “non sostituiscono, bensì promuovono il sacerdozio battesimale di tutto il popolo di Dio”; e i due sacerdozi (distinti per essenza, ma non separati) “sono tra loro coordinati, derivando entrambi - in forme diverse - dall'unico sacerdozio dei Cristo. Il sacerdozio ministeriale, infatti, non significa di per sé un maggior grado di santità rispetto al sacerdozio comune dei fedeli; ma, attraverso di esso, ai presbiteri è dato da Cristo nello Spirito un particolare dono, perché possano aiutare il popolo di Dio a esercitare con fedeltà e pienezza il sacerdozio comune che gli è conferito”.² Il sacerdozio ministeriale è dunque “essenzialmente finalizzato al sacerdozio regale di tutti i fedeli e ad esso ordinato”.³ E poiché egli rende visibile Cristo-Capo, al presbitero compete il ruolo di direzione del popolo di Dio.

c) L'identità del presbitero consiste “nell'essere una derivazione, una partecipazione specifica e una continuazione di Cristo stesso” sotto l'aspetto di “una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo capo e Pastore”.⁴ In epoca patristica e medioevale la

¹ W. PANNEMBERG, *Teologia sistematica III*, Queriniana, Brescia 1996, p. 385.

² GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 1992, n. 17.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici*, 1988, n. 22.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 1992, n. 12. 15.

repraesentatio Christi assume denominazioni diverse, tra le quali domina la formula *in persona Christi agere*, utilizzata in ambito sacramentale e specialmente in riferimento all'Eucaristia, nel senso che le parole pronunciate dal sacerdote nella consacrazione sono parole di Cristo stesso. L'agire *in persona Christi* - spiega GP II - "vuol dire più che 'a nome' o 'nelle veci di Cristo' (quasi in sua sostituzione) "la specifica e sacramentale identificazione con il sommo ed eterno Sacerdote, che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio compito, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno".⁵

d) L'identità del presbitero, oltre che in chiave cristologica, va letta anche in ordine alla Chiesa: egli è abilitato a compiere atti che sono della Chiesa, e li compie "a nome di tutto il popolo" (LG 10) o "in nome di tutta la Chiesa" (PO 2), per cui possiamo dire che agisce anche *in persona ecclesiae*.

2. Le origini della struttura gerarchica della Chiesa nel Nuovo Testamento ⁶

a) L'appartenenza del ministero ordinato alla costituzione essenziale della chiesa ha le sue radici nel Nuovo Testamento. Certamente in primo piano nella comunità cristiana appare la sua vivacità carismatica, ricca di diverse operosità considerate doni dello Spirito (*cf* 1 Cor 12). E qui va segnalato l'anima profonda della Chiesa di avere prima di tutto una struttura carismatica. Tuttavia ben presto il NT, nello sviluppo dell'organizzazione della comunità, ci testimonia il costituirsi di una struttura gerarchica. Natura carismatica e struttura gerarchica però non sono presentate come alternative, ma tra loro armoniche. Il testo che maggiormente lo mostra è At 15, il cosiddetto "concilio di Gerusalemme", dove si dice: "parve bene agli apostoli e ai presbiteri con tutta intera l'assemblea" (At 15, 22) e subito dopo, con un parallelismo significativo (v. 28), "parve bene allo Spirito Santo e a noi". *Apostoli e presbiteri dunque non agiscono in forza di un loro parere personale o di una maggioranza politico-democratica, ma in virtù di una comunione generata dall'azione carismatica dello Spirito.*

b) In questa struttura gerarchico-carismatica emerge prima di tutto una figura il cui ruolo risale con assoluta chiarezza alla volontà di Gesù stesso: quella dei *Dodici apostoli*. *Essi sono l'anello di collegamento tra l'evento di Gesù, del suo insegnamento, della sua morte e risurrezione, di cui gli apostoli sono i testimoni insostituibili, e la tradizione di fede successiva.*

c) Accanto alla figura degli apostoli si delinea un'altra figura, che appare funzionale alla trasmissione fedele del patrimonio della fede degli apostoli: è la figura dei *presbiteri-episcopi*. Usiamo questa translitterazione dei termini greci (πρέσβυς: anziano e, al comparativo, πρεσβύτερος: più anziano - ἐπίσκοπος: soprintendente, sorvegliante, custode) piuttosto che con la versione invalsa di "preti" e "vescovi", perché nel NT essi non denotano ancora due funzioni distinte. *I due termini sembrano sinonimi*, come si arguisce dal discorso di Paolo agli "anziani/presbiteri" di Efeso (At 20, 17) che egli ha voluto radunare a Mileto, ma di cui poi nel corso dell'esortazione si dice che "lo Spirito Santo li ha stabiliti come ἐπίσκοποι-sorveglianti".

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 2003, n. 4.

⁶ J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 1984; A. LEMAIRE, *Dai servizi ai ministeri. I servizi ecclesiali nei primi due secoli*, in *Concilium* 8 (1972) 1859-1875; G. BORNKAMM, *Presbys*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia 1977, XI, 81-164;

At 14, 23 e Tt 1, 5⁷ mostrano che i presbiteri-episcopi non sono creati dalla comunità, ma ne sono un elemento strutturale che dipende dalla volontà designante degli apostoli come la continuazione e il completamento delle chiese da loro fondate.

1 Tm 4, 14 informa del carattere rituale della consegna del compito, che avviene con il gesto simbolico dell'imposizione delle mani,⁸ mentre in 1 Tm 5, 17 vengono indicate le funzioni dei presbiteri-episcopi come preposti (προεστῶτες) alla guida della comunità e, anche se non tutti, alcuni di loro impegnati nella predicazione e nell'insegnamento (ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ).⁹

In At 15, 22 vengono presentati insieme agli apostoli nel prendere la decisione al "Concilio di Gerusalemme"; mentre in Gc 5, 14 viene assegnato loro il compito di dare l'unzione ai malati.

d) Il testo più ampio intorno ai presbiteri-episcopi, come abbiamo accennato sopra, si trova in At 20, 17-38,¹⁰ dove Paolo in occasione del suo ultimo viaggio a Gerusalemme fa chiamare a Mileto i presbiteri-episcopi di Efeso e dà loro le ultime raccomandazioni : **1)** ricorda che lo Spirito Santo li ha posti a capo della Chiesa, come ἐπίσκοπους, custodi o sorveglianti, per pascere la Chiesa di Dio; **2)** li esorta a prendersi cura della comunità come cosa preziosa che Dio "si è acquistata con il sangue del suo proprio Figlio"; **3)** la motivazione di questa cura che devono avere è che "si introdurranno lupi rapaci, che non risparmianno il gregge, ... insegnando dottrine perverse per attirare discepoli a sé": il compito dei presbiteri-episcopi è dunque di garantire la genuinità del Vangelo e questo fatto segnala che il loro ministero si colloca nel punto sorgivo della vita stessa della Chiesa.

Va osservato infine che se queste determinazioni sul compito degli anziani-episcopi si trovano nelle lettere tardive e non nei testi più antichi del Nuovo Testamento, è perché soltanto nell'ultima fase del tempo neotestamentario, quando era ormai prossima la scomparsa degli apostoli e dei loro primi collaboratori, che si fa più acuto il problema garanzia della continuazione nella comunicazione autentica della fede, in coerenza con la forma originaria del messaggio di Cristo.¹¹

⁷ At 14, 23: "[Paolo e Barnaba] designarono quindi per loro in ogni Chiesa (Iconio, Lистра Antiochia) alcuni anziani (πρεσβυτέρους) e, dopo avere pregato e digiunato, li affidarono al Signore, nel quale avevano creduto". - Tt 1, 5: "ti ho lasciato a Creta: perché tu metta ordine in quello che rimane da fare e stabilisca alcuni presbiteri in ogni città, secondo le istruzioni che ti ho dato. Ognuno di loro sia irreprensibile, marito di una sola donna e abbia figli credenti, non accusabili di vita dissoluta o indisciplinati. Il vescovo (ἐπίσκοπον) infatti, come amministratore di Dio, deve essere irreprensibile: non arrogante, non collerico, non dedito al vino, non violento, non avido di guadagni disonesti, 8ma ospitale, amante del bene, assennato, giusto, santo, padrone di sé, fedele alla Parola, degna di fede, che gli è stata insegnata, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare i suoi oppositori".

⁸ 1 Tm 4, 14: "Non trascurare il dono che è in te e che ti è stato conferito, mediante una parola profetica, con l'imposizione delle mani da parte dei presbiteri".

⁹ 1 Tm 5, 17: "I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano considerati meritevoli di un duplice riconoscimento, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento.".

¹⁰ J. DUPONT, *Il testamento pastorale di san Paolo. Il discorso di Mileto*, Paoline, Roma 1980.

¹¹ Secondo alcuni esegeti, generalmente protestanti, la struttura ministeriale che si è affermata nelle chiese del NT solamente nell'ultimo periodo, quello testimoniato dagli Atti e dalle Pastoral, e costituirebbe l'inizio della "deformazione cattolica" del cristianesimo (o *proto-cattolicesimo* - *Frühkatholizismus*), mentre alla sua origine non avrebbe conosciuto alcuna struttura formale e sarebbe vissuto sull'onda dei liberi carismi. Questo processo di "istituzionalizzazione" è stato rilanciato da E. Käsemann nel 1963 (*Paolo e il protocattolicesimo*, in *Saggi esegetici*, Marietti, Casale M. 1985, 153-167), ove sottolinea il contrasto fra l'ecclesiologia paolina delle grandi lettere centrata sullo Spirito e sui carismi e quella delle deuteropaoline basata sull'autorità dei ministri. Per questo Käsemann imposta un *canone* (l'ecclesiologia originaria) *nel canone* (l'ultima ecclesiologia del NT). H. KUNG è stato il divulgatore di questo sistema. Questo modo di vedere è stato rifiutato dal luterano E. SCHWEIZER perché non sufficientemente fondato sui testi neotestamentari (*La comunità e il suo ordinamento*, Gribaudi, Torino 1971) e da un altro luterano H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972, 361-383, il quale sostiene che "la famosa ripartizione in carismatici e ministri, che si fonda sulla contrapposizione tra ministero/diritto e Spirito non è valida per lo meno secondo l'autocoscienza della Chiesa primitiva" (*Charisma*, in GLNT XV, 615). In questa stessa linea si pone il luterano convertito al cattolicesimo H. SCHLIER (*Ecclesiologia neotestamentaria*, in *Mysterium Salutis* VII, p. 255). Infatti l'apparizione della struttura formale della gerarchia al termine dell'epoca neotestamentaria è significativa

3. Breve tracciato dello sviluppo storico del ministero ordinato ¹²

Il ministero ordinato, oggi vissuto nei distinti ruoli del diacono, del prete e del vescovo, ha subito lungo la storia una evoluzione complessa. L'elemento più vistoso di questo processo è *l'assunzione di un forte carattere sacrale e sacerdotale*, che agli inizi non aveva. Se è facile intuire che i presbiteri-vescovi avessero un ruolo loro proprio nella celebrazione eucaristica (*cf* At 20, 7-11 fa pensare che Paolo predica e spezza il pane ¹³), tuttavia *nel NT non si applica mai a questo ministero la terminologia propria della ritualità e del sacerdozio*.

a) Solo nel secondo secolo sentiamo Ignazio affermare che senza il vescovo non si può celebrare l'eucaristia (Ad Smyr 8; Ad Eph. 5, 2. 20,2; Ad Philad 4). E già alla fine del primo secolo papa Clemente resta suggestionato dalle gerarchie sacerdotali di Israele e traccia le figure di vescovo, prete e diacono, utilizzando la terminologia dell'ebraismo della diaspora di ἀρχιερεύς (gran sacerdote), ἱερεύς (sacerdote), λευίτης (leviti o diaconi), separati dai laici (λαϊκός: è la prima volta che si usa questo termine nella letteratura cristiana, assente sia nel NT che nei LXX).¹⁴

Man mano poi che la liturgia cristiana si sviluppa e si arricchisce i pastori della Chiesa diventano i principali protagonisti della liturgia. E ciò in forza di varie cause, fra cui le più importanti sono: **1.** con il riconoscimento della Chiesa a livello statale sopravviene una prevalenza della celebrazione liturgica rispetto al ministero della Parola, dovuto sia al rallentamento delle missioni di evangelizzazione, sia all'accrescersi delle comunità che si radunano per solenni cerimonie, nelle quali la predicazione viene assegnata ai maestri di oratoria; **2.** con il quarto secolo poi la crisi della società in occidente porta con sé anche il crollo dell'antica struttura sacerdotale pagana con i suoi riti, le sue feste, i suoi templi, alla quale la Chiesa quasi spontaneamente subentra sostituendosi a quei templi e riti e anche al suo sacerdozio. Questo avviene perché nel mondo antico il potere sacerdotale era un pilastro portante di tutta la vita sociale - solo in epoca moderna la società è diventata sganciata dal sacerdozio e si è secolarizzata -; di conseguenza è stato normale che, nonostante tutta la novità della concezione cristiana, man mano che la chiesa si allargava nell'ambito socio-politico assumesse anche questa dimensione rituale sacerdotale.

b) Al di là di queste considerazioni socio-politiche, più in profondità va detto che è al suo interno che la funzione dei presbiteri si evolve in senso sacerdotale. Abbiamo visto

della nuova situazione in cui la chiesa viene a trovarsi quando ormai gli apostoli e loro immediati collaboratori stanno sparendo dalla scena e si sente vivo il problema della preservazione fedele del messaggio fondatore di fronte alle prime eresie: ma questo non significa che si tratti di contrapposizione. "Prestigiosi commenti recenti sulle lettere pastorali convergono in un consenso comune riconoscendo in questi scritti lo sviluppo di un cristianesimo messo in difficoltà dall'insorgere dell'eresia, con la conseguente necessità di preservare l'insegnamento apostolico "paolino", per cui affidano una tale responsabilità ad alcune guide. Questa instaurazione di responsabilità segue un modello familiare ("gli anziani", la casa-famiglia) sicché questi responsabii non stanno al di sopra, bensì all'interno della comunità-famiglia in una posizione non di "potere-autorità", bensì di "servizio-ministero" (S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia, La sacramentalità della comunità cristiana*, Questiniiana (BTC 138), Brescia 2008, p. 136). Il bilancio sul protocattolicesimo in K.H. Neufeld, *Frühkatholizismus systematisch*, in *Gregorianum* 62 (1981) 431-466, riassunto in *LThK*³ IV (1995) 203 ss. Per la problematizzazione del concetto di protocattolicesimo: *cf* V. FUSCO, *Sul concetto di protocattolicesimo*, in *RBI* 30(1982)401-434.

¹² Sintesi tratta da S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005, p. 435-442.

¹³ **At 20, 7-11**: "[Siamo a Troade] Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane (κλάσαι ἄρτον - *fractio panis*), e Paolo, che doveva partire il giorno dopo, conversava con loro e prolungò il discorso fino a mezzanotte. C'era un buon numero di lampade nella stanza al piano superiore, dove eravamo riuniti. Ora, un ragazzo di nome Èutico, seduto alla finestra, mentre Paolo continuava a conversare senza sosta, fu preso da un sonno profondo; sopraffatto dal sonno, cadde giù dal terzo piano e venne raccolto morto. Paolo allora scese, si gettò su di lui, lo abbracciò e disse: «Non vi turbate; è vivo!». Poi risalì, spezzò il pane, mangiò e, dopo aver parlato ancora molto fino all'alba, partì. Intanto avevano ricondotto il ragazzo vivo, e si sentirono molto consolati.".

¹⁴ CLEMENTE DI ROMA, *Ai Corinti* 40, 5 (*cf Sources Chrétiennes* n. 167, p. 167)

che fin dai primi tempi, l'eucaristia non poteva essere celebrata senza il ministro e la cena del Signore veniva sempre più vissuta *come il rinnovarsi del sacrificio di Cristo in Croce, per cui colui che la celebrava "appariva" come il sacerdote che offriva a Dio la vittima a lui gradita secondo la lunga tradizione della logica sacerdotale*. Si afferma così la centralità del sacerdote nella celebrazione dell'eucaristia.

Ora nella polemica donatista, Agostino introdurrà l'idea che il valore dell'eucaristia non dipende dalla dignità dei sacerdoti, poiché è *actio Dei*, la quale è trascendente il gesto del singolo prete. In questo modo *viene sottolineato l'aspetto del sacramento che rende "sacra" la persona che lo celebra*.

c) L'epoca medioevale vedrà poi lo scadere diffuso della predicazione e delle funzioni pastorali del clero con la parallela esaltazione del carattere sacerdotale che si realizza nelle celebrazioni rituali: in quest'epoca la stragrande maggioranza dei preti e dei vescovi non predicava affatto. Il Concilio di Trento pur desiderando accedere all'esigenza dei protestanti, i quali richiedevano di ricondurre il sacerdozio al compito fondamentale della predicazione, finì per confermare la tradizione e di valorizzare il carattere sacramentale-celebrativo dei pastori in ordine al culto.¹⁵ Fu però *grave limite del Tridentino aver ridotto e subordinato il tema del sacerdozio alla celebrazione del sacrificio eucaristico e dei sacramenti*.

Man mano dunque che la linea sacramentale del sacerdozio si dirigeva verso la funzione di celebrare i sacramenti, le altre funzioni del ministero ordinato (quello della predicazione e della cura pastorale della comunità) iniziarono a percorrere un cammino autonomo: così, mentre gradualmente la figura del diacono scompariva, la funzione del prete si concentrava sulla funzione sacramentale e, parallelamente, quella del vescovo si risolveva quasi esclusivamente sul potere di giurisdizione, cioè del governo della Chiesa e dell'esercizio dell'autorità.

d) Contemporaneamente, dal Medioevo in poi la funzione sacramentale (l'Ordine) e la funzione giurisdizionale dell'autorità (Giurisdizione) si svilupparono su due linee parallele e autonome. Da una parte, si ordinavano preti solo per celebrare l'eucaristia (come avveniva nei monasteri), mentre tanti vescovi governavano solo le Chiese e, allo stesso tempo, ordinariamente non vi celebravano nemmeno l'eucaristia, ma semplicemente vi assistevano lasciando il compito di celebrarla ai canonici della cattedrale. E' in questo tempo che nasce *lo strano rito della Messa con "assistenza episcopale"*. Dall'altra parte, la giurisdizione sarà esercitata su schemi gerarchici anche indipendenti dalla gerarchia sacramentale, tanto che - per portare l'esempio di situazioni esistenti prima del Vaticano II - in una diocesi ci poteva essere un semplice prete come vicario generale che esercitava un potere di giurisdizione ordinaria superiore a quella di un vescovo ausiliare.

“Sarà il Concilio Vaticano II che costruirà una visione più armoniosa del complesso delle funzioni e dell'articolazione del ministero ordinato, anche se la distinzione fra la linea sacramentale e quella giurisdizionale non potrà essere semplicemente eliminata e la loro relazione continuerà a porre problemi nell'articolazione fra i vescovi e il ministero papale e anche fra i laici e i chierici”.¹⁶

¹⁵ cf F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563)*, Glossa, Milano 1995, pp. 121-145.

¹⁶ S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005, p. 441; E. CORECCO, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione*, in ScCatt 96(1968) 3-42; 107-141.

4. La struttura tripartita del ministero ordinato

La struttura gerarchica suddivisa in vescovi, presbiteri e diaconi è stata definita di istituzione divina dal Concilio di Trento (DS 1775) e riproposta dal Vaticano II:

“Il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini, da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri e diaconi” (LG 28).

a) Il carattere tripartito del sacramento dell’Ordine non significa una differenziazione sostanziale, in quanto *l’Ordine è unico*; ma si tratta di *gradi o livelli differenti determinati dai compiti che ciascuno è chiamato a compiere nella Chiesa*. La pienezza dell’Ordine si ha nell’episcopato, mentre nel presbiterato e nel diaconato si ha una partecipazione ad esso.

Poi “nel caso dei vescovi, la loro ordinazione li costituisce contemporaneamente *membri del Collegio episcopale* e, perciò, l’Ordine dei vescovi coincide con il *Collegio dei vescovi*. Nel caso dei presbiteri, per la loro ordinazione sacramentale, essi appartengono all’*ordo presbterorum* e sono “tra loro uniti da intima fraternità sacerdotale” (PO 8, 1), ma non costituiscono universalmente un unico collegio; invece, come “saggi collaboratori dell’ordine episcopale”, costituiscono “col loro vescovo un *unico presbiterio*” (LG 28, 2). Non esiste invece una realtà analoga al collegio o al presbiterio nel caso dei diaconi”.¹⁷

b) In conclusione, nella Chiesa vi è l’esercizio ministeriale di poteri fondati sulla missione divina, affidata da Cristo agli Apostoli. Ciò che è *fondamentale è che tali ministeri non siano intesi come espressione di un potere “proprio”, ma come espressione di partecipazione al potere di Cristo*. In altri termini la Chiesa è una comunità gerarchicamente ordinata (vescovi, presbiteri, diaconi), in cui ciascun ordine possiede una posizione e un servizio che gli compete ed è chiamato ad una missione che gli è propria.

Infine, la distinzione tra sacerdozio dei fedeli e sacerdozio ministeriale non comporta una divisione o separazione tra i membri della comunità cristiana, ma entrambi sono al servizio del Corpo organico di Cristo, per cui ciascuno serve alla comunione dell’insieme se vive pienamente il proprio specifico ruolo e la propria particolare vocazione. A questi compiti ministeriali nessuno dovrebbe rimanere puramente passivo.

5. L’ordine episcopale e la gerarchia

Il tema dell’episcopato è stato uno dei punti dottrinali di maggior rilievo del Vaticano II, il quale ha portato a chiarezza i seguenti punti: **a)** alla divina istituzione del Collegio apostolico succede il collegio episcopale; e **b)** il rapporto Pietro-apostoli continua nel rapporto papa-vescovi.¹⁸

a) Durante le discussioni conciliari vi fu disparità di pareri quando si trattò di stabilire se i diversi atti e detti del Signore narrati nel NT consentivano di ricorrere al concetto giuridico di “collegio apostolico”. Una prima divergenza riguardava lo stesso termine di “collegio”: per alcuni, oltre che nuovo, appariva sospetto e improprio, perché nel suo significato originario il termine significava un gruppo con persone di *eguali poteri* (e quindi non si addiceva per il collegio apostolico dove esiste una differenza fra Pietro e gli altri); per altri invece, pur non figurando nella Scrittura, il termine non era completamente nuovo, ma antico, tradizionale, non implicante necessariamente un’uguaglianza di tipo giuridico al suo interno. Una seconda divergenza emerse a

¹⁷ PH. GOYRET, *Chiamati, consacrati, inviati. Il sacramento dell’Ordine*, Città del Vaticano, 2003, p. 120-121.

¹⁸ U. BETTI, *La dottrina sull’episcopato del Vaticano II*, ed. Antonianum, Roma 1984, 349-382.

proposito degli elementi addotti a fondamento della collegialità: giudicati insufficienti da un gruppo; ritenuti sufficienti da altri per dimostrare con certezza una certa solidarietà e comunione all'interno dei Dodici, anche se non era chiaro se il termine avesse anche il valore di una *consistenza giuridica*. La maggioranza, in ogni caso, ritenne che gli elementi addotti fossero probativi, purché venissero opportunamente inquadrati nel pensiero di Cristo e della Chiesa primitiva, e considerati non singolarmente, ma nel loro insieme.

Così, evitando ogni connotazione giuridica, *il Concilio affermò esplicitamente che Cristo istituì gli apostoli "come collegio o gruppo stabile, a capo del quale mise Pietro scelto tra loro"* (LG 19) e che *"san Pietro e gli altri apostoli costituirono, per istituzione del Signore, un unico collegio apostolico"* (LG 22).

In questi due testi è contenuta tutta la dottrina conciliare dell'*istituzione divina del collegio degli apostoli*. Il termine *collegio* sta quindi a significare che gli apostoli "furono istituiti da Cristo come *entità inseparabile e polarizzata intorno a Pietro*, capo degli altri e, insieme, apostolo come gli altri. *In quanto vero capo, Pietro ha superiorità non solo di onore, ma anche di autorità rispetto agli altri membri dello stesso collegio. Al tempo stesso però la sua qualifica primordiale, quella di essere apostolo, importa che i membri del collegio, apostoli come lui, prima che sudditi, siano fratelli*".¹⁹

L'indole collegiale del gruppo apostolico è fondata dal Concilio su due testi scritturistici: Mc 3, 14-16²⁰ ("*Ne stabili Dodici - ἐποίησεν δώδεκα*", in cui il verbo ποιέω è ritenuto avere valore costitutivo) e Gv 21, 15-17 (dove il Cristo chiese a Pietro se lo amava *più degli altri (πλέον τούτων)* e alla sua risposta affidò l'incarico di pastore di tutti). L'indole collegiale è confermata dall'attività svolta "*per modum unius*" dagli apostoli, in quanto (Mt 28, 19-20) essi hanno coscienza che *la missione affidata è unica e unitaria*, per cui l'azione di ciascuno è un aspetto o una continuazione dell'opera di tutti.

b) Dalla dottrina che Cristo ha istituito il collegio degli apostoli con a capo Pietro ne consegue che *la Chiesa è fondata non solo su Pietro, ma anche sugli altri apostoli*. Dice il Concilio a sintesi di un lungo dibattito: "*La chiesa è fondata sugli apostoli e edificata sul beato Pietro, loro capo*" (LG 19). La formulazione è l'armonizzazione di due posizioni divergenti. La prima sosteneva che in realtà Cristo ha fondato la Chiesa *solo su Pietro*, perché a lui solo ha conferito il primato ed il potere di "legare e sciogliere", che si estende solo in seconda battuta a tutta la Chiesa, compresi gli apostoli. La seconda sosteneva invece che *non si può separare Pietro dagli apostoli*, ma occorre collocare Pietro all'interno del collegio apostolico, di cui egli è capo. Le due posizioni non erano alternative: la prima metteva l'accento su Pietro, lasciando in ombra gli apostoli; la seconda sottolineava piuttosto l'appartenenza di Pietro al collegio stesso degli apostoli. La sintesi è la dottrina della collegialità, per cui - come detto sopra - "*la chiesa è fondata sugli apostoli e edificata sul beato Pietro, loro capo*".

c) Affermata la realtà dell'istituzione del collegio degli apostoli con a capo Pietro, il Vaticano II tratta la questione della loro successione:

"Il Concilio insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli apostoli, quali pastori della Chiesa" (LG 20). Il ministero apostolico continua al di là della morte dell'ultimo apostolo, perché Cristo ha voluto positivamente così: "Ecco io sono con voi fino alla fine del mondo" (Mt 28, 20). E questo anche se Gesù non ne ha mai parlato espressamente, poiché questa continuità è contenuta implicitamente nella missione affidata

¹⁹ U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato del Vaticano II*, ed. Antonianum, Roma 1984, p. 351.

²⁰ I. DE LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro in Mc 8, 27-33*, in ABI, *San Pietro* (Atti XIX Settimana biblica), Paideia, Brescia 1967, pp. 59-77.

agli apostoli, in base al principio che la Chiesa deve conservare nel tempo il legame con la Chiesa delle origini. *Il Vangelo sarà presente nella Chiesa nella misura in cui in essa ci saranno persone che lo annunciano nel modo in cui fu annunciato dagli apostoli e che per ininterrotta successione risalgono a loro.* A parte la scarsità di fonti che permettano di ricostruire con precisione le modalità, le successioni dei vescovi dagli apostoli, essa è comunque una certezza viva della Chiesa come riconosce Agostino: “Gli apostoli ti hanno generata: sono stati inviati, hanno predicato, essi, sono i tuoi padri. Ma perché non sono rimasti sempre, corporalmente, con noi? E’ abbandonata ora la Chiesa per il fatto della loro morte? No, davvero ... In luogo degli apostoli ti sono nati dei figli, sono stati creati gli episcopi” (In ps. 44, 32). Non si tratta dunque solo di una successione dottrinale, ma anche di persone cioè “della continuazione del compito degli apostoli *mediante la struttura della successione*, in forza della quale la missione apostolica dovrà durare sino alla fine dei secoli”.²¹ Così il Concilio a riguardo può concludere: “La missione divina affidata da Cristo agli apostoli durerà fino alla fine dei secoli (*cf* Mt 28,20), poiché *il Vangelo che essi devono predicare è per la Chiesa il principio di tutta la sua vita in ogni tempo.* Per questo gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di istituire dei successori” (LG 20).

La successione dei vescovi agli apostoli viene espressa dal Concilio con un parallelismo:

“Come è permanente l’ufficio concesso dal Signore singolarmente a Pietro, il primo degli apostoli, e da trasmettersi ai suoi successori, così è permanente l’ufficio degli apostoli di pascere la Chiesa, da esercitarsi in perpetuo dal sacro ordine dei Vescovi. Perciò il sacro Concilio insegna che *i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli Apostoli quali pastori della Chiesa*, e che chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e colui che ha mandato Cristo (*cf* Lc 10,16)” (LG 20).

In altre parole: *agli apostoli, considerati nella loro unità con l’inclusione di Pietro, sono subentrati i vescovi formanti un tutt’uno con il successore di Pietro.* E perciò il ministero dell’apostolato non è mai riducibile ad ogni singolo vescovo, ma all’insieme dei vescovi uniti insieme al papa.

6. Episcopato e papato ²²

Nel Proemio della Costituzione della *Pastor aeternus* del Vaticano I è presentato il principio, che pur non facendo parte della definizione sul papa, tuttavia ne chiarisce il senso. Il *primato del papa è in funzione dell’unità della fede e di comunione*, indispensabile perché la Chiesa risponda al suo compito di perpetuare la fede autentica. La *Pastor aeternus* esprime questo principio con queste parole: “Affinché l’episcopato fosse uno e indiviso e la moltitudine di tutti i credenti fosse conservata nell’unità della fede e della comunione ... [Cristo] *prepose il beato Pietro agli altri apostoli e stabilì nella sua persona il principio perpetuo e il fondamento visibile di questa duplice unità [di fede e di comunione]*”.²³

L’appellativo di Pietro di “principio perpetuo e fondamento” fu criticato nelle discussioni conciliari, perché sembrava far scomparire la figura di Cristo come fondatore della Chiesa. In realtà ciò va inteso nel senso che il Cristo è il capo “invisibile” della Chiesa, mentre Pietro e i suoi successori ne sono il capo “visibile”, e come tali sono soltanto “vicari” di Cristo, non suoi successori.

²¹ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sacerdotium ministeriale, Lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcune questioni concernenti il ministro dell’eucaristia* (1983), n. 2.

²² Y. M. CONGAR, B.D. DUPUY, *L’épiscopat et l’église universelle*, Cerf, Paris 1962 (*ed it.* Paoline, 1965)

²³ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 1991, p. 812.

a) Le affermazioni del Concilio Vaticano II riguardo all'episcopato e al papato

1. Il Concilio afferma “l'indole e la natura collegiale dell'ordine episcopale”, ricordando che

“come san Pietro e gli altri apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il romano Pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono uniti tra loro” (LG 22).

La natura collegiale dell'ordine episcopale è riscontrabile fin dall'origine. San Paolo richiama con forza i corinti a non sentirsi padroni della Parola di Dio come fosse in loro esclusivo possesso: “Forse che da voi è uscita la Parola di Dio? O solo a voi essa è giunta?” (1 Cor 14, 36). Paolo stesso, pur consapevole della particolare vocazione di essere stato chiamato dal Risorto stesso ad evangelizzare, non si sente legittimato a farlo se non confrontandosi con gli altri apostoli. Questa consapevolezza che la Parola di Dio non è privilegio di questo o quello genera fin dall'origine della storia della Chiesa una pratica sinodale nelle più diverse forme. Così quando iniziano a sorgere problemi della retta trasmissione della fede, ogni vescovo cerca il consenso degli altri e solo nel consenso comune si decide la soluzione della questione. E così dalla prassi dei concilii locali, che possono essere di varia dimensione, si giunge ai concilii universali, le cui decisioni sono pietre miliari nella storia della fede. Ne è derivata anche la prassi liturgica, canonizzata al Concilio di Nicea e tramandata fino ad oggi,²⁴ per la quale il rito di ordinazione di un vescovo viene sempre celebrato da almeno altri tre vescovi.²⁵

2. Nella fede cattolica il collegio episcopale ha un suo capo e la pluralità del ministero episcopale ritrova la certezza della sua unità intorno al carisma e al ministero di un vescovo particolare, quello della chiesa di Roma, il papa. Inoltre, ogni vescovo in quanto è pastore di una chiesa locale è membro del collegio episcopale e condivide la responsabilità di tutte le chiese e con tutti gli altri vescovi sotto la guida del papa.

La radice del primato papale non sta in una fonte diversa da quella che dà origine all'episcopato (ossia “lo scopo dell'unità della fede e della comunione”: Vat. I, *Proemio*), tant'è vero che *il papa non è papa se non in quanto è vescovo di una chiesa locale, cioè della chiesa di Roma fondata da Pietro*. Ne rende testimonianza anche l'ordinamento canonico della sua elezione, che avviene per opera del collegio dei cardinali, i quali formalmente non rappresentano la Chiesa universale, ma la chiesa locale di Roma. Essi infatti, pur provenendo da tutte le parti del mondo, sono elettori del papa in quanto ciascuno di essi è titolare di una delle tante chiese della città e a questo titolo rappresentano il clero romano che elegge il suo vescovo.

Dice pertanto il Concilio:

LG 22 c: “Il collegio o corpo episcopale non ha però autorità, se non lo si concepisce unito al Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e senza pregiudizio per la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli. Infatti il Romano Pontefice, in forza del suo Ufficio, cioè di Vicario di Cristo e Pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente. D'altra parte, l'ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, anzi, nel quale si perpetua il corpo apostolico, è anch'esso insieme col suo capo il ro-

²⁴ Canone IV del Concilio di Nicea, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 1991, p. 7.

²⁵ **LG 22, b:** “Già l'antichissima disciplina, in virtù della quale i vescovi di tutto il mondo vivevano in comunione tra loro e col vescovo di Roma nel vincolo dell'unità, della carità e della pace e parimenti la convocazione dei Concili per decidere in comune di tutte le questioni più importanti mediante una decisione che l'opinione dell'insieme permettesse di equilibrare significano il carattere e la natura collegiale dell'ordine episcopale, che risulta manifestamente confermata dal fatto dei Concili ecumenici tenuti lungo i secoli. La stessa è pure suggerita dall'antico uso di convocare più vescovi per partecipare all'elevazione del nuovo eletto al ministero del sommo sacerdozio. Uno è costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le sue membra”.

mano Pontefice, e mai senza questo capo, il soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la Chiesa sebbene tale potestà non possa essere esercitata se non col consenso del romano Pontefice. Il Signore ha posto solo Simone come pietra e clavigero della Chiesa (cfr. Mt 16,18-19), e lo ha costituito pastore di tutto il suo gregge (cfr. Gv 21,15 ss); ma l'ufficio di legare e di sciogliere, che è stato dato a Pietro (cfr. Mt 16,19), è noto essere stato pure concesso al collegio degli apostoli, congiunto col suo capo (cfr. Mt 18,18; 28,16-20). Questo collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del popolo di Dio; in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l'unità del gregge di Cristo. In esso i vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli, anzi di tutta la Chiesa, mentre lo Spirito Santo costantemente consolida la sua struttura organica e la sua concordia. La suprema potestà che questo collegio possiede su tutta la Chiesa, è esercitata in modo solenne nel Concilio ecumenico. Mai può esserci Concilio ecumenico, che come tale non sia confermato o almeno accettato dal successore di Pietro; ed è prerogativa del romano Pontefice convocare questi Concili, presiederli e confermarli. La stessa potestà collegiale insieme col papa può essere esercitata dai vescovi sparsi per il mondo, purché il capo del collegio li chiami ad agire collegialmente, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale”.

b) Radici neotestamentarie della tradizione del primato petrino

Ripercorrendo la storia, la preminenza del vescovo di Roma sulle altre chiese si è affermato gradualmente ed affonda le sue radici nel ministero di Pietro come ci è testimoniato da Nuovo Testamento. L'idea, diffusa soprattutto in ambienti protestanti, di una chiesa apostolica priva di strutture e di autorità, in realtà non ha riscontri nei testi.

1. Il primo intervento registrato dalla documentazione storica è quello del vescovo romano Clemente (quarto vescovo di Roma dal 92 al 97 d.C.) che alla fine del primo secolo scrive alla chiesa di Corinto per sedare una grave controversia e reintegrare nel loro ufficio alcuni presbiteri che ne erano stati allontanati ingiustamente. Il fatto è un importante precedente che mostra il suo ruolo al di fuori della sua chiesa. Ireneo poco dopo scriverà che la chiesa di Roma è “grandissima e antichissima e nota a tutti, fondata da due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo” e ne deduceva che “è necessario che convergano ad essa tutte le chiese, ... poiché in essa ... è stata conservata la tradizione che proviene dagli apostoli” (Ad Haer. 3, 3, 2).

2. Questa convinzione della prima chiesa si radica sul fatto innegabile che la figura di Pietro nel Nuovo Testamento risalta in modo evidente.²⁶ Il fatto che sia l'apostolo citato con il maggior numero di volte con i tre nomi (*Pétros*, *Simon*, *Kephas*) rispetto a tutti gli altri apostoli e l'attenzione con cui la comunità neotestamentaria ha grecizzato il *Kepha* aramaico facendolo suonare *Kephas* ed abbia voluto tradurlo, coniando il nome di *Pétros*, perché i greci lo capissero, rivela il ruolo particolare di questo apostolo.

Dal punto di vista dei suoi interventi autorevoli poi, gli Atti attribuiscono a Pietro l'iniziativa dell'ammissione dei pagani nella Chiesa. Se questa fu la grande impresa di Paolo, non è meno vero che fu Pietro il primo a battezzare il pagano centurione Cornelio e i suoi familiari: fatto che assumerà un'importanza decisiva nella riunione di Gerusalemme.

Nella pericope di Mt 16, 13-20, dove la chiesa è al suo sorgere, troviamo Simone come protagonista che per primo riconosce la messianicità di Gesù. Al primo germoglio della Chiesa, la narrazione evangelica ci riferisce dunque che Gesù ha inteso costruire la chiesa su di lui; e *lo ha fatto in maniera decisamente personalistica*, portando Pietro alla

²⁶ ABI, *San Pietro (Atti delle XIX Settimana biblica)*, Paideia, Brescia 1967; R. E. BROWN, K.P. DONFRIEND, J. REUMANN, *Pietro nel Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1988.

consapevolezza di aver ricevuto una elezione profetica in quanto fu il Padre a rivelargli la professione di fede emessa. E in conseguenza di ciò gli cambia nome, ad indicare che la sua persona resta investita di una missione che, attraverso la Chiesa, durerà sino alla fine dei tempi.

Sul ruolo particolare attribuito a Pietro Gesù ritorna nell'ultima cena nel racconto di Luca, dove gli preannuncia il rinnegamento, ma gli promette la sua intercessione presso il Padre in modo che possa confermare i fratelli nella fede (Lc 22, 31-34).

Sono motivi che Giovanni riprenderà nel capitolo 21 con la triplice professione di affetto che Pietro emetterà verso il Maestro, a cui seguirà l'affidamento di essere il pastore delle sue pecore e dei suoi agnelli, cioè di tutto il gregge (Gv 21, 15-17).

3. Ciò detto, se qualcuno volesse verificare nei primi secoli l'esistenza dell'istituzione papale, credendo di poterla scorgere già ben dotata del suo primato di giurisdizione su tutte le chiese compirebbe un'operazione antistorica. Le istituzioni della Chiesa, infatti, prendono forma solo molto lentamente, poiché nei primi tempi la chiesa è soprattutto un'aggregazione fondata sulla trasmissione da persona a persona dell'esperienza della fede in Cristo. Soltanto nel IV secolo, quando la Chiesa si sarà dilatata assumendo la dimensione dell'impero romano, prenderanno corpo le varie istituzioni ecclesiastiche modellandosi sulle forme giuridiche della società civile.²⁷ E sarà proprio in questo contesto che avverrà la divaricazione tra le Chiese d'Oriente e quelle d'Occidente. Le prime si troveranno a vivere sotto la protezione dell'impero fattosi cristiano ed avranno nell'imperatore il loro "vescovo esterno" e il garante della loro unità e dei loro ordinamenti. Eusebio farà dire a Costantino in riferimento ai vescovi: "Voi siete stati creati vescovi da Dio per ciò che riguarda la situazione interna della Chiesa. Io invece sono stato designato vescovo per gli affari esterni" (Eus. *Vita Costantini* II, 17). In Occidente, invece, dove le strutture imperiali subiranno gravi processi di disfacimento, il ruolo del vescovo di Roma emergerà con maggiore forza, finché con Leone Magno (390-461), ormai già nel V secolo si affermerà in maniera decisiva che il vescovo di Roma, in quanto successore di Pietro, ha autorità sulla Chiesa universale. E questo gli viene riconosciuto, poiché le sue prese di posizione (cf "Tomus ad Flavianum": 451) al Concilio di Calcedonia furono coralmemente accolte.

Da Leone Magno fino al *Dictatus Papae* di Gregorio VII (1075) l'affermazione del primato papale verrà sempre sentita all'interno dell'ordine episcopale. E ancora dopo questa tradizione rimarrà solida, esprimendosi nella convinzione che il papato non si costituisce in forza di un ulteriore e diverso grado nel sacramento dell'ordine rispetto ai vescovi. Tuttavia, dopo Gregorio VII, si tenderà a considerare il papa come figura istituzionale ed autonoma, anche perché nella tradizione canonistica si registrerà una tendenza, che si farà sentire anche al Concilio di Trento, secondo la quale il potere giurisdizionale del papa sarebbe *de iure divino*, mentre la giurisdizione dei vescovi sarebbe *delegata dal papa*. Il Vaticano I chiarirà che *lo scopo del papato è funzionale a fare sì che "l'episcopato sia uno e indiviso e tutta la moltitudine dei credenti si conservi nell'unità di fede e di comunione grazie alla coesione dei suoi sacerdoti"* (DS 3051), per cui la fonte del primato del papa non sta in una fonte diversa da quella che dà origine all'episcopato, e cioè l'unità della fede.

²⁷ cf K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1996.

3. IL MAGISTERO E LA SUA AUTORITÀ ²⁸

La tradizione cattolica non parla di magistero quando si tratta della predicazione dei preti e dei diaconi e, di fatto, restringe il termine “magistero” (o *munus docendi*) alla predicazione dei vescovi e del papa (cf LG 25). Il suo significato fondamentale è da intendersi non nel senso di un’ autorità originaria ed autofondata, poiché il magistero del papa e dei vescovi “non è superiore alla Parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando ciò che le è stato trasmesso”; per cui l’ autorità della Chiesa si esercita in quanto essa “piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone la Parola di Dio” (DV 10).

La *Mysterium ecclesiae* ²⁹ precisa che i fedeli sono tenuti ad aderire all’ insegnamento dei loro pastori “proporzionalmente all’ autorità che possiedono e che intendono esercitare”. Il che significa che vi sono diversi gradi di autorità. Vi è un grado “ordinario” di autorità sia dei vescovi, quando “insegnano in comunione con il Romano Pontefice”, sia del papa “anche quando non parla ex cathedra”. E’ il cosiddetto “Magistero ordinario”. Il grado di autorità di questo Magistero lo si dovrà dedurre “sia dalla natura dei documenti, sia dal frequente riproporre la stessa dottrina, sia dal tenore dell’ espressione verbale” (LG 25).

La LG 25 attribuisce poi il carattere dell’ infallibilità ai vescovi (non a ciascuno singolarmente, bensì al loro “insieme”), quando “anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e con il successore di Pietro, insegnano autenticamente circa materie di fede e di morale e convergono su una sentenza da ritenersi come definitiva”.

Oltre a questo magistero detto “ordinario” ci sono anche quegli atti straordinari e solenni di Magistero che vengono emanati quando si celebra un concilio ecumenico, quando cioè l’ intero collegio episcopale radunato con il papa prende decisioni con la maggioranza dei suoi membri e con il consenso del Papa.³⁰

1. Il Magistero infallibile

1. La promessa di indefettibilità (cioè di non poter mai venire meno dalla sua missione di annunciare la salvezza e la verità), fatta da Cristo alla Chiesa, rende *la Chiesa stessa, cioè il popolo di Dio nel suo insieme, “infallibile” nel professare, comunicare e tramandare la fede*, secondo la promessa: “Ecco io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del modo” (Mt 28, 10-20). Lo stesso Cristo indica nello *Spirito Santo il principio del “carisma della verità”* (Adv. Haer. 3, 4) che assicura la Chiesa di essere preservata dall’ errore nell’ azione evangelizzatrice: “Io pregherò il Padre che vi darà un altro Consolatore perché resti sempre con voi, lo Spirito di Verità ... egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto quello che Io vi ho detto” (Gv 16, 13).

Perciò la DV 7 asserisce che Dio “ha affidato alla Chiesa il tesoro, alla cui conservazione, penetrazione e applicazione nella vita concorrono insieme i Pastori e il Popolo santo di Dio”. E in LG 12 attribuisce espressamente l’ infallibilità a tutto il popolo di Dio di preservare il tesoro della Parola di Dio: “L’ universalità dei fedeli, che hanno l’ unzione della grazia dello Spirito Santo (cf Gv 2, 20. 27), non può ingannarsi nel credere e manifesta la sua singolare proprietà mediante *il soprannaturale senso della fede (sensus fidei)*, quando dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici esprime il suo unanime consenso in cose riguardanti la fede e i costumi” (LG 12). Il carisma

²⁸ La fonte di questo capitoletto è: S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 469-483; A. GARUTI, *Il mistero della Chiesa, manuale di ecclesiologia*, Antonianum, Roma 2004, pp. 293-308.

²⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Mysterium Ecclesiae* (1973).

³⁰ A. DULLES, *Magistero e infallibilità*, in W.KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1990, IV, p. 173-203.

dell'infallibilità accordato a tutta la Chiesa è affidato in modo particolare al Magistero dei vescovi uniti insieme al Papa e al Papa quando parla solennemente *ex cathedra*.

2. Qual è la natura dell'infallibilità?

L'infallibilità comporta una particolare assistenza dello Spirito Santo che preserva, in materia di fede e di morale, l'insegnamento definitivo della Chiesa da ogni devianza o errore nell'interpretazione e nella formulazione del dato rivelato. L'infallibilità però *non è solo un'assistenza negativa dello Spirito, ma un aiuto positivo che indirizza alla retta comprensione ed elaborazione della rivelazione lungo il corso della storia*.

E' ovvio che *non si tratta di una conoscenza esaustiva del mistero rivelato*, il quale resta sempre trascendente alla capacità umana di comprensione. Ed ugualmente *non si tratta di una prerogativa che sottragga le "formule dogmatiche" alla loro essenziale storicità*. E pertanto vi può essere uno sviluppo nella comprensione e nella esposizione della verità della fede. Il più delle volte anche le definizioni più autorevoli rispondono a problemi posti in un determinato tempo e per essere comprese vanno lette alla luce del contesto storico; e tuttavia *queste formulazioni non vanno del tutto relativizzate come se non avessero una reale capacità di esprimere la fede*. Lo dice con queste parole la dichiarazione *Mysterium ecclesiae* (1973): "I fedeli devono rifuggire dall'opinione secondo la quale le formule dogmatiche non possono manifestare la verità in modo determinato, ma solo delle sue approssimazioni cangianti, che sono, in certa maniera deformazioni e alterazioni della medesima; e che le stesse formule inoltre manifestano soltanto in modo indefinito la verità [di fede e di morale], la quale deve essere continuamente cercata attraverso quelle approssimazioni. Chi pensasse così non sfuggirebbe al relativismo dogmatico e falsificherebbe il concetto di infallibilità della Chiesa relativo alla verità da insegnare e ritenere in modo determinato" (ME n. 5).

Al riguardo della dottrina dell'infallibilità, la *Congregazione per la Dottrina per la fede* è intervenuta due volte (febbraio 1975 e ancora dicembre 1979) su due libri di Hans Kung: *La Chiesa e Infallibile? Una domanda*. In questi testi egli sosteneva l'opinione secondo cui il dogma dell'infallibilità sia da ridurre a "una certa fondamentale indefettibilità della Chiesa nella verità, con la possibilità di errare nelle sentenze che il Magistero della Chiesa in modo definitivo insegna di credere".

Se le formule dogmatiche non possono essere relativizzate "nel contenuto di fede" che esse esprimono, tuttavia possono sempre essere migliorate nella loro espressione verbale o completate (mai sconfessate) in forza del progresso nella comprensione della Rivelazione. Nello stesso documento si legge: "Avviene talora che qualche verità dogmatica in un primo tempo sia espressa in modo incompleto, anche se mai falso; e in seguito, considerata in un più ampio contesto di fede o anche di conoscenze umane, riceva più completa e perfetta comprensione" (ME n. 5).

Papa e vescovi inoltre - riconosce la *Congregazione della Dottrina per la fede* nell'Istruzione *Donum veritatis* (24 maggio 1990) dovranno prestare attenzione ai teologi che hanno la vocazione propria di collaborare con loro per offrire un approfondimento e un chiarimento della Parola di Dio: "La teologia ... acquisisce in modo riflesso un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla Tradizione viva della Chiesa sotto la guida del Magistero; cerca di chiarire l'insegnamento della Rivelazione di fronte alle istanze della ragione ed infine le dà una forma organica e sistematica" (DV n. 21).

Un'altra precisazione della *Mysterium ecclesiae* (n. 4) riguarda la "gerarchia delle verità", e cioè che va riconosciuto "un certo ordine o gerarchia dei dogmi della Chiesa, dato che diverso è il nesso con fondamento della fede".

Questi sono i termini entro i quali va compresa l'infallibilità della Chiesa nella testimonianza della fede ricevuta dalla Rivelazione.

3. Qual è il valore magisteriale dei decreti di un concilio ecumenico?

Un concilio può godere dell'infallibilità qualora sia universale (per essere tale non è necessaria la presenza fisica di tutti i vescovi, è sufficiente una presenza che possa rappresentare la chiesa universale) e in esso si manifesti la concordia di tutti i vescovi presenti. E affinché i decreti di un concilio abbiano valore universale devono avere l'approvazione almeno implicita del Papa: si tratta di una condizione essenziale, poiché senza il Papa non si ha più "collegio", e quindi non è rappresentata la chiesa universale. Quando si verificano queste condizioni anche un concilio ecumenico può godere dell'infallibilità (LG 25). Il concilio però non è infallibile in ogni suo atto, ma solo quando *intende* definire verità circa la fede e la morale *dichiarandosi apertamente* in questo senso. Però, anche se un concilio non intende impegnare la sua suprema autorità infallibile (come è avvenuto per il Concilio Vaticano II) resta comunque l'organo supremo del magistero ecclesiastico, i cui decreti hanno un valore particolare e la cui autorità è certamente accompagnata da una speciale assistenza dello Spirito Santo.

4. Che cosa si intende con l'infallibilità del Papa?

In sostanza il Concilio Vaticano II ripropone il dogma definito al Vaticano I nella *Pastor aeternus*. Il Papa è infallibile *solo in quanto Papa*, e più specificamente nell'adempimento del suo ufficio di maestro universale, cioè quando parla *ex cathedra* e solo quando intende vincolare tutta la Chiesa al suo insegnamento. L'infallibilità risiede *nella persona* del Romano Pontefice in quanto tale; e perciò resta distinta da quella della Chiesa e del collegio episcopale.

Si tratta dunque di un duplice soggetto: altra è l'infallibilità del Papa da solo e altra è quella del collegio episcopale unito a Lui. *Sono due soggetti distinti di infallibilità* e non si comunicano l'infallibilità a vicenda, poiché entrambi ricevono questo carisma direttamente da Dio, anche se in modo differente. Il Vaticano I ha pertanto condannato come errori sia il pensiero di coloro che ritenevano che l'infallibilità fosse in radice affidata all'episcopato dal quale passerebbe al Papa, in quanto suo rappresentante; sia il pensiero di coloro che ritenevano che il Papa ne fosse l'unico depositario dal quale i vescovi la ricevevano.

L'infallibilità del Papa, poi, non è assoluta, ma limitata nell'oggetto ("*res fidei vel morum*"). Non solo, ma deve essere specificamente espressa in modo che risulti che intende definirla per la Chiesa universale. Il termine che esprime tale intenzione è "*definit - definisce*", che trova il suo correlativo nella formula *ex cathedra*.

Il Vaticano II specifica che le definizioni del Romano Pontefice sono irreformabili "in se stesse e non per il consenso della Chiesa" (LG 25). Con questa espressione si intende dire che le definizioni del Papa godono del carisma dell'infallibilità che egli possiede in quanto successore di Pietro (*ex sese, non autem consensu ecclesiae*), e quindi le definizioni non hanno bisogno di alcuna ratifica da parte dei vescovi. Va tuttavia detto che questo carisma è una realtà interiore alla Chiesa intera, allo stesso modo in cui il Papa che lo riceve è interiore ad essa. Questo carisma è quindi operante in tutta la comunità ecclesiale, anche se, in forza del suo ufficio di pastore supremo, è *concentrato e come ricapitolato nel successore di Pietro*. Per questo il Papa da una parte contribuisce a formare il consenso della Chiesa che precede la definizione; e da un'altraparte, mediante la definizione, ratifica e perfeziona il consenso stesso, come dice la *Mysterium ecclesiae* n. 2: "Il magistero è tenuto al *sensus ecclesiae* di tutti i fedeli; il suo ufficio però non si riduce a ratificare il consenso da loro espresso".

CONCLUSIONE

Il tema dell'autorità nella Chiesa è fondato sulla comunione. Essa è l'atmosfera nella quale la fede respira, per cui tutto viene dalla comunione ecclesiale e tutto vi deve ritornare. Al riguardo è significativa la tradizione del modo con cui in un concilio ecumenico si prendono le decisioni. In esso non ci si accontenta di una maggioranza, anche se è qualificata, ma si cerca sempre di raggiungere l'unanimità dei consensi. Non si tratta infatti di una semplice assemblea legislativa basata su una democrazia interna, per cui una legge è valida ed impegna tutti anche se ottenesse un solo voto di maggioranza. Nella Chiesa si tratta di raccogliere la fede del popolo cristiano, conservarla nella sua autenticità e farla camminare nell'unità in fedeltà alla Parola di Dio.

Spesso nei nostri tempi si è posta la questione se, sulla base dell'esperienza di democrazia che si è radicata nei nostri tempi quale forma maggiormente avanzata per la realizzazione della società, non si debba seguire questa medesima modalità per il raggiungimento del consenso anche all'interno della vita della Chiesa.³¹

Va detto che *la struttura fondamentale della Chiesa è carismatica*, e perciò è dalla differenza dei carismi e dei ministeri che ne derivano che essa viene determinata nelle sue articolazioni. E pertanto, *dal momento che esiste un carisma e un ministero destinato alla fedele trasmissione del patrimonio della fede, le decisioni su questo ambito non possono venire da una consultazione di tipo democratico* (che di fatto sarebbe irrealizzabile) *di tutti i fedeli*. Da questo però non deriva che la Chiesa debba avere una struttura autocratica, come avviene in un potere assoluto, concentrato nelle mani di qualcuno. E di conseguenza, sulla base del criterio della distinzione dei carismi e dei ministeri, man mano che, nella gestione della comunità, *ci si allontana dall'ambito strettamente legato al fondamento della fede e della sua trasmissione, si aprono ampi spazi di partecipazione dei fedeli alla sua vita*. Per esempio, nell'amministrazione dei beni della Chiesa si può adottare una più vasta forma decisionale della comunità. In ogni caso, abbiamo visto che *la struttura ecclesiale è fundamentalmente sinodale anche per quanto riguarda l'autorità dottrinale della Chiesa*. Infatti accanto al primato del Papa si pone il collegio episcopale; accanto al vescovo è affiancato il suo presbiterio e i suoi diaconi e al magistero episcopale corrisponde il *sensus fidei* del popolo di Dio.

Alla fine va detto che *nella Chiesa l'autorità è strumentale al bene comune dell'unità nella fede e nella carità del popolo di Dio*. Questo non significa che si debbano mortificare eventuali carismi che sorgano nella Chiesa, ma l'autorità della Chiesa li deve verificare in vista del bene comune. La *Lumen Gentium* al n. 12 sottolinea la differenza tra i doni carismatici e doni gerarchici che devono essere vissuti nell'unità. Giovanni Paolo II ha insistito sull'idea che i nuovi movimenti hanno contribuito alla vitalità della Chiesa, e perciò “non c'è contrapposizione tra la dimensione istituzionale e quella carismatica della Chiesa, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo”.³² Questo pensiero è ribadito da papa Benedetto XVI e da papa Francesco mediante la sottolineatura della *co-essenzialità di doni carismatici e doni istituzionali*.³³

³¹ J. RATZINGER-H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa: possibilità, limiti, pericoli*, Paoline, roma 1971; G. ALBERIGO, *Ecclesiologia e democrazia. Convergenze e divergenze*, in *Concilium* 28 (1992) 29-44.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici*, 27 maggio 1998, n. 5.

³³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera “Iuvenescit” sulla relazione fra doni gerarchici e carismatici per la vita della chiesa e la sua missione*, 25 maggio 2016.

Introduzione
QUADRO STORICO DEL TRATTATO DI ECCLESIOLOGIA

LA CHIESA TRA PASSATO E FUTURO

Iniziamo il nostro percorso di ecclesiologia con una osservazione pregnante di H. U. Von Balthasar, che sottolinea il tempo nuovo che si è instaurato con l'ecclesiologia del Vaticano II. Ecclesiologia che ancora deve essere assimilata, ma che apre a prospettive di missionarietà totalmente nuove rispetto al passato:

“In tutti i secoli in cui la Chiesa era più che mai sicura della propria missione, della propria dottrina e della propria capacità di plasmare il mondo, non si è mai preoccupata di riflettere su se stessa e di definirsi in termini teologici. Neppure in san Tommaso si trova ancora un trattato sulla Chiesa. Essa era considerata in quel tempo la forma definitiva, protesa verso Dio e da lui proveniente, di tutta quanta la società umana, idealmente unita nel “sacro romano impero”. Anche se in quei tempi l'attività missionaria era in crisi, la Chiesa continuava a essere la “forma” che trascendeva se stessa nella “materia” dell'umanità, così come nella parabola evangelica il lievito che, da solo, è immangiabile, rivela la propria utilità non appena è messo “nelle tre misure di farina”.

Poi all'inizio dell'età moderna aumentò sempre più il distacco tra la sfera profana e quella sacra, finché si giunse alla dottrina dell'esistenza di “due comunità perfette in se stesse”, con interessi comuni soltanto nella zona di confine. Fu anche l'epoca in cui la Chiesa cominciò a considerare se stessa come oggetto di riflessione; fu l'apogeo di un'ecclesiologia a carattere soprattutto istituzionale. A prima vista questo processo sembra tanto necessario e irreversibile quanto quello che portò le scienze profane a svincolarsi dalla stretta della sfera sacrale. Ma ora, riflettendo più attentamente all'originaria missione degli apostoli inviati a tutti i popoli, alla funzione di lievito della comunità cristiana e all'ideale di quella che un tempo era la “cristianità” spirituale e temporale, il Concilio Vaticano II ha scoperto di nuovo l'essenziale trascendenza della Chiesa (come “forma”) in funzione del mondo (come “materia”), e ha spalancato le porte e riproposto ai cristiani la loro fondamentale ispirazione missionaria.

Voler ripristinare l'ideale medievale in un mondo dissacrato, animato da sentimenti di diffidenza, anzi di avversione per questo stantio fossile di Chiesa, e per di più con un gruppetto di cristiani sempre più debole e sparuto, sembra una romantica avventura di sogno. Eppure non fu meno inverosimile l'impresa dei primi discepoli, che posti di fronte ad una fiorente civiltà pagana, solidamente affermata in tutto il mondo con poteri politici e militari, riuscirono in poco più di due secoli a cristianizzarla”.¹

1. L'ECCLESIOLOGIA COME TRATTATO

1. Ecclesiologia: una storia molto recente

L'ecclesiologia intesa come riflessione teologica sistematica sul mistero della Chiesa ha una storia molto recente. La sua apparizione

¹ H. U. VON BALTHASAR in H. U. VON BALTHASAR - J. RATZINGER, *Due saggi. Perché sono ancora cristiano. Perché sono ancora nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 9-10.

come “disciplina teologica specifica” - e non solo come apologetica introduttiva, iniziata con la Controriforma - avviene con il Vaticano II (1962-1965). In questo concilio per la prima volta, nella sua lunga storia la Chiesa ha descritto se stessa. A partire da questo momento, l’ecclesiologia - il cui insegnamento dall’epoca controversistica fino ad allora era limitato alla sola dimensione apologetica - diventa una disciplina teologica e sistematica.

E’ vero che nel Concilio Vaticano I (1870) si trattò il tema ecclesiologico del primato del Papa e del suo magistero infallibile, ma quel Concilio non portò a termine i suoi compiti perché, in seguito “alla presa” di Roma e alla guerra franco-prussiana, le sue sessioni dovettero essere interrotte: il che impedì di preparare il secondo documento sulla Chiesa, che avrebbe dovuto contribuire a contestualizzare le definizioni sul primato e sull’infallibilità. Per questo motivo, il Vaticano II riprende - nel cap.II della *Lumen Gentium*, dedicato alla costituzione gerarchica sulla chiesa e dell’episcopato - gli insegnamenti del Vaticano I, sottolineandone la complementarietà.

In ogni caso tutte le tematiche teologiche sulla Chiesa sono raccolte in unità nell’insegnamento del Concilio Vaticano II, che ha presentato il mistero proprio e la missione della Chiesa. Bisogna però tenere conto che in esso confluiscono due orientamenti o accenti ecclesiologici che riassumono i due millenni della Chiesa.²

2. Due millenni di vita e due volti della Chiesa

Nel primo millennio - durante la tappa della chiesa indivisa (la rottura con le chiese d’oriente è del 1054) che arriva fino alla grande scolastica - è predominante *l’ecclesiologia sacramentale della chiesa come comunione di chiese locali*.

Nel secondo millennio domina invece la prospettiva *dell’unità della chiesa universale, elaborata in chiave giuridica prima e apologetica, poi*. Fase che ebbe i suoi inizi con i primi trattati autonomi sulla chiesa (secolo XIV); si è solidificata in epoca tridentina ed ha avuto il suo culmine nel Vaticano I con la definizione dei dogmi sull’autorità e la funzione del papato.

Per lunghi secoli *l’ecclesiologia è stata una “vita”, cioè uno spirito, una coscienza, una dimensione implicita di una “ecclesiologia in atto”, senza una formulazione dogmatica*. Si caratterizzava come “comunione sacramentale” e “comunità di carità”.

Si deve dunque evitare di pensare che la Chiesa sia una realtà semplicemente metastorica e che in essa tutto sia stato chiaro fin dall’inizio. Essa invece è vissuta nella storia; e il tempo l’ha segnata e sviluppata: cosicché va da sé che ci siano voluti quasi due millenni di storia, per elaborare con il Concilio Vaticano II una visione abbastanza completa della Chiesa.

Questa linea evolutiva e progressiva nel considerare la Chiesa giustifica anche una breve descrizione per confrontare i vari modi di

² La migliore storia dell’ecclesiologia antica è: Y. CONGAR, *L’Eglise, II. De Saint-Augustin à l’époque moderne*, Paris 1970. Per il secondo millennio la monografia di A. ANTON, *El Misterio de la Iglesia*, Madrid 1986-1987. Una visione sintetica P. TIHON, *La chiesa*, in B. SESBOUÉ, *Storia dei dogmi, III, I segni della salvezza*, Piemme, Casale 1998, 303-486.

intendere la Chiesa nel passato: dalla Bibbia ai Padri, dal Medioevo alla Riforma, dal secolo XIX ad oggi.

L'edificio dell'ecclesiologia, elaborato oggi, è stato costruito con i mattoni scoperti a poco a poco o forgiati nelle varie vicende storiche e col contributo di vari pensieri, ognuno integrabile con l'altro. Di tutto questo materiale cogliamo solo qualche linea generale di evoluzione.

2. L'ECCLESIOLOGIA DEL PRIMO MILLENNIO ³

Nel primo millennio della storia della Chiesa non troviamo - come abbiamo già osservato - alcun trattato sistematico di ecclesiologia. La realtà della Chiesa è presupposta nell'annuncio del Vangelo ed è inseparabile da tutta la costruzione dogmatica venuta in seguito. E di questa costituisce la base esistenziale.

“La chiesa era presente e inclusa in tutte e ciascuna parte della teologia”.⁴

La Chiesa si auto-percepisce come esperienza di unità e di carità vissuta nella pratica quotidiana, animata dallo Spirito del Cristo Risorto celebrato nell'Eucaristia, senza alcuna riflessione teorica.⁵ La Chiesa vive dunque della esperienza di Cristo nel tempo.

Quando i cristiani cercano la loro origine, il loro fine, i criteri e le motivazioni per il loro comportamento, che è così paradossalmente diverso da quello del mondo pagano, essi *incrociano sempre l'evento Gesù di Nazareth*, reso presente e attuale attraverso esperienza dello Spirito Santo come attestano gli Atti degli Apostoli per gli inizi della Chiesa. Scrive Ignazio di Antiochia:

“Dal frutto di Lui (Cristo), dalla sua divina e beata passione, e per mezzo della sua risurrezione, egli ha innalzato un vessillo per tutti i secoli, per radunare insieme i suoi santi e i suoi fedeli, sia tra i giudei, sia tra le genti, nell'unico corpo della sua Chiesa” (Smirn I, 2).

“Voi siete le pietre del tempio del Padre, preparate per la costruzione di Dio Padre, sollevate in alto attraverso l'argano di Gesù Cristo che è la sua croce, mentre lo Spirito Santo funge da corda: la vostra fede vi conduce in alto, mentre la carità è il cammino che vi eleva verso Dio” (Ad Eph. IX, 1. 2)

Edificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti, i discepoli di Cristo si “sentono uniti” nella Chiesa. Il loro fondamento è la Rivelazione e soprattutto la vita e l'opera di Cristo, culminata nella sua Pasqua di morte e risurrezione. Il canone scritturistico della Parola di Dio è la loro luce, a cui si affidano per capire il senso della propria esistenza.

³ S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia, La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana BTC 138, Brescia 2008, pp. 48-70.

⁴ Y. CONGAR, *L'idée de l'Église chez Saint Thomas d'Aquin*, in *Esquisse du mystère de l'Église*, Paris 1941, 59-92, 90.

⁵ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium Salutis*, VII, Queriniana, Brescia, 267-348; H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 161-192.

1. Padri apologisti

Già con gli apologisti del II secolo la Chiesa si presentava al mondo come *l'annuncio e la presenza della salvezza realizzata da Gesù Cristo: in essa è data la partecipazione alla nuova vita nello Spirito e nella memoria ecclesiale si raccoglie la fede apostolica.*

Essa prende posizione nei riguardi di ebrei e di pagani affermando di essere un *“tertium genus”*, nato dal mistero pasquale di Cristo, compaginato in unità per la fede e la carità. E poiché è animata dallo Spirito vive in sé il potere di interpretare la Scrittura in funzione di Cristo e può comunicare lo Spirito a tutti gli uomini. Appunto dalla riflessione sulla salvezza comunicata dallo Spirito nella Chiesa deriva così tutta la dogmatica.

“Per difendere il suo mistero, la chiesa rende esplicito il contenuto della fede. Partendo dall’esperienza della realtà ecclesiale vissuta, la teologia patristica, attenta a considerare la storia della salvezza con l’aiuto del principio ermeneutico, che le è dato dalla Parola di Dio vivente in lei, nel Cristo, riconosce la dinamica della storia della salvezza, che parte da Dio e attraverso il Cristo e lo Spirito si comunica entro la Chiesa”.⁶

Si capisce allora, perché la struttura trinitaria dei Simboli più antichi della fede culmina nella Chiesa.

Nel più antico *Credo* (o *Simbolo apostolico*), la cui origine è radicata nella Tradizione apostolica (II/III secolo) e si consolidò soprattutto a Roma e in Occidente, è contenuta la fede verso la Chiesa con questa formula:

“Credo nello Spirito Santo, *la* santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi”.

Si osservi come questo Simbolo utilizzi la formula della fede verso la Chiesa *senza la preposizione “in”*, la quale invece è usata per specificare la fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, dopo aver ricordato che “la Chiesa è il luogo dove fiorisce lo Spirito” (n. 749), si spiega: “Nel Simbolo degli apostoli professiamo di “credere *la* chiesa” e non *nella* chiesa, per non confondere Dio e le sue opere e per attribuire chiaramente alla Bontà di Dio tutti i doni che egli ha riversato nella sua Chiesa” (n. 750). *La Chiesa non è il termine a cui tende la fede, ma è l’ambito entro il quale si è generata e vive la fede nel Dio uni-trino.*

“Nel simbolo niceno-costantinopolitano, basato sul testo dell’antico simbolo battesimale di Gerusalemme, che serviva ugualmente nella liturgia del battesimo a Costantinopoli, la struttura e l’ordine sono uguali. Ora il testo di questi due simboli - così come per noi è fissato fin dall’antichità -, non dice della Chiesa che noi crediamo *in* essa. Dicendo “Credo *la* Chiesa cattolica” noi non proclamiamo la nostra fede “nella Chiesa”, ma “alla Chiesa”, cioè alla sua esistenza, alla sua realtà soprannaturale, alla sua unità, alle sue prerogative essenziali. ... Si può credere a moltissime cose: ma *non si concede la propria fede che a qualcuno. La fede, nel senso più forte, non la si concede che a Dio, ed è questo tipo di fede che si traduce nell’espressione “credere in”*. Per ogni altra cosa si può dire: “Io ci credo”, ma solo di Dio si dice: “Io credo in Lui”. La fede comporta, alla sua radice e al suo termine, un elemento personale di natura privilegiata. ... Non si rifletterà mai abbastanza sulla novità cristiana di questa formula “credere in”: questa formula è estranea al greco classico ed è sconosciuta ai Settanta. La dobbiamo al Vangelo di Giovanni. E’ lecito vedervi

⁶ M.J. LE GUILLOU, *La costituzione del Trattato sulla Chiesa*, in *Sacramentum Mundi, Enciclopedia teologica III* (a cura di K. Ranher), Morcelliana, Brescia 1975, pp. 400.

l'indice rivelatore di una verità profonda. Raramente un'idea nuova si traduce immediatamente in una formula fissa: e "credere in" diventa sempre più l'espressione abituale per designare l'atto di fede cristiano".⁷

2. Patristica

Partendo dall'esperienza ecclesiale, la patristica è attenta a considerare la storia della salvezza con l'aiuto del principio ermeneutico che le è dato dalla Parola di Dio, vivente in lei (*cf* *Canone scritturistico* riconosciuto). E riconosce la dinamica della storia della salvezza che parte da Dio e, attraverso Cristo, si comunica alla Chiesa.

1. La Chiesa è consapevole che nei sacramenti è inserita nel mistero della Pasqua di Cristo, di cui essa è il dispiegarsi nella storia degli uomini. *La Chiesa perciò si autoconcepisce come l'umanità salvata da Cristo*. Convocata e originata dalla Parola e mediante i segni sacramentali, e in particolare per mezzo dell'Eucaristia, la Chiesa si rivela come comunione dei chiamati alla sapienza dello Spirito, nell'attesa della manifestazione gloriosa del Signore Gesù.

2. Per i Padri della Chiesa, *tutta intera la Scrittura parla di Cristo e della Chiesa*. Essi la scorgono nelle immagini bibliche: popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio, casa, sposa di Cristo, vigna, città, regno, rete, tunica, gregge, colomba, ecc. Nell'ottimo studio di H. Rahner si riassume la ricca ecclesiologia dei Padri attorno a quattro filoni:

1) la Chiesa come grembo materno; 2) la Chiesa come la Vergine che, quale luna, riflette la luce di Cristo; 3) la Chiesa, sorgente d'acqua viva che scaturisce dal costato aperto del Cristo dormiente in croce; 4) la Chiesa come arca della salvezza.⁸

3. In particolare, i Padri insistevano su questi elementi:

a) *La Chiesa vive nel rapporto tra lo Spirito, il Vangelo e l'Eucaristia*.

“Nella celebrazione dell'Eucaristia, la Chiesa (proto-sacramento della $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\sigma\iota\varsigma$ o divinizzazione) si rivela come comunione dei chiamati alla sapienza nello Spirito, nell'attesa della manifestazione nella gloria. Concepita nella linea stessa dell'Incarnazione e della Pentecoste, essa è il dispiegarsi nel tempo del mistero pasquale. Nei sacramenti essa sa di essere inserita nella morte e nella risurrezione del Cristo, in cui si comunica l'energia dello Spirito. Nella sua umanità essa ha la percezione di partecipare dinamicamente all'unità di dell'umanità di Gesù Cristo stesso con Dio. E in forza di questa unità con l'umanità di Cristo essa rappresenta il genere umano in quanto ha il suo capo in Cristo e viene vivificato dal suo Spirito: e per questo non è estranea al mondo e agli uomini. Essa è l'umanità salvata in Cristo”,⁹ a cui tutti gli uomini, anche senza saperlo, anelano.

⁷ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Opera Omnia n. 8, Jaca Book, Milano, pp. 14-16 *passim*.

⁸ H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri*, Paoline, Roma 1971.

⁹ M.J. LE GUILLOU, *La costituzione del Trattato sulla Chiesa*, o. c. 401.

b) La Chiesa è un *tertium genus* fra giudei e pagani. Secondo Tertulliano questo appellativo era applicato alla Chiesa dall'esterno (da coloro che la contrastavano) con un tono ironico-sarcastico (quasi ad indicare - con un linguaggio d'oggi - degli *extra-terrestri* o gente che viveva al di fuori della logica del mondo socio-politico riconosciuto dalle leggi); ma poi venne usato in testi ecclesiastici per definire il modo profondo di essere Chiesa. La fede in Gesù Risorto colloca il discepolo in una posizione nuova rispetto agli altri da cui proviene, siano ebrei o pagani; dunque la fede cristiana provoca una nuova coscienza storica nei cristiani (*cf* Lettera a Diogneto). Questa comprensione della Chiesa: rispetto a Israele fa dire a Giustino che essa è “il vero popolo di Dio”, “la vera stirpe di Abramo”, “il vero tempio...”, dove “vero” indica il compimento di ciò che in Israele era solo abbozzato. Rispetto ai pagani si legge nel *Pastore di Erma* che la Chiesa è “giovane e anziana allo stesso tempo”:¹⁰ giovane perché animata dalla vita nuova (primizia della creazione nuova) e anziana perché da sempre pensata da Dio come la forma che Egli vuole dare all'umanità.

c) **La Chiesa è pellegrina in questo mondo:** è una figura che si ritrova negli indirizzi delle lettere di Clemente Romano, di Ignazio di Antiochia e in quella a Diogneto.¹¹ Con essa questi scrittori ricordano ai cristiani che il fine non si conclude in questo mondo, né dentro questa storia, perché la risurrezione di Gesù penetra, intride la storia e l'attrae verso il Cristo glorioso. Per questo i cristiani si sentono “pellegrini ... e stranieri” in questo mondo (*cf* 1 Pt 1, 17; 2,11).

d) **La Chiesa è grembo materno che genera per mezzo della fede e dei sacramenti.** La Chiesa è Vergine e Madre: “vergine” per opera

¹⁰ *cf* *Il Pastore di Erma* (a cura di D. TESSORE), Città Nuova Roma, 2007. Nella prima visione la Chiesa appare a Erma molto vecchia, “*poiché fu creata prima di tutte le cose*”; nella seconda visione, ha un aspetto giovanile ed era più gioiosa della volta precedente; mentre infine nella terza visione era tutta giovane e di una bellezza sorprendente ed era molto gioiosa.

¹¹ È istruttivo il modo paradossale in cui la *Lettera a Diogneto* (scritto post-apostolico, scoperto *cf* *Didachè, Prima lettera di Clemente ai Corinzi, A Diogneto* - Città Nuova - 2008) descrive la coscienza dell'essere “cristiani”: “**cap V.** 1. I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. 2. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. 3. La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono ad una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. 4. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale. 5. Vivono nella loro patria, ma come forestieri; partecipano a tutto come cittadini e da tutto sono distaccati come stranieri. Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera. 6. Si sposano come tutti e generano figli, ma non gettano i neonati. 7. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. 8. Sono nella carne, ma non vivono secondo la carne. 9. *Dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo.* 10. Obbediscono alle leggi stabilite, e con la loro vita superano le leggi. 11. Amano tutti, e da tutti vengono perseguitati. 12. Non sono conosciuti, e vengono condannati. Sono uccisi, e riprendono a vivere. 13. Sono poveri, e fanno ricchi molti; mancano di tutto, e di tutto abbondano. 14. Sono disprezzati, e nei disprezzi hanno gloria. Sono oltraggiati e proclamati giusti. 15. Sono ingiuriati e benedicono; sono maltrattati ed onorano. 16. Facendo del bene vengono puniti come malfattori; condannati gioiscono come se ricevessero la vita. 17. Dai giudei sono combattuti come stranieri, e dai greci perseguitati, e coloro che li odiano non saprebbero dire il motivo dell'odio. **Cap. VI.** 1. A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. 2. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo e i cristiani nelle città della terra. 3. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo. L'anima invisibile è racchiusa in un corpo visibile; i cristiani si vedono nel mondo, ma la loro religione è invisibile”.

dello Spirito Santo che la conferma nell'adesione totale a Cristo e "madre" perché genera nuovi figli a Dio.¹²

Soprattutto in Agostino è costante il richiamo all'immagine della chiesa-madre come chiesa che genera figli a Cristo: "Voi cominciate ad avere Dio anche come Padre, dal momento che siete nati da quella madre che è la chiesa" (Serm 398,1).

Solo con papa Gregorio VII (1020-1085) si avrà un cambiamento nell'interpretazione della "chiesa-madre" che trasformerà questa immagine in un titolo di autorità, qualificandola come *mater et magistra et domina*. Ma fino ad allora della Chiesa si ha una *visione globale come portatrice di salvezza e generatrice dell'uomo nuovo, grazie alla Parola di Dio che suscita la fede e alla celebrazione dei sacramenti*. Essa è imprescindibile per la salvezza, tanto da essere prefigurata fin dall'inizio della creazione. Per questo i Padri parlano di *Ecclesia ab Abel*, per mettere in evidenza che il disegno salvifico di Dio abbraccia tutta l'umanità, costituita dai giusti come Abele.

e) La chiesa vive nella carità, nella pace e nella concordia *tra le Chiese locali* dove deve regnare la *fraternitas*.¹³ In essa vige la **solidarietà nella chiesa locale, stretta attorno al suo Vescovo**¹⁴ da cui l'idea di episcopato uno, unico e indivisibile.¹⁵

"Come Gesù Cristo segue il Padre, seguite tutti il vescovo e i presbiteri come gli apostoli, venerate i diaconi come la legge di Dio. *Nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa*. Sia ritenuta valida l'Eucaristia che è presieduta dal Vescovo o da chi è da lui delegato. *Dove c'è il vescovo, là sia la comunità*, come dove è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica"

f) **L'apostolicità e la successione apostolica** sono la garanzia del collegamento al proprio fondamento, l'evento di Gesù. La prima volta è affermata da Clemente Romano che scrive:

"Essi (gli apostoli) predicavano nelle campagne e nelle città e stabilivano le loro primizie, tramite il discernimento per mezzo dello Spirito, come vescovi e diaconi di coloro che giungevano alla fede ... Gli apostoli insediavano coloro di cui abbiamo sopra parlato e stabilirono come regola che, dopo la morte di questi, *altri uomini provati succedessero loro, nella loro funzione ... con l'approvazione di tutta l'ecclesia*".

¹² Quest'immagine della maternità della Chiesa è basata su testi NT come Gal 4, 25-28; 1Cor 3,1-2 e 1Ts 2,7-8. Scrive Cipriano: "Non può avere Dio come padre, chi non ha la chiesa come madre" (*De Eccl. Cath. unitate*, 4-5); e ancora afferma che se la chiesa è sposa di Cristo, essa "riceve tutti i poteri dal suo sposo e Signore" (*cf Ep 73,11*); per questo è impossibile unirsi a Cristo se non si è uniti alla sua sposa (*cf Ep. 52,1*); infatti solo la Chiesa può trasmettere al credente quella vita che essa riceve dalla sua unione sponsale con Cristo (*cf Ep. 71,1*); la chiesa è madre vera perché possiede il "sinum salutis" (*cf Ep. 59,13*, ecc.). Circa la maternità della Chiesa si è arrivati ad esprimerla anche in un simbolo battesimale del III sec.: "... credo in Spiritum Sanctum, in *sanctam matrem Ecclesiam*" (K. DELAHAYE, *Per un rinnovamento della pastorale. La comunità, madre dei credenti negli scritti dei Padri dei primi tre secoli*, Bari 1974, 73, nota 6).

¹³ Y. CONGAR, *Dalla comunione delle chiese a una ecclesiologia della chiesa universale*, in Y. CONGAR – B. D. DUPUY, *L'episcopato e la chiesa universale*, Paoline, Roma 1965, 279-289.

¹⁴ IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Smirn 8, 1*.

¹⁵ "[La chiesa è] popolo adunato intorno al vescovo, gregge che aderisce al suo pastore, perciò bisogna capire che il vescovo è nella chiesa e la chiesa nel vescovo e che se qualcuno non è col vescovo, non è nella chiesa": CIPRIANO, *Ep. 66, 8, 5*.

In seguito Ireneo di Lione afferma che la fisionomia della Chiesa ha la sua *garanzia nella testimonianza apostolica* e, nel caso sorgano divergenze di interpretazione della Scrittura, occorre fare riferimento alla Tradizione apostolica che ha nel ministero degli episcopi un sicuro criterio di discernimento: *è mediante la loro "successione" che la Tradizione vera viene custodita*. Così si fa strada il tema della *collegialità dell'episcopato*, espressa nella comunione con la sede romana, con la prassi dei sinodi locali e concili regionali; attraverso le "lettere di comunione" e la prassi della "rezezione" delle decisioni in Chiese sorelle.

g) **Il vescovo di Roma.** Anche se nei primi secoli l'accento cade sulla Chiesa romana per la gloriosa testimonianza dei suoi martiri, che rimasero fermi nella Tradizione apostolica, *il vescovo di Roma è colui che presiede alla carità nella universa Ecclesia*: è un elemento strutturale della Chiesa. Dal V secolo in poi i vescovi di Roma (a cui già Ignazio riconosceva il ministero della *presidenza alla carità*, altro nome per indicare la *cattolicità*) rivendicano in modo storicamente più documentato il loro ufficio di *primus inter pares* nel magistero e nella giurisdizione (cf papa Leone Magno e il suo *Tomo a Flaviano*¹⁶): "entro la rete delle chiese che sono in comunione tra loro e da cui è costituita l'unica chiesa di Dio, c'è un punto fisso obbligatorio, la "sede romana", su cui deve orientarsi l'unità della fede e della *communio...*"¹⁷.

h) Progressivamente si possono rilevare due diverse accentuazioni ecclesiologiche in Oriente e in Occidente.

L'ecclesiologia greca ha una visione più "misterica" e vede la Chiesa come la realizzazione nella "divinizzazione dei credenti", in quanto attraverso i sacramenti, che essa celebra, si attua il disegno di Dio di attrarre gli uomini nella sua vita divina. Il principio causale di questo divenire è lo Spirito Santo che santifica le anime e le lega a Cristo. In questa ecclesiologia la gerarchia è letta come "la visibilità del mistero": essa si esprime soprattutto nella liturgia e nella catechesi.

L'ecclesiologia latina invece sottolinea prevalentemente "il carattere istituzionale" della Chiesa e, in questo, gioca un ruolo non indifferente il pensiero di sant'Agostino. Nei suoi scritti ricorrono i concetti di "Corpus Christi" per indicare il mistero dell'unità che lega Cristo e la Chiesa (Cristo totale) e, nello stesso tempo, di "civitas Dei" che è il grande disegno di Dio di radunare i giusti da Abele fino alla fine del mondo. Il termine "populus Dei" evidenzia il carattere peregrinante della Chiesa "tra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio" (cf *De civitate Dei*, XVIII, 51; *Sermo* 45 e 341), ma anche quello di essere un "corpus" formato di santi e peccatori. In Agostino dunque vi è uno scivolamento dall'idea misterica della Chiesa a quella di Chiesa come istituzione.

¹⁶ E' la Lettera che Papa Leone Magno scrive al patriarca Flaviano di Costantinopoli, prendendo posizione contro il monofisismo di Eutiche. La lettera fu acclamata al Concilio di Calcedonia (451) come espressione della fede universale.

¹⁷ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana BTC 7, 1969-1971, p.232.

3. L'ECCLESIOLOGIA IN EPOCA MEDIEVALE

I teologi del Medioevo (fino alla Scolastica compresa, XIII sec.) non svilupparono un trattato indipendente sulla Chiesa (anche Tommaso d'Aquino non ha un trattato di ecclesiologia, ma ne parla nell'ambito della trattazione del mistero di Cristo nella *Summa Teologica*).

Per questi teologi *la Chiesa costituisce la struttura architettonica nella quale, attraverso i sacramenti, si manifesta il mistero di Dio*. E perciò la Chiesa è compresa come la comunione che partecipa al Mistero trinitario, realizzando l'immagine di Dio in noi (come “divinizzazione” direbbero i Padri greci), per mezzo dell'incarnazione e della redenzione di Cristo, riattualizzate *in chiave sacramentale*. *Il pensiero dominante è il seguente: attraverso il suo corpo sacramentale Cristo trae a sé i cristiani che formano l'unità mistica del suo corpo*.

1. Qui, però, in quest'epoca avviene uno spostamento di vocabolario che offusca l'originario pensiero ecclesiologico, come fa notare H. De Lubac.¹⁸ All'epoca delle controversie eucaristiche a partire dal IX secolo culminate con Berengario di Tours,¹⁹ c'è un cambiamento di espressione: il termine *Corpus (verum) Christi* che, a partire da Paolo indica sempre la Chiesa, lentamente passa a significare “il corpo reale di Cristo nell'eucaristia”, mentre la Chiesa viene designata con il termine *corpus mysticum* (= sacramentale) *Christi*. Questo spostamento toglie realismo al mistero dell'unità visibile dei credenti e induce a pensare la Chiesa in termini più spiritualizzanti.

“*Corpus mysticum* si dice da principio e per molto tempo del corpo eucaristico, per opposizione al *Corpus Christi quod est ecclesia*, il quale era per eccellenza il *verum corpus*. Non era infatti molto naturale chiamare mistico quel corpo la cui presenza nascosta era dovuta alla preghiera mistica e che era ricevuto in un banchetto mistico? La lenta inversione delle due formule è anche rintracciabile, ma a noi interessa la formula finale ... I rapporti tra corpo fisico di Cristo e il suo corpo mistico caddero in ombra, perdendone il senso per lenta atrofia. Ma per gli antichi tra queste due accezioni della parola *corpo* non c'era una vaga analogia estrinseca. Per essi c'era un'identità profonda tra il mistero della presenza reale e quella del corpo mistico (la Chiesa). Quando con sant'Agostino sentivano Cristo dir loro: “*Io sono il tuo nutrimento, ma invece di cambiarMi in te, tu sarai trasformato in Me*” comprendevano senza esitazione che ricevendo l'Eucaristia sarebbero maggiormente incorporati alla Chiesa, come scrive per esempio Rabano Mauro: “è per noi una necessità assumere il corpo e il sangue di Cristo per restare uniti a Lui ed essere membra del suo corpo ... *Come infatti ciò che mangiamo e beviamo si trasforma in noi così anche noi ci trasformiamo nel Corpo di Cristo (la Chiesa) quando con obbedienza e piamente assumiamo il*

¹⁸ H. DE LUBAC, *Cattolicesimo, Aspetti sociali del dogma*, Opera Omnia vol. 7, Jaca book, Milano 1978, pp. 63-65. Riassumo il suo pensiero.

¹⁹ Nel 1047 Berengario (998-1088) entrò polemica con Lanfranco di Canterbury, abate del monastero di Le Bec in Normandia e futuro arcivescovo di Canterbury, sulla natura dell'Eucaristia. Per Berengario non avviene realmente alcuna trasformazione, ma il pane e il vino sono solo simboli del corpo e del sangue di Cristo; per Lanfranco, invece, il pane e il vino sono realmente corpo e sangue di Cristo. Denunciato da Lanfranco, Berengario è imprigionato e poi condannato nel concilio di Vercelli del 1050 e di Parigi del 1051. Berengario allora ritrattò. Nel 1215, nel IV Concilio Laterano, la transustanziazione divenne dogma della fede

suo (sanguine) ...”.²⁰ Prima che le vicissitudini della terminologia, in cui i due attributi di “mysticum” e “verum” prendessero il posto l’uno dell’altro, il primo dei due misteri, quello della presenza reale, appare con minore risalto. Ancora Bossuet nel 1600 annotava: “Chiunque ha lo spirito della carità e della comunicazione cristiana intende bene ciò che voglio dire: Gesù Cristo ci porta in se stesso; *noi siamo, se posso dirlo, il suo corpo più del suo stesso corpo ...* ciò che accade nel suo corpo divino (eucaristia) è ciò che deve compiersi in noi”.²¹

2. Un altro aspetto caratteristico della teologia medioevale è che *Tommaso d'Aquino elabora un'ecclesiologia in cui Cristo è il Capo della Chiesa che è il suo Corpo*. La realtà della chiesa è effetto della *gratia Capitis* per mezzo dei sacramenti della fede.

3. Gli autori scolastici di questo periodo legano fortemente il tema della Chiesa alla cristologia ed elaborano una visione sacramentale della Chiesa: come il Verbo divino sulla terra si serviva dell’umanità assunta come segno e strumento per comunicare se stesso, così *il Cristo glorificato e Mediatore unico davanti al Padre*, per continuare ad incontrarsi con gli uomini e offrire loro la salvezza, *continua la medesima economia d'incarnazione, assumendo la Chiesa con i suoi segni sacramentali e le persone concrete come mediazione umana*. In altre parole, gli Scolastici giustificano l’esistenza e necessità della Chiesa, *intesa come la mediazione umana del Cristo glorioso, che continua a rivelarsi e a donarsi proprio attraverso la sua Chiesa*.

In questa ecclesiologia, fortemente dipendente dalla cristologia, assume un posto centrale la nozione biblica di “corpo di Cristo”, dove corpo è inteso nel senso di strumento visibile del Verbo e dove *occupano un posto superiore nella chiesa coloro che per il sacramento dell'Ordine hanno ricevuto la potestas*, cioè l’esercizio dell’autorità nella Chiesa: questa autorità è mediatrice dell’opera di Cristo per tutti gli altri fedeli (nel linguaggio scolastico si parla di *gratia capitis*).

In questa visione ecclesiologica manca la riflessione sull'azione dello Spirito Santo con la conseguenza di trascurare l'aspetto carismatico. Nel contempo *si accentuano a) l'aspetto istituzionale della Chiesa (ossia il giusto ordinamento, l'ortodossa professione della fede, la retta amministrazione dei sacramenti, l'opera della gerarchia verso gli altri fedeli) e b) nell'unica Chiesa si distinguono due componenti sociali distinte e quasi separate: la Ecclesia docens e la Ecclesia discens*, tralasciando l’importante concetto di comunione che fu così centrale invece nelle riflessioni dei Padri della Chiesa e ancor più nella prassi ecclesiale dei primi secoli.

Questa visione determinò la dottrina ecclesiologica fino alla vigilia del Concilio Vaticano II.

²⁰ R. MAURO, *De clericorum institutione*, L. 1, c. 31 (PL 107, 317-3189: “Necesse habemus sumere corpus et sanguinem eius, uti in ipso maneamus et eius corporis membra simus ... Sicut ergo in nos id convertitur cum id manducamus et bibimus, sic et nos in corpus Christi convertimur dum oboedienter et pie bibimus””.

²¹ BOSSUET, *Sermon sur la nécessité des souffrances*, per il giorno delle Palme: cf *Histoire des Variations*, L. 4. C.12.

4. COME SI GIUNSE ALLA COSTITUZIONE DEI PRIMI TRATTATI SULLA CHIESA E COME SI SVILUPPARONO FINO AL XIX SECOLO.²²

Finché nel Medioevo vi fu una pacifica e stretta compenetrazione tra chiesa e società cristiana (*Christianitas*), non sembrò necessario spiegare apertamente l'identità della Chiesa, perché il concetto era immediato e compreso. Quando però sorsero scontri tra potere religioso e quello civile²³ (come ad esempio Gregorio VII con Enrico IV: pontificato 1073-1085: 1075 *Dictatus papae*;²⁴ - Innocenzo III: 1198-1216;²⁵ e Bonifacio VIII: 1294-1303 con le questioni della giurisdizione e del conflitto di potere²⁶), prevalse l'atteggiamento di difesa delle strutture e dei compiti propri della Chiesa, contro le ingerenze del potere civile-temporale.

1. Per la genesi del *Trattato ecclesiologico* bisogna tenere in conto anche altri fattori come le crisi tra il clero secolare e l'avvento degli ordini mendicanti fondati in quest'epoca; la questione del primato della Chiesa locale o della Chiesa universale; i rapporti tra papato ed episcopato con l'affermarsi di tesi conciliariste. Nei confronti dell'Oriente cristiano poi, con il quale si era consumata la separazione con lo scambio di scomuniche nel 1054, sorgeva la questione di

²² M.J. LE GUILLOU, *La costituzione del Trattato sulla Chiesa*, in *Sacramentum Mundi, Enciclopedia teologica III* (a cura di K. Ranher), Morcelliana, Brescia 1975, pp. 402-408.

²³ Con la riforma carolingia si arrivò in breve tempo ad una vera simbiosi della Chiesa e dello Stato. La feodalizzazione della chiesa imperiale e la concezione teocratica del potere cancellarono completamente i confini tra stato e chiesa. L'imperatore subentrò al potere dei papi che nel *saeculum obscurum* (X-XI sec.) erano diventati insignificanti. Nella lotta per le investiture il papato, rinnovato dalla riforma gregoriana, doveva riconquistare la libertà della Chiesa che era minacciata soprattutto dalla investitura dei laici (concordato di Worms, 1122, che sancì la fine per la lotta per le investiture fra l'imperatore Enrico V di Franconia e il papa Callisto II, per cui spettava solo al papa la nomina dei vescovi). Le successive lotte per il potere tra *imperium* e *sacerdotium* dovevano tendere di per sé al ripristino del giusto rapporto tra i due poteri (dualismo politico d'Occidente); in realtà invece si combatté per avere la supremazia. Sotto Innocenzo III (1198-1216), il papato aveva la guida incontrastata dell'Occidente cristiano. Ma quando il casato degli Hohenstaufen (cf Federico Barbarossa) si estinse come imperatori del Sacro romano Impero (1268) finì anche la posizione egemonica del papato; e verso il 1300 - con la vicenda di Filippo il Bello e Bonifacio VIII - fu sottoposto allo stato nazionale di Francia.

²⁴ Con il *Dictatus Papae* (1075) rivendicò la superiorità dell'istituto pontificio su tutti i sovrani laici, imperatore incluso. In questo testo il papa si arrogava anche il diritto di deporre qualunque sovrano. Già aveva espressamente vietato ai laici di poter investire qualunque ecclesiastico, pena la scomunica. Il rapporto tra Stato e Chiesa era completamente capovolto: non era più l'imperatore ad approvare la nomina del papa, ma era il papa a conferire all'imperatore il suo potere ed, eventualmente, a revocarlo.

²⁵ Nel decreto *Venerabilem* del 1202, Innocenzo III ratificò le relazioni tra Impero e Papato. I punti principali del decreto erano: i principi dell'Impero potevano eleggere liberamente il loro re, ma il diritto di decidere se il re fosse degno della corona imperiale apparteneva al papa; in caso di doppia elezione, i principi elettori dovevano chiedere al papa di fare da mediatore o di pronunciarsi in favore di uno o dell'altro pretendente. Questo diritto derivava dall'atto d'incoronazione di Carlo Magno compiuto da Leone III.

²⁶ La bolla *Ausculat filii* (1301) è una sintesi della dottrina teocratica di Bonifacio VIII, in base alla quale la supremazia del pontefice non era limitata al solo potere spirituale, ma doveva essere estesa anche al potere temporale. Filippo il Bello reagì a questa bolla con la convocazione degli Stati Generali di Francia in cui propose un concilio per la destituzione di Bonifacio VIII. Il Nogaret, Consigliere di Stato del re di Francia, e Sciarra Colonna, organizzarono una congiura contro Bonifacio rifugiatosi ad Anagni (sua città natale), cui aderirono parte della borghesia di Anagni e molti componenti del Collegio cardinalizio; riuscirono a catturare il papa dopo un assalto al palazzo pontificio e per tre giorni Bonifacio restò nelle mani dei due congiurati, che non risparmiarono ingiurie alla persona del pontefice (l'episodio è noto come lo schiaffo di Anagni).

giustificare la Chiesa romana come dotata di un'autorità ecumenica suprema, legata al successori di san Pietro (in Oriente prevalse il principio dell'autonomia e dell'autocefalia²⁷ circa il rapporto tra le Chiese apostoliche).

2. In questa situazione è *la scienza canonistica ad essere chiamata in causa, mentre la teologia si limita spesso a sistematizzare i dati canonici*. Contro il potere civile, si insistette particolarmente sugli *aspetti istituzionali della Chiesa*: sulla sua autorità ricevuta da Cristo, sulla sua libertà interna e indipendenza di decisione (per esempio nelle nomine dei vescovi, nella fondazione di benefici, nella scelta del Papa, nel sostegno agli ordini religiosi). Per condurre questa giustificazione della Chiesa, la canonistica assunse il concetto di "societas" per insistere sugli aspetti visibili. Dunque, poiché l'unità della Chiesa veniva concepita ad immagine di quella della *civitas* o del *regnum*, si introducono categorie sociologiche e giuridiche nel linguaggio ecclesiologico. Questo è il *motivo centrale per cui l'ecclesiologia nasce profondamente segnata dal problema istituzionale*.

3. Infine vanno ricordate le eresie spiritualistiche e dualistiche del XII secolo (valdesi e albigesi) che avevano sviluppato una forte critica della Chiesa per i suoi interessi mondani e il suo potere politico e avevano messo in discussione le mediazioni ecclesiastiche (tema del papa come "Anticristo" presente fin dal XII secolo e ripreso da Lutero; rifiuto del sacerdozio gerarchico da parte dei valdesi che raggiunse il suo culmine durante la Riforma e poi nel razionalismo). Il sorgere del gallicanesimo regalistico (conflitto tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII e poi tra Giovanni XXII e i seguaci di Ludovico il Bavaro) provocherà la costituzione dei primi veri e propri trattati di ecclesiologia giuridica, incentrati sulla *potestas papalis*: siamo nel secolo XIV e dobbiamo nominare alcuni autori non teologi, ma canonisti, interessati perciò più al diritto che al mistero della Chiesa. Sono *Giacomo da Viterbo* che nel 1301-1302 scrive il "*De regimine christiano*" nel contesto della lotta fra il Papa e l'Imperatore; *Egidio Romano* che nel 1301 compone il "*De ecclesiastica potestate sive Summi Pontifici auctoritate*"; infine il *De potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi. I titoli stessi fanno comprendere che il taglio canonista e apologetico della trattazione sulla Chiesa era istituzionale e il tema dell'autorità era praticamente l'essenza della riflessione ecclesiologica.

4. Tutto questo in Europa portò a evidenziare l'autorità suprema e la sacra potestà del Vescovo di Roma, vero successore di Pietro e quindi partecipe del suo primato. In tal modo la Chiesa romana si pensò come la Chiesa intera: essa è *Ecclesia universalis, Ecclesia mater, fons, origo, cardo, fundamentum, basis*; ed il solo Papa è *vicarius Christi*. La costituzione della chiesa come comunità sotto la *potestas* del successore di Pietro, fondata sulla *soliditas* del *princeps apostolorum* diventa dottrina dogmatica. Ne fanno fede i primi trattati

²⁷ L'autocefalia rappresenta lo status di una Chiesa il cui capo non riconosce alcuna autorità religiosa al di sopra di sé.

intitolati: *De Ecclesia catholica romana* e *De primatu Romanae Ecclesiae*.

5. In opposizione a queste tesi va ricordato lo spiritualismo di Hus (1369-1414) e di Wyclif, che porta ad una relativizzazione della realtà ecclesiastica e sociale del cristianesimo, depotenziando l'appartenenza all'organismo visibile e storico della Chiesa, che da queste correnti spiritualiste è vista come "comunità della carità, animata dallo Spirito" (forse alla base sta anche il pensiero sullo Spirito Santo del calabrese Gioacchino da Fiore).

Nello stesso tempo, lo svilupparsi delle idee conciliariste che interpretavano la definizione di Chiesa come "*congregatio fidelium*" generò per contrapposizione la composizione di grandi opere a difesa della Chiesa come istituzione, come quella del card. Giovanni de Torquemada (*Summa de Ecclesia*, 1436, un testo che fece scuola per 150 anni). Fortemente preoccupato di difendere la visibilità della Chiesa, Torquemada fece in quest'opera una sintesi del problema istituzionale, centrando tutto sulla difesa del primato papale come strumento attuale con cui il Cristo celeste guida e vivifica la sua Chiesa.

Non stupisce allora la definizione di Chiesa data da Roberto Bellarmino: "La chiesa è una comunità di uomini così visibile e palpabile come la comunità del popolo romano, o il regno di Francia, o la repubblica di Venezia".²⁸

6. La Riforma protestante (sec. XVI)²⁹ all'inizio non era mossa dall'intenzione di formulare una nuova ecclesiologia, ma era fortemente centrata sul problema della "giustificazione dell'uomo". La Riforma all'inizio conteneva solo deboli elementi ecclesiologici. Ma in seguito - in reazione al centralismo romano - contestò tutto il sistema delle mediazioni ecclesiastiche: primato del papa, poteri dei vescovi e dei sacerdoti, autorità della tradizione e del magistero, del ministero sacerdotale e dei sacramenti.³⁰ Propugnò l'immagine di una "Chiesa spirituale", formata da coloro che accolgono la Parola e vi aderiscono per la fede. In polemica diretta con i teologi "controversisti" elaborò quella immagine tipicamente protestante di Chiesa che Lutero descrive come *congregatio* fatta non da una libera associazione umana, ma dalla chiamata alla fede avvenuta per la Parola. Viene perciò negata ogni struttura ministeriale gerarchica. Battesimo e santa Cena, segni di riconoscimento esterno della Chiesa, non hanno efficacia per se stessi, ma per la fede del credente in risposta alla potenza della Parola di Dio. Lutero rivalorizza il sacerdozio di tutti i battezzati e deprezza quello ministeriale, riducendolo a semplice servizio alla Parola di Dio.

"Queste contestazioni avanzate dalla Riforma indussero i teologi cattolici a mettere in primo piano la *definizione di Chiesa come realtà giuridica e visibile, e*

²⁸ R. BELLARMINO, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (1586-1593), Ingolstadt 1601.

²⁹ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium Salutis* VII, Queriniana, Brescia 1972, pp. 303-304.

³⁰ B. GHERARDINI, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Borla, Torino 1969.

in secondo piano la realtà della grazia. Con Roberto Bellarmino la piena potestà papale in senso giuridico entra nella definizione della chiesa, come il magistero entra in quella della tradizione. *Non si dice più nulla sul rapporto dell'Eucaristia con la chiesa.* Il trattato *De ecclesia* che esce da questo periodo è teologicamente impoverito in confronto della tradizione patristica e medioevale, poiché è praticamente ricollegato ... alla questione del Magistero pontificio. Gli aspetti pneumatologici, la vita del popolo di Dio, l'Eucaristia, la comunione tra le chiese locali sono praticamente passate sotto silenzio".³¹

Questa situazione, in buona sostanza rimase invariata fino alle soglie del Vaticano II. Si può concludere con Congar: "La chiesa è vista e definita non come un organismo animato dallo Spirito Santo, ma come una società o piuttosto come un'organizzazione in cui Cristo interviene all'origine, come fondatore, e lo Spirito Santo come garanzia dell'autorità".³²

5. ACCENNI ALLE CONDIZIONI DELLA CHIESA TRA IL XIX E IL XX SECOLO ³³

L'800 è segnato fortemente da un atteggiamento di difesa della Chiesa nei confronti delle nuove idee razionaliste, avvertite spesso come anti-cristiane e anti-ecclesiali.

1. Così si fa così strada sempre più uno *spirito di forte restaurazione* che non solo riscopre il patrimonio ereditato dal passato della Chiesa (come gli scritti dei Padri, l'arte, le grandi sintesi medievali, ecc.) e si ferma a conservarlo e a copiarlo, in opposizione allo spirito del tempo, ma viene accentuato il principio dell'autorità e dell'obbedienza.

La parola che la Chiesa rivolge al mondo è quasi esclusivamente una *diagnosi degli aspetti negativi del mondo e una condanna degli eccessi e degli errori* (cf gli interventi di papa Pio IX dopo il 1850). La Chiesa stessa è concepita come baluardo e fortezza assediata da ogni parte che deve rendersi sempre più compatta al suo interno. Questo atteggiamento segna profondamente la presenza della Chiesa nel XIX secolo. La perdita, ad esempio, del potere politico (difeso come libertà necessaria del papato dalle influenze dei governi) condusse maggiormente all'idea di una Chiesa assediata, in cui il papato doveva essere il centro di unità e il garante della libertà ecclesiastica in ogni paese.

L'insistenza sul ruolo del papato fu particolarmente forte in Francia con il movimento dell'Ultramontanismo militante, iniziato da F. de Lamennais. Il risultato di una tale ecclesiologia pratica fu l'idea di una Chiesa salda e compatta all'interno, in lotta contro errori e nemici di ogni tempo, una Chiesa fondata sull'autorità papale e rivolta principalmente verso Roma che esercita un forte centralismo. Questo fenomeno forma la base storico-ecclesiologica per interpretare il concilio Vaticano I e le controversie del Modernismo.

³¹ M.J. LE GUILLOU, *La costituzione del Trattato sulla Chiesa, ... o.c.* pp. 404-405.

³² Y. CONGAR, *L'Église de saint-Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, pp. 382-383.

³³ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in MySal VII, 322-323; A. ANTON, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, in AA. VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I° al Vaticano II°*, La Scuola, Brescia 1973, 27-86.

2. Il primo schema preparatorio del Vaticano I era stato scritto dai teologi della Scuola romana e partiva decisamente con l'idea di Chiesa come "corpo mistico di Cristo", prima di trattare le strutture, la gerarchia, l'organizzazione della Chiesa. Questo concetto era considerato dai proponenti lo schema più biblico e più idoneo a descrivere l'essenza intima della Chiesa. Si tentava così di reintrodurre una visione spirituale della Chiesa, meno centrata sulle sue strutture. L'assemblea conciliare tuttavia rifiutò questo schema ed anche la denominazione principale di "corpo mistico di Cristo", perché la si riteneva una specie di metafora oscura. In questo ebbe grande influsso Joseph de Maistre con la sua opera *Du pape* (Sul papa).³⁴

L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I, per le note circostanze storiche in cui si svolse il Concilio, non poté essere compiuta. A causa dell'interruzione dei lavori, provocati dalla guerra franco-prussiana e della presa di Roma nell'estate 1870, rimase solo un capitolo ecclesiologico, quello dedicato al *primato del papa* e alla sua *infallibilità*, che divenne la costituzione dogmatica "*Pastor aeternus*", approvata il 18 luglio 1870, (un frutto isolato dal contesto, che per quasi un secolo attese di essere integrato dalla dottrina della collegialità episcopale). Durante i lavori conciliari un ruolo forte lo ebbe la corrente ultramontanista che spinse a trovare l'unità della Chiesa attorno al suo polo visibile, al papa visto come strumento di Cristo per l'unità della sua Chiesa e per la compattezza e la fermezza nella verità, di fronte alle difficili opposizioni del mondo e ai molteplici attacchi di governi e opinione pubblica.

3. Tutto ciò ha come riflesso di un irrigidimento dell'ecclesiologia attorno all'idea della Chiesa come "societas" e ancor più come "perfecta", nel senso che essa ha tutti i mezzi sufficienti per realizzare i propri fini. Il protestantesimo liberale e il modernismo obbligarono la teologia a trincerarsi ancor più su posizioni apologetiche e ad insistere sulla fondazione da parte di Cristo di una *societas* visibile, gerarchizzata, costituita giuridicamente. Alcuni tentativi nel XVIII secolo di pensare misticamente la Chiesa non riuscirono ad incidere sul trattato della Chiesa, che rimase ancorato alla visione giuridica e apologetica. Vi è la linea che parte da J.A. Mohler³⁵ e la scuola di Tubinga e passa per la Scuola Romana e, attraverso lo sviluppo liturgico, arriva alla visione della Chiesa come "Corpo mistico", ma in realtà non riesce a dare forma nuova al trattato di ecclesiologia.

4. Nel secolo XX l'ecclesiologia ha assunto una nuova forma, a cavallo tra le due guerre mondiali, nella *teologia del Corpo Mistico*,

³⁴ Nell'opera "Du pape" pubblicato nel 1819 in piena Restaurazione, Joseph de Maistre espone la dimensione teocratica del suo pensiero politico, sostenendo l'urgente necessità di ripristinare il primato e la funzione universale che il papato aveva avuto nel corso del Medioevo, giacché unico potere superiore e infallibile e unico "arbitro" in grado di impedire alle monarchie stesse di degenerare in tirannidi e di ricostruire l'unità europea andata in frantumi prima con la Riforma protestante e poi con la Rivoluzione francese. L'opera riscosse subito un grandissimo successo, tanto da avere cinquanta ristampe nel corso del XIX secolo. Inoltre in essa è già presentato il dogma dell'infalibilità papale..

³⁵ Di J.A. MÖHLER citiamo qua l'opera giovanile *L'unità della Chiesa o il principio del cattolicesimo* del 1825 e *Simbolica* del 1845.

attraverso l'opera di E. Mersch S. J.³⁶ L'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII, del 1943, ne ha consacrato il valore ed esposto le linee fondamentali, riportando la riflessione sulla Chiesa ai suoi temi di fondo: il mistero della grazia, l'azione dello Spirito, l'unione intima con Cristo. L'enciclica rappresenta il coronamento del rinnovamento ecclesiologico promosso dalla Scuola Romana e l'anello di congiunzione tra le visioni ecclesiologiche del Vaticano I e del Vaticano II.

Con l'immagine del corpo mistico, Pio XII intendeva elaborare un'ecclesiologia cristocentrica (Cristo è il capo del corpo) e pneumatica (lo Spirito ne è l'anima), affermando la natura "teandrica" della Chiesa nell'unità indissolubile delle componenti visibile (umana e societaria) e invisibile (divina e misterica). In questa impostazione però il corpo mistico si identifica *sic et simpliciter* con la Chiesa cattolica romana; anche se si accenna alla possibilità di appartenere a questa Chiesa con una specie di desiderio inconsapevole, senza esserne membri visibili, com'è il caso di tanti cristiani in buona fede che appartengono alle Chiese separate.

Alla fine però se pure si è fatto un passo avanti, non vi è stato un ancora un vero rinnovamento, poiché l'immagine del corpo veniva utilizzata ancora e soprattutto per sostenere il senso dell'impianto gerarchico della Chiesa a partire dalla differente funzione che hanno i diversi organi nel corpo umano, piuttosto che nella valenza di una comunione fra i credenti. Il riserbo sul tema della Chiesa come "comunità/comunione" era dato dall'uso (sotto il termine di "congregatio") che ne facevano i fratelli protestanti.

5. Il risveglio però della vita ecclesiale (si pensi al grande sviluppo dell'Azione Cattolica fra le due guerre o alla FUCI) portò ad una maggiore attenzione verso la dimensione comunitaria della Chiesa. Essa come corpo mistico di Cristo è comunione, una cosa sola con Lui, e in Lui è comunione con il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo: dunque è una "comunione verticale", ininterrotta, di amore e di vita, che scorre in noi dalla Trinità attraverso il Cristo crocifisso risorto. Questa comunione verticale, da Dio Trinità a noi, provoca una coscienza fortissima della comunione orizzontale, cioè quella che lega le molteplici membra del corpo mistico tra loro, perché partecipi della stessa vita divina e dello stesso dono di unità dall'Alto. Questo concetto di comunità doveva portare a mettere in primo piano soprattutto gli aspetti che rendono i cristiani uguali di fronte a Dio: la fede, la grazia, la chiamata, il battesimo, la missione.

³⁶ E. MERSCH S.J., *Le corps mystique du Christ*, I-II, Louvain 1933; S. TROMP, *Corpus Christi quod est ecclesia*, Roma 1946 (P. Sebastiano Tromp avrà un ruolo di primo piano nella stesura della *Mystici Corporis*); J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus Christ d'après les principes de la théologie de saint Thomas*, Paris 1929; F. JÜRGENSMEIER, *Der Mystisch Leib Christi*, Paderborn 1935.

6. L'EVENTO DEL VATICANO II

In questo clima ecclesiologico, preparatorio dei documenti del Vaticano II, emerge un'autentica "teologia del laicato",³⁷ inteso come protagonista attivo della missione della Chiesa e non più solo obbediente ascoltatore della gerarchia. Questa è anche la prospettiva del concilio Vaticano II che "è stato un concilio della chiesa sulla chiesa. Un concilio dove i temi ecclesiologici furono affrontati con maggior ampiezza e complessità che in ogni altro concilio".³⁸

1. Per la prima volta la Chiesa si è manifestata come Chiesa a respiro "mondiale", come chiesa che ha inteso "dialogare" con le altre chiese e comunità cristiane, con le altre religioni e con la società moderna³⁹ e come chiesa pervasa di "ottimismo salvifico universale"⁴⁰ per cui ogni uomo può venire a contatto nel modo che Dio conosce col mistero pasquale (cf GS 22). Il Concilio Vaticano II ha voluto in particolare nella costituzione sulla Chiesa mettere in rilievo ciò che unisce tutti i cristiani prima di ogni gerarchia, di ogni ministero o funzione specifica. Così nella lunga redazione della *Lumen gentium*, i padri conciliari vollero: **a)** che il capitolo sul "popolo di Dio" precedesse quello sulla gerarchia (in tal modo risulta evidente che la chiesa comprende tutti i battezzati al cui interno si potranno poi distinguere ministeri e carismi); **b)** che venisse recuperato il tema del sacerdozio comune dei fedeli e che venissero chiariti la dignità e i compiti specifici dei laici nella Chiesa e nel mondo.

2. L'immagine di popolo di Dio è stato messo in primo piano per equilibrare un'interpretazione del modello di "corpo mistico", che fosse troppo gerarchizzata e centrata sull'opposizione strutture-fedeli o capo-corpo. Il primo schema⁴¹ (elaborato da una Commissione con segretario il p. Tromp della PUG di Roma) proposto in aula nel novembre 1962 conteneva ancora un'impostazione apologetica e istituzionale e fu rifiutato già nella prima sessione; nella quale si decise altresì che una nuova commissione (il cui segretario fu p. Gérard Philips di Lovanio) dovesse presentare un secondo schema, che partiva dall'idea centrale della Chiesa intesa come mistero e come comunione.

Nelle sessioni del 1963 si discussero la questione del ruolo dei vescovi e della loro collegialità, l'istituzione del diaconato permanente, la promozione del laicato, e la correlazione Chiesa e Maria, come sua figura.

³⁷ J.Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laicat*, Cerf, Paris, 1953.

³⁸ K. RANHER, *Nuovi Saggi III*, Paoline, Roma 1969, 397; O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005.

³⁹ K. RANHER, *Nuovi Saggi III*, Paoline, Roma 1969, 397; anche PAOLO VI, *Ecclesiam suam* (1964) n. 67.

⁴⁰ K. RANHER, *Nuovi Saggi III*, Paoline, Roma 1969, 377.

⁴¹ Era suddiviso in 11 capitoli i cui titoli qui riportiamo: 1. La natura della Chiesa militante; 2. I membri della chiesa e la necessità salvifica della chiesa; 3. L'episcopato quale sommo grado del sacramento dell'ordine e il sacerdozio; 4. I vescovi residenziali; 5. Gli stati di perfezione evangelica; 6. I laici; 7. Il magistero della chiesa; 8. Autorità e obbedienza nella chiesa; 9. I rapporti tra chiesa e stato e la tolleranza religiosa; 10. La necessità di annunciare il vangelo a tutti i popoli e in tutto il mondo; 11. L'ecumenismo.

3. Lo schema finale (composto di 8 capitoli) fu approvato il 21 novembre 1964 con 2151 voti positivi e quattro contrari.⁴² Il testo, riflesso della ricezione delle migliori istanze ecclesiologiche dell'ultimo secolo, appare non solo il coronamento degli sforzi del Concilio stesso per dare della Chiesa un'immagine adeguata di sé, ma anche il completamento dell'opera lasciata aperta dal concilio Vaticano I. È convinzione largamente acquisita che la *Lumen gentium* rappresenti una svolta positiva nella storia dell'ecclesiologia: non c'è pura continuità ma neppure rottura drastica con il pensiero precedente; è momento di arrivo di un processo di maturazione e momento di partenza per un nuovo cammino né predefinito né prevedibile. L'innovazione del Vaticano II è stato nel recupero dell'autentico e dell'originario senso della chiesa e del suo messaggio e in una sua "riproposizione aggiornata".

4. Il concilio Vaticano II rappresenta la chiusura dell'età controriformista, segnata *ad extra* dalla polemica anti-protestante e anti-modernista e *ad intra* dall'assetto clericale della Chiesa, e quindi la chiusura della figura post-tridentina della Chiesa che aveva raggiunto la sua sintesi all'epoca di Pio XII. Ciò che determina a pensare in questa direzione è la sorte toccata ai documenti preparatori del concilio: rifiutati dall'assemblea sinodale e quindi ritirati.

Fedeltà al concilio Vaticano II non significa fermarsi e irrigidirsi là dove il concilio è giunto, ma partire di là e camminare lungo la strada che esso ha indicato e ha solo iniziato. Le indicazioni conciliari operano il primato della comunione sull'istituzione, la priorità dei laici nella Chiesa, la collegialità episcopale, la comprensione dell'autorità intesa come servizio, contro le tendenze clericali e burocratiche; l'apertura ecumenica della Chiesa.

La sintesi teologica del concilio Vaticano II sulla Chiesa, come ha affermato anche il Sinodo straordinario dei vescovi del 1985, rimane un punto fermo perché contiene elementi fondamentali per il futuro di ogni riflessione sulla Chiesa che ne voglia davvero cogliere il cuore.⁴³

⁴² G. Philips definì questa costituzione conciliare: "la pietra angolare di tutti i decreti pubblicati" (G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II*, Jaka Book, Milano 1989, p. 11 nota 43).

⁴³ Un rimando utile e interessante per cogliere la portata rivoluzionaria del Vaticano secondo è J. W. O'MALLEY, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 2013, in particolare la conclusione pp. 297-319.

Capitolo secondo
INIZIO E FONDAMENTO
COME GESÙ HA VOLUTO LA SUA COMUNITÀ

1. L'INIZIO

Unico fra tutti i profeti e i giusti sofferenti della storia, Gesù di Nazareth si è manifestato ai discepoli “risorto”. Non fu né un sogno, né un'allucinazione, né una proiezione idealistica. Fu “un fatto” in cui i discepoli si sono imbattuti. Da questo evento sono stati avvinti e ne sono diventati annunciatori.

La ragione è che questo annuncio portava in sé la speranza decisiva e definitiva per ogni uomo, ossia la speranza del compiersi, oltre la morte, del desiderio d'infinito ineliminabile dalla struttura intima del suo spirito. Non una teoria, ma un “fatto della storia” controllabile e comunicabile.

E' sulla base di questa esperienza che si è costituito il primo bocciolo della comunità cristiana. Gli apostoli e discepoli hanno iniziato a proclamare Gesù Risorto e, in forza di questo evento, hanno riconosciuto che l'opera di Gesù aveva la garanzia di Dio.

Questo annuncio è risuonato nella storia e ha dato origine al cristianesimo.

2. UNA VISIONE IDEALISTICA O REALISTICA DELLA CHIESA?

1. L'esperienza della comunità cristiana è arrivata sino a noi. Ci è arrivata come un torrente che scende dalla montagna. Insieme all'acqua fresca per dissetare e irrigare la storia degli uomini, ha portato con sé anche i detriti ed il fango che ha incontrato nel suo percorso. Questo fatto è scandaloso per molti credenti e non, soprattutto al giorno d'oggi, poiché si vorrebbe una chiesa cristallina e pura come è uscita dal Vangelo.

Molti rifiutano la Chiesa per gli scandali e le incoerenze dei credenti. Ma fermarsi alla semplice denuncia è atteggiamento sterile. Occorre piuttosto chiedersi se non sia possibile contribuire a dare alla Chiesa il volto splendente che Gesù ha tratteggiato per i suoi discepoli. E' un desiderio giusto e da perseguire, ma occorre anche essere avvertiti che qualunque perfezione porterà sempre con sé il segno della limitazione dell'uomo, come osservava un acuto apologo di un padre della Chiesa:

“Un giorno, un giovane venne da un eremita e gli disse: “Sono deluso dalla mia Chiesa e cerco una comunità perfetta”. Allora l'anziano lo condusse verso la sua vecchia cappella e gli disse: “Che cosa vedi su questi vecchi muri?”. – Muschio e erbacce, rispose il giovane sorpreso. – Vedi, continuò l'eremita, ciononostante Dio abita questo luogo. Così è della Chiesa. Non può essere né perfetta né pura, perché è fatta di uomini. Anche tu sei un uomo, e anche se scopriessi la comunità perfetta, essa non lo sarà più dall'istante in cui tu vi entrerai”¹.

2. Il problema della Chiesa, oggi e sempre, non è di risalire la corrente del fiume della storia per trovarne le radici, ma piuttosto di essere oggi testimoni che quelle radici generano ancora oggi “vita umana”, pienamente godibile e corrispondente all'esigenza della ragione. La pretesa della Chiesa infatti non è di annunciare se stessa, ma di essere il segno della Presenza salvifica di Cristo nel presente. Essa annuncia che il divino è a disposizione dell'uomo, e perciò all'uomo è offerta la salvezza nel presente.

¹ *Apologo dei Padri del deserto*, cit. in Prier n. 306 (Novembre 2008) p. 20.

J. H. Newmann ha spiegato nella sua *Grammatica dell'assenso*:

“Il cristianesimo è una realtà vivente che non invecchierà mai. Alcuni ne parlano come se fosse un fatto della storia, che pesa solo indirettamente sulla vita d'oggi. Esso ha certamente le sue radici nel passato; ma la sua forza è forza presente”.²

E Friedrich Von Hügel nel suo *L'elemento mistico della religione* (1908) insiste:

“Una Persona è venuta, visse e amò, agì e insegnò, morì ed è risorto. E questa Persona continua a vivere per sempre con la sua Potenza e il suo Spirito: in noi e in mezzo a noi, così indicibilmente ricca, così sublime e tuttavia così familiare, così divinamente vicina”.³

E H. De Lubac spiega che la Chiesa ha una energia di impatto sociale, non perché sia portatrice di idee sociali rivoluzionarie come tutti i movimenti riformatori, ma perché *introduce nella società una dimensione che la società umana non è capace di produrre da sé, e cioè la dimensione del divino e dell'eterno*. Solo la coscienza dell'eterno restituisce all'uomo la sua profondità. L'uomo solo sociale e solo storico alla maniera dei rivoluzionari come Marx generano infatti un uomo a due dimensioni, cioè un uomo “piatto” o ristretto al mondo. La Chiesa introduce una terza dimensione, la dimensione della trascendenza, la quale non solo non impoverisce l'uomo, ma lo arricchisce di spessore. Infatti, parlando continuamente all'uomo dell'al di là non lo aliena, ma lo restituisce alla verità della sua immagine di essere fatto per l'eterno e agli altri in un'autentica solidarietà:

“L'al di là è infinitamente più vicino dell'avvenire (proclamato dai movimenti rivoluzionari), infinitamente più vicino perfino di ciò che chiamiamo presente. E' quell'Eterno installato nel cuore di tutto lo sviluppo temporale che anima e orienta. E' il vero Presente senza il quale nemmeno il presente stesso non sarebbe che polvere inafferrabile. Se gli uomini d'oggi sono così tragicamente *assenti* gli uni agli altri, è prima di tutto perché sono assenti a se stessi, avendo disertato quell'Eterno che solo li radica nell'essere e permette di comunicare tra loro. Questa, dunque, è prima di tutto la funzione sociale della Chiesa”.⁴

Insomma, nella Chiesa e attraverso la Chiesa - questa è la fede dei credenti - passa il mistero di Dio che in Cristo ha voluto rivelarsi assumendo la carne (e quindi la fragilità umana). Questa commistione (Dio che si dà nella mediazione di una realtà umana) può suscitare perplessità e dubbio, ma prima di scartare l'ipotesi di poter ricevere l'immortalità dalla grazia divina che ha voluto “abitare tra noi” e quindi rendersi presente attraverso la nostra umanità di credenti, occorre essere per lo meno prudenti e misurarsi con questo annuncio: “Ecco Io sono *con voi* tutti i giorni fino alla fine del mondo” (Mt 28,20).

3. Aggiungiamo che molte volte vi è un atteggiamento scorretto nei confronti della Chiesa, poiché molti pretendono che la Chiesa sia secondo l'immagine che essi se ne sono fatta. Come nessuno si è scelto la propria madre, così nessuno si è scelto la Chiesa che ha ereditato dalla storia: ciascuno piuttosto, se vi aderisce, ha il compito di renderla nella sua stessa umanità la più bella possibile. Chi disdegnasse di fare i conti con la Chiesa, adducendo come scusa le sue pecche, deve essere onesto con se stesso e riconoscere che ciò che gli interessa della Chiesa non è ciò che essa propone e consegna agli uomini (cioè il Cristo), ma qualche altra attesa che egli ha in mente su di essa.

“Un cercatore d'oro non si fermerebbe mai davanti al fango del letto del fiume in cui spera di trovare pepite d'oro. Se cerca l'oro, è mosso dalla probabilità più o meno grande di trovarlo. Se desidera l'oro non si scandalizza di trovarlo nel fango: anzi, accetta di sporcarsi

² J. H. NEWMANN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca book, Milano 1980, pp. 297-298.

³ Citato in H. DE LUBAC, *Cattolismo. Gli aspetti sociali del dogma*, Jaca book, Milano, 1978, p. 392.

⁴ H. DE LUBAC, *Cattolismo. Gli aspetti sociali del dogma*, o.c. pp. 275-276.

le mani e faticare per estrarlo. Se non vuole sporcarsi le mani non è poi così interessato all'oro, è interessato piuttosto a tenersi le mani pulite".⁵

Ciò che sta a cuore alla Chiesa è l'oro del destino soprannaturale dell'uomo. Chi si ferma al fango che accompagna l'oro è perché non gli sta a cuore il problema che la Chiesa porta in evidenza, e cioè il destino soprannaturale dell'uomo. *Il valore divino veicolato conta di più dello strumento con cui si comunica.* La comunicazione di Dio non si troverà mai, a causa della legge dell'Incarnazione che Dio ha scelto, nello stato puro. Dall'altra parte, chi non affrontasse la questione della Chiesa, adducendo come ragione i suoi difetti e le sue manchevolezze, si impedirebbe di verificare l'eventuale presenza del divino, di cui essa si considera mediatrice, escludendosi dalla possibilità cui ogni uomo, sinceramente proteso alla propria realizzazione, si guarderebbe bene dal trascurare. Coloro che si tengono lontani dalla Chiesa adducendo come scusa l'ipocrisia e l'imperfezione delle persone religiose si scordano che se la Chiesa fosse perfetta non ci sarebbe posto per loro in essa. L'uomo intelligente non rifiuta il valore per l'eventuale imperfezione di lo porta.

4. La Chiesa dunque, come Cristo, è elemento di contraddizione: di fronte ad essa vengono allo scoperto "i pensieri segreti di molti cuori". Di fronte ad essa si capisce che cosa sta a cuore all'uomo: se è autentico o no, poiché essa si offre nella semioscurità dell'apertura di fede. Essa mentre rivela il divino sembra oscurarlo con l'umano. Ed in questo spazio di incertezza, dove si gioca la libertà, nasce come una *sospensione*, da cui si può uscire soltanto mediante una decisione per il sì o per il no; per il sì che diventa amore e devozione, o per il no che si tramuta in odio e ripulsa.

5. Nell'esaminare, in termini teologici, il tema della Chiesa la prima grande questione da affrontare è l'eventuale pregiudizio contro di essa. Di fronte ad esso occorre resistere, come di fronte ad ogni forma pregiudiziale. La posizione ermeneutica giusta invece è il rendersi conto che il ricercatore-teologo è coinvolto in quanto battezzato nella comunità ecclesiale. Egli appartiene alla Chiesa che esamina in quanto "figlio". La Chiesa è la sua famiglia. E' il luogo dove, nel battesimo, è stato generato a Cristo e educato all'incontro con lui. Vi è una sintonia che ha bisogno di essere rinvigorita risentendo parole di testimonianza che riportino alla memoria il Vangelo di Gesù e della prima comunità testimoniante, poiché dentro alla chiesa scorre la linfa divina dello Spirito Santo che lo nutre.

3. UNA COMUNITÀ TESTIMONIANTE

Ora per risentire questa comunità testimoniante occorre riascoltare la "confessione" del primo "racconto fondatore". A colui il cui cuore è aperto, non interessa altro che di incontrare testimoni degni di fede, dai quali possa sentire con gioia il racconto che gli rivela la sua origine autentica e il suo destino trasfigurato.

1. L'accesso al racconto fondatore passa per una comunità *attuale* di testimoni, che prestano fede a ciò che essa trasmette. La sua testimonianza non si perde nella memoria inenarrabile di un tempo che fu, ma di anello in anello risale ai testimoni *primi*, nel senso che sono stati i primi ad essere fondati da ciò che testimoniano e a farne il racconto.

"Il tempo viene ucciso dalla successione apostolica. Mediante essa la Chiesa può veramente dire: io stessa ho veduto Gesù il Cristo; io stessa l'ho udito predicare; io stessa mi trovo

⁵ L. GIUSSANI, *Perché la Chiesa*, II, Jaca book, Milano 1992, p. 26.

sotto la croce e presso la tomba della risurrezione. Quello che c'è nei Vangeli è il contenuto della mia stessa coscienza. Gesù vive ed opera fin dall'inizio in me. Gli Evangelii sono l'espressione dell'intelligenza che io ho di me stessa".⁶

2. Alla luce di queste prime osservazioni, la nostra riflessione sulla Chiesa vuole fissarsi prima di tutto *sul fondamento e sulla sua origine*, che formuliamo con questo interrogativo: che cosa ha pensato Gesù Cristo della comunità che ha riunito attorno a sé? E' vero che lungo i secoli la Chiesa si è espressa nei modi più svariati, ma alla fine qual è il criterio verso il quale la Chiesa deve rivolgersi per riformarsi continuamente?

4. SCISSIONE TRA VANGELO E CHIESA?

1. In un volumetto d'inizio Novecento, che raccoglie le lezioni universitarie a Berlino nel semestre 1899-1900, dal titolo *L'essenza del cristianesimo*,⁷ Adolf von Harnack – uno dei più importanti teologi protestanti dell'inizio del '900 che ha impersonato il liberalismo protestante in termini di "soggettivismo religioso" –, ritiene che la predicazione di Gesù vada intesa in termini di *spiritualità soggettiva*. In questo libretto Harnack conosce bene che Gesù agisce nel contesto del suo popolo, però egli ritiene che questo contesto sia semplice cortecchia. Se nella predicazione di Gesù si tira via la cortecchia giudaica, si arriva ad un nucleo molto semplice, che è "il vangelo nel vangelo". Vi si legge:

"Quando si meditano le parabole di Gesù è evidente che il regno di Dio viene in quanto s'instaura *in singoli uomini*, trova accesso nella loro anima ed essi lo accolgono. Il Regno di Dio è la signoria di Dio, certo, ma è la signoria del Dio santo nei singoli cuori, è Dio stesso con la sua forza che prende possesso delle anime. Qualunque parabola si prenda, lì si tratta del Regno di Dio: Dio stesso è il suo Regno. Lì si tratta di Dio e dell'anima, dell'anima e del suo Dio. Tutta la drammaticità nel senso esteriore, concreto, storico, è qui scomparsa, ed anche tutta la speranza in un futuro concreto si dissolve. ... *E' l'individuo a essere redento, non il popolo o lo Stato*".⁸

Ed ancora:

"Nelle idee: Dio come Padre, Provvidenza, figliolanza divina, valore infinito dell'anima umana, in queste idee è espresso l'intero vangelo". "Il singolo deve ascoltare il lieto annuncio della misericordia e della figliolanza e deve decidere se vuole porsi dalla parte di Dio e dell'eternità o dal lato del mondo e del tempo". "Il vangelo sta più in alto dei problemi dello sviluppo terreno, non si cura delle cose, ma dell'anima dell'uomo".⁹

Ecco un altro esempio di questa visione individualistica e soggettivistica nelle parole dello storico delle religioni, contemporaneo ad Harnack, Wilhelm Bousset:

"L'etica di Gesù è un'etica caratterizzata da un accentuato individualismo etico. Di fronte a queste realtà - Dio e il singolo - tutto il resto svanisce. Svaniscono tutta la storia umana e il lavoro comune svolto dal genere umano nella società e nella famiglia, nel matrimonio, nello stato, nella nazione. Gesù avanza le sue richieste morali come se i singoli fossero sganciati da tutte queste relazioni e forme morali - eccezion fatta per i semplici rapporti da persona a persona - direttamente e liberamente davanti a Dio, come lui e i suoi discepoli erano in effetti liberi, nella loro vita itinerante, da tali forme e da tali rapporti".¹⁰

C'è del vero in queste affermazioni, poiché in realtà l'energia di salvezza portata dall'annuncio del Regno va a toccare la libertà e l'interiorità della singola persona. Ma

⁶ K. ADAM, *Il Cristo della fede*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 56.

⁷ A. VON HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it. Queriniana, Brescia 1980.

⁸ A. VON HARNACK, *o. c.*, p. 110.

⁹ A. VON HARNACK, *o. c.*, pp. 109. 157. 140.

¹⁰ *cit.* in G. LOHFINK, *Gesù di Nazareth*, *o.c.* nota p. 63.

il fermarsi a quest'unica affermazione, escludendo che il Regno di Dio non coinvolga la comunità dei redenti, non corrisponde alla predicazione di Gesù. E' piuttosto l'individualismo aprioristico della teologia liberale a portare A. Von Harnack a considerare la Chiesa come un legame "estrinseco", sia pure fraterno, di molti singoli o un'alleanza solidale o una comunità spirituale o una *societas in cordibus*, che non può essere identificata con nessun gruppo socialmente determinato.¹¹ Questo modo di pensare si è accorpato all'orientamento generale dell'epoca moderna che nasce all'insegna del soggetto e della coscienza individuale. Di conseguenza, all'inizio del Novecento, si è affermata una vasta mentalità che riduceva l'insegnamento di Gesù alla sola sfera interiore che ha fatto scuola generando una ripulsa verso la Chiesa come realtà visibile e concreta, diventata slogan popolare nell'espressione: "Cristo, sì; la Chiesa, no!".

2. Pochi anni dopo, nel 1903, Alfred Loisy scrisse per contraddire la tesi di Harnack il libretto *L'évangile et l'église* (1903). Vi si trova una frase che divenne celebre: "*Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue*: Gesù annunciava il regno e ne è scaturita la Chiesa".¹² Questa espressione è diventata emblematica e spesso citata al di fuori del suo contesto per negare il rimando della fondazione della Chiesa a Cristo. In realtà Loisy voleva reagire all'impianto individualistico e spiritualistico del pensiero di Harnack, cercando a sua volta di definire l'essenza del cristianesimo. Egli diceva che l'essenza del cristianesimo non consisteva, come voleva lo storico tedesco, nell'annuncio della paternità divina di cui ogni cristiano, seguendo nella sua coscienza l'esempio di Gesù, poteva farne esperienza individuale e spirituale, ma l'essenza del messaggio di Gesù era la predicazione del Regno di Dio e della sua realizzazione imminente. Per questo Gesù non si era dato pensiero di dare origine a una Chiesa, ma la sua attività si era concentrata nell'annunciare il Regno di Dio. Dopo la sua morte, l'attesa del Regno non è arrivata e allora i discepoli si sono dati un'organizzazione, fondando una Chiesa con dogmi, riti, strutture.

Ma quella formula, considerata spesso quasi una sintesi del pensiero di Loisy, che negherebbe quindi l'istituzione della Chiesa da parte di Gesù, assume nella riflessione dell'autore un altro significato, è la prova dei continui adattamenti necessari a un'istituzione per continuare a vivere in contesti diversi. Loisy quindi, si direbbe, non intendeva contestare la derivazione della Chiesa da Gesù, ma piuttosto, come avverrà nei libri successivi (*Les évangiles synoptiques*, 1907-1909), negherà l'origine divina della Chiesa, poiché contestava la coscienza messianica di Cristo e la sua stessa divinità.

Per Loisy il vero tratto distintivo della Chiesa è il cambiamento, il continuo progresso, l'adattamento; non è infatti pensabile sostenere che la Chiesa, come si presenta oggi con la sua struttura gerarchica, i suoi dogmi e i suoi sacramenti sia stata istituita direttamente da Gesù Cristo. Ogni istituzione, e la Chiesa non può fare eccezione, continua se cambia, se si adatta alle nuove circostanze storiche in cui è chiamata a vivere. La vera continuità presuppone il cambiamento. Bisognava dunque parlare di sviluppo, di evoluzione, di continua riformulazione dei dogmi. Tutte categorie queste che studiosi come Newmann da tempo sostenevano, ma che entravano in rotta di collisione con la rigidità dottrinale della neo-scolastica d'inizio secolo XX, in cui dominava il concetto di dogma assimilato alla verità (una e imm modificabile), mentre in realtà il dogma è l'espressione e il rivestimento della verità rivelata.

¹¹ G. LOHFINK, *Gesù di Nazareth*, Queriniana, Brescia, 2014, BTC 170, pp. 69-72.

¹² A. LOISY, *L'Évangile et l'Église*, ed. Picard, Paris 1903, p. 111; *tr. it.* ed. Ubaldini, Roma, p. 141; N. SIFFE, *La proclamation du Royaume de Dieu comme marqueur de continuité entre Jésus et l'Église dans l'œuvre de Luc*, in RSR, 2011/3, pp. 349-369.

3. Di fatto in seguito alle discussioni scomposte e irrisolte del periodo modernista e del successivo sviluppo della società moderna, è penetrato *un pensiero individualista* (salvezza individuale) *ed estrinsecista* (altro è Cristo e altro è la Chiesa) *nel pensare la Chiesa. E di conseguenza la Chiesa è andata perdendo l'energia comunionale*, che le appartiene in proprio in quanto intrinsecamente legata al mistero cristologico della divino-umanità del Cristo.

4. Sotto altre forme, ma in questa stessa direzione, anche nel cattolicesimo nostrano molte volte, ancora oggi, è diffusa una concezione di Chiesa come “supermarket religioso”, il quale mette a disposizione il proprio reparto ben fornito di assistenza spirituale e caritativa accanto a molte altre offerte, dove ognuno può scegliere ciò che gli piace e di cui sente il bisogno. Le strutture pastorali di questo tipo non sono solo riflesso della società attuale basata sul mercato, ma anche l'esito di una cultura soggettivistica ben interpretata da A. Von Harnack. C'è da interrogarsi se, al di là delle parole e dei metodi pastorali, alla fin fine anche nel mondo cattolico non sia entrata una concezione di Chiesa come *struttura di salvezza individuale*, che opera soltanto nella coscienza individuale dei credenti.

5. In realtà, in forza dell'ispirazione profonda del Concilio Vaticano II, dire “chiesa”, in termini cristiani, *si intende esprimere il mistero di una comunità concreta, identificabile, storicamente determinata, attraverso cui fluisce il disegno di Dio di unificare gli uomini a Sé e tra di loro, quale espressione della sua vita trinitaria*, cioè strumento che comunica la salvezza,¹³ poiché “la chiesa universale – dice sinteticamente il Vaticano II - si presenta come popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo” (LG, 4).

In tale visione il Regno di Dio e la Chiesa sono in un *rappporto intrinseco* come ben esprime il Concilio Vaticano II, dicendo che *il popolo di Dio o, meglio, la Chiesa sono il “sacramento” del Regno di Dio in fase di realizzazione*. La realtà invisibile è il Regno di Dio: questo è assolutamente inimmaginabile ed abbraccia con la sua grazia tutta la storia umana e l'universo. Il “segno visibile” di questa realtà invisibile è il popolo di Dio o la Chiesa. Per questo il Vaticano II ha concepito la Chiesa come un sacramento fondamentale che precede tutti i singoli sacramenti (LG 1, 1.3.5). Per poter comprendere la Chiesa occorre dunque assimilare una *“coscienza comunionale”* quale matrice operante nella fede del cristiano.

6. Pensare la Chiesa, ossia fare ecclesiologia, non è semplice poiché l'oggetto di indagine si riferisce ad una realtà molteplice nelle forme di attuazione. Come per un mosaico in cui la varietà delle tessere che lo formano è grande. Si può porre attenzione su uno o sull'altro elemento che compongono la Chiesa, ad esempio: il momento delle sue origini oppure quello della sua destinazione ultima; la sua struttura essenziale e permanente oppure i suoi aspetti mutevoli e storici che hanno incarnato quella struttura; il suo polo invisibile o quello visibile; la sua dimensione divina o quella umana; il suo profilo cristologico oppure quello pneumatologico; il suo volto mariano oppure quello petrino-istituzionale. Non solo, ma nei vari determinati momenti storici può venire messo in evidenza un aspetto invece di un altro: per esempio talvolta si è stati più attenti ai sacramenti più che all'annuncio della Parola; oppure alla categoria della liberazione che a quella della comunione; o ancora alla chiesa universale più che alla chiesa locale. Tuttavia fare ecclesiologia vuol dire *fare sintesi fra queste varie prospettive in un equilibrio che le raccolga tutte attorno al centro che le genera, ossia Gesù Cristo*,

¹³ H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, Jaca book, Milano, 1978 rappresenta ancora oggi lo studio insuperato sull'aspetto visibile e sociale della Chiesa.

morto e risorto, vivente nella comunità dei credenti, che ne sono i testimoni sempre attuali grazie all'azione dello Spirito che li anima.

Alla luce di queste prime osservazioni, la nostra riflessione sulla Chiesa vuole fissarsi prima di tutto *sul fondamento e sulla sua origine*, che formuliamo con questo interrogativo: che cosa ha pensato Gesù Cristo della comunità che ha riunito attorno a sé? E' vero che lungo i secoli la Chiesa si è espressa nei modi più svariati, ma alla fine qual è il criterio verso il quale la Chiesa deve rivolgersi per riformarsi continuamente?

5. IN CHE SENSO POSSIAMO DIRE CHE GESÙ HA FONDATA LA CHIESA?

Il sistema dell'apologetica neoscolastica nel parlare della Chiesa era tutto centrato sul tentativo di dare una dimostrazione storica della *sua diretta fondazione* da parte di Gesù. Il giuramento antimodernista del 1910 lo dice chiaramente: "*La Chiesa fu istituita immediatamente e direttamente dallo stesso vero e storico Gesù Cristo*" (DS 3540). Ma la dimostrazione di una simile istituzione per "via immediata e diretta" fu, un poco alla volta, resa sempre più difficile da sostenere con la ricerca dell'esegesi storico-critica. Per poter rispondere alla domanda: "Gesù ha fondato la Chiesa?" occorre preventivamente porsi la domanda: "Che cosa intendiamo con l'espressione 'Chiesa' in questa domanda?" Non possiamo evidentemente rispondervi applicando retrospettivamente ed anacronisticamente l'idea di Chiesa qual è andata costituendosi in duemila anni. Si tratta perciò di ripercorrere i testi della testimonianza scritturistica attestata nel Nuovo Testamento nel suo collegamento con il retroterra ebraico in cui Gesù ha operato.

1. Dai testi neotestamentari risulta che l'intenzione della predicazione di Gesù fu quella della *restaurazione escatologica del popolo di Israele sotto la signoria di Dio* (o Regno di Dio). E' da questa intenzione fondamentale di riunificare il popolo di Dio che è sorto "*come gemmazione*" il primo bocciolo della Chiesa. Questa è l'impostazione equilibrata e ragionevolmente sostenuta in particolare da G. Lohfink, H. J. Verweyen, M. Kehl.¹⁴ In questa stessa prospettiva, la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE - nel documento *La coscienza che Gesù aveva di se stesso* (1985) in Ench.Vat. X, 681-723 -, che pur non essendo un documento magisteriale possiede tuttavia un forte valore orientativo per la teologia, parla di "*ecclesiologia implicita*" per indicare il rapporto tra Gesù e la Chiesa.¹⁵ E ne parla nei seguenti termini:

"Per realizzare la sua missione salvifica, Gesù ha voluto riunire gli uomini in vista del Regno e convocarli a sé. A tale fine Gesù *ha compiuto atti concreti la cui sola interpretazione possibile, se presi nel loro insieme, è la preparazione della Chiesa che verrà costituita definitivamente all'epoca degli avvenimenti della Pasqua e della Pentecoste*. È dunque necessario affermare che Gesù ha voluto fondare la Chiesa.

In base alla testimonianza apostolica, *la Chiesa è inseparabile da Cristo*. Secondo una formula ricorrente in San Paolo, le Chiese sono "*in Cristo*" (1 Ts 1, 1; 2, 14; 2 Ts 1, 1; Gal 1, 22), sono le "*Chiese di Cristo*" (Rm 16, 16). Essere cristiano significa che "*Cristo è in voi*" (Rm 8, 10; 2 Cor 13, 5), è "*vivere in Cristo Gesù*" (Rm 8, 2): "*Tutti voi siete uno in Gesù Cristo*" (Gal 3, 28). Quest'unità si esprime soprattutto mediante l'analogia dell'unità

¹⁴ AA. VV. *Trattato sulla Chiesa*, in W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*; cf S. PIÉ-PINOT, *Ecclesiologia*, Queriniana, Brescia, 2008, BTC 138, p. 111) e anche J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1976, I, p. 194-198.

¹⁵ Il primo ad usare la formula di "ecclesiologia implicita" fu W. TRILLING, "*Ecclesiologia implicita*". *Proposta sul tema "Gesù e la Chiesa"*, in *L'annuncio di Gesù. Orientamenti esegetici* (1978), Paideia, Brescia, 1986, pp. 73-97.

del corpo umano. Lo Spirito Santo costituisce l'unità di questo corpo: corpo di Cristo (1 Cor 12, 12. 27), o "in Cristo" (Rm 12, 5). Il Cristo celeste è il principio di vita e di crescita della Chiesa (Col 2, 19; Ef 4, 11-16), egli è "il capo del corpo" (Col 1, 18; 3, 15, ecc.), la "pienezza" (Ef 1, 22 s.) della Chiesa.

Ora quest'unità infrangibile di Cristo con la sua Chiesa si radica nell'atto supremo della sua vita terrena: il dono della sua vita sulla croce. Poiché l'ha amata, "ha dato se stesso per lei" (Ef 5, 25), poiché voleva farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa" (Ef 5, 27; cf Col 1, 22). La Chiesa, corpo di Cristo, trae la sua origine dal corpo consegnato sulla Croce, dal "sangue prezioso" (1 Pt 1, 19) di Cristo che è "il prezzo del nostro riscatto" (cf 1 Cor 6, 20). Per la predicazione apostolica la Chiesa è proprio lo scopo dell'opera salvifica compiuta da Cristo nella sua vita terrena.

Quando predica il Regno di Dio, Gesù non annuncia semplicemente l'imminente grande cambiamento escatologico, ma convoca innanzitutto gli uomini a entrare nel Regno. Il germe e l'inizio del Regno è "il piccolo gregge" (Lc 12, 32) di coloro che Gesù è venuto a convocare attorno a sé e di cui egli stesso è il pastore (Mt 14, 27 par.; Gv 10, 1-29; cf Mt 10, 16 par.), egli, che è venuto a radunare e liberare le sue pecore (Mt 15, 24; Lc 15, 4-7). Gesù parla di tale convocazione sotto l'immagine degli invitati al banchetto di nozze (Mc 2, 19 par.), della semina di Dio (Mt 13, 24; 15, 13), della rete del pescatore (Mt 13, 47; Mc 1, 17). I discepoli di Gesù formano la città in cima al monte visibile da lontano (Mt 5, 14), costituiscono la nuova famiglia di cui Dio stesso è il Padre e nella quale tutti sono fratelli (Mt 23, 9); costituiscono la vera famiglia di Gesù (Mc 3, 34 par.). Tutto ciò unitamente alle parabole di Gesù e alle immagini di cui si serve per parlare di quelli che è venuto a convocare comportano una "ecclesiologia implicita".

Non si tratta di affermare che *quest'intenzione di Gesù implichi una volontà espressa di fondare e di stabilire tutti gli aspetti istituzionali della Chiesa, quali sono andati sviluppandosi nel corso dei secoli. Invece è necessario affermare che Gesù ha voluto dotare la comunità, che egli è andato raccogliendo attorno a sé, di una struttura che rimarrà sino al pieno compimento del Regno.*

Occorre qui ricordare la scelta, in primo luogo, dei Dodici e di Pietro come loro capo (Mc 3, 14 ss.). Tale scelta, per di più intenzionale, mira alla definitiva fondazione escatologica del popolo di Dio che sarà aperto a tutti gli uomini (cf Mt 8, 11 s.). I Dodici (Mc 6, 7) e gli altri discepoli (Lc 10, 1 ss.) partecipano alla missione di Cristo, alla sua potestà, ma anche alla sua sorte (Mt 10, 25; Gv 15, 20). In loro Gesù stesso viene e in Lui è presente Colui che lo ha inviato (Mc 10, 40).

La Chiesa avrà anche la propria preghiera, quella che Gesù le ha dato (Lc 11, 2-4); essa riceve soprattutto il memoriale della Cena, centro della "Nuova Alleanza" (Lc 22, 20) e della nuova comunità riunita nella frazione del pane (Lc 22, 19). A coloro che ha convocato attorno a sé Gesù ha insegnato un "modo di agire" "nuovo, diverso da quello degli antichi (cf Mt 5, 21, ecc.), dei pagani (cf Mt 5, 47), dei grandi di questo mondo (Lc 22, 25 s.).

Gesù ha voluto fondare la Chiesa? Certo; ma questa Chiesa è il popolo di Dio che egli raduna innanzitutto a partire da Israele, attraverso il quale egli mira alla salvezza di tutti i popoli. Infatti, proprio "verso le pecore perdute della casa di Israele" (Mt 10, 6; 15, 24) Gesù sa di essere inviato innanzitutto e invia i suoi discepoli. Una dell'espressioni più commoventi della coscienza che Gesù aveva della propria dignità e della propria missione è questo lamento (il lamento del Dio d'Israele!): "Gerusalemme, Gerusalemme, ... quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli come una chiocchia la sua covata sotto le ali e voi non avete voluto!" (Lc 13, 34; cf 19, 41-44). Dio (Jahvè), infatti, nell'AT cerca senza tregua di riunire i figli d'Israele in un popolo, il suo popolo. Proprio quel "Voi non avete voluto" cambiò non già l'intenzione, ma il cammino che seguirà la convocazione di tutti gli uomini attorno a Gesù. Sarà d'ora in poi principalmente "il tempo dei pagani" (Lc 21, 24; cf Rm 11, 1-6) a segnare l'ekklesia di Cristo.

Cristo aveva coscienza della sua missione salvifica. Essa comportava la fondazione della sua *ekklesia*, vale a dire *la convocazione di tutti gli uomini nella "famiglia di Dio"*. La storia del cristianesimo si fonda in ultima istanza sull'intenzione e sulla volontà di Gesù di fondare la sua Chiesa".

Questa posizione della Commissione Teologica ha bisogno di essere maggiormente esplicitata e corroborata attraverso la testimonianza neotestamentaria.

6. GESÙ SI RIVOLGE AL POPOLO DI ISRAELE COME INIZIO DI SALVEZZA PER TUTTI¹⁶

1. Sulla scia di Giovanni Battista, del cui movimento pare che anche Gesù sia stato legato molto strettamente, anche la predicazione di Gesù si rivolge soprattutto al popolo di Israele. Ora Giovanni Battista, che chiamava alla conversione perché giudicava imminente il giudizio di Dio non si rivolgeva all'umanità o ai peccatori in generale, ma ai discendenti di Abramo. Lo si deduce per esempio da Lc 3,8 = Mc 3,9: "*Non cominciate a dire a voi stessi, abbiamo Abramo per padre! Perché io vi dico che Dio può far nascere figli ad Abramo anche da queste pietre*". Ma lo si evidenzia anche dal fatto che la predicazione del Battista *attinge alle immagini tipiche del popolo di Israele:*

a) il fatto che la sua predicazione si svolga *nel deserto* e il popolo deve recarvisi (Mc 1,4-5) richiama il nuovo inizio per Israele che - come dice Osea 2, 16 - deve avvenire nel deserto: "*Ecco l'attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore*". Per Israele il deserto è il luogo del primo amore e del fidanzamento con il Dio dell'Alleanza: lì dunque si compirà la conversione di Israele;

b) anche il detto minaccioso della scure ormai posta alle radici degli alberi (Mt 3,10 = Lc 3,9) rimanda all'immagine di Israele quale piantagione di Dio (Es 15, 17; Is 60, 21; 61, 3; Ger 32, 41).¹⁷

Dunque ciò che sta a cuore al Battista è il rinnovamento di Israele. Gesù si pone su questa stessa scia di predicazione, ma *trasforma l'impeto apocalittico del Battista in una prospettiva di annuncio misericordioso della salvezza* che sta per venire in favore dei peccatori e dei deboli (Lc 7, 18-23). Questo collegamento di Gesù con il Battista getta, dunque, un primo raggio di luce: *anche la predicazione di Gesù è rivolta al popolo di Israele, sia pure con una prospettiva diversa.*

2. Ma se entriamo più addentro a quello che la comunità primitiva ci ha conservato di Gesù vediamo che questo orizzonte si allarga e si approfondisce. Noi siamo *abituati a pensare al messaggio di Gesù unicamente in termini universalisti*, perché questo è stato

¹⁶ Per questa parte faccio riferimento a: GERHARD LOHFING, *Gesù come voleva la sua Chiesa?* Paoline, Cinisello B. 1987; BERNARDO GIANLUIGI BOSCHI, *Le origini della Chiesa, una rilettura prospettica*, Dehoniane (Coll. Studi Biblici, 48), Bologna 2005. Quest'ultimo volume è un saggio di teologia biblica sulle origini della Chiesa e del cristianesimo. Con il sottotitolo, "rilettura prospettica", l'autore intende affermare che i dati del Nuovo Testamento vanno interpretati attraverso un percorso a ritroso, che li collochi nel quadro della fede giudaica, con riferimento particolare al medio-giudaismo, all'interno del quale la fede nel Cristo è sorta e si è sviluppata, dando appunto origine alla Chiesa. Il rapporto di dipendenza e di successiva divaricazione tra il neonato cristianesimo e il suo ceppo ebraico chiama in causa la concezione del messianismo e dell'apocalittica, i due poli tematici del volume.

¹⁷ **Es 15, 13. 17:** "Guidasti con il tuo amore questo popolo che hai riscattato, lo conducesti con la tua potenza alla tua santa dimora. ... Tu lo fai entrare e lo pianti sul monte della tua eredità, luogo che per tua dimora, Signore, hai preparato, santuario che le tue mani, Signore, hanno fondato"; **Is 60, 21:** "Il tuo popolo sarà tutto di giusti, per sempre avranno in eredità la terra, *germogli delle piantagioni del Signore*, opera delle sue mani per mostrare la sua gloria"; **Is 61, 3:** "Essi si chiameranno querce di giustizia, *piantagione del Signore*, per manifestare la sua gloria.

lo sviluppo dell'esperienza della chiesa primitiva, la quale si è inserita nel mondo annunciando che il Vangelo è per tutti e va al di là di ogni confine di cultura, di razza e di popolo (cf 1 Cor 12, 13; Gal 3, 26-29; Col 3, 11). E questo modo di pensare è presente anche in Gesù, ma va inquadrato in modo corretto attorno a due poli, dialetticamente correlati tra loro e presenti nel modo di agire di Gesù.

a) Prima di tutto, va detto che *Gesù non esclude i pagani dalla salvezza; ma egli si rivolge in prima istanza al popolo di Israele*. Gesù entra spesso in territorio pagano, ma non per predicarvi il Regno di Dio. Gli incontri con i pagani di Gesù sono sporadici, non intenzionali. E quando questi incontri avvengono mostrano la precedenza verso il popolo di Israele. Di fronte alla donna siro-fenicia che prega Gesù di guarirle la figlioletta, questi usa una formula irritante per la nostra sensibilità universalistica ("Lascia che prima si sfamino i figli!": Mc 7, 27) e che può essere capita solo nella prospettiva che anima Gesù di rivolgersi prima di tutto ad Israele. Questa è la regola che assegna ai Dodici inviati ad annunciare il Regno: "Rivolgetevi alle pecore perdute della casa di Israele" (Mt 10, 6). Perciò Matteo attribuisce con ogni ragione a Gesù il principio che regge la sua predicazione: "Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele" (Mt 15, 24).

b) Simile preminenza però non esclude dal Regno e dalla salvezza i popoli pagani. Anzi, troviamo un detto profetico di Gesù che ingloba i pagani:

"Vi dico che *molti* verranno dall'oriente e dall'occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel Regno dei cieli, mentre i figli del Regno saranno cacciati fuori nelle tenebre" (Mt 8, 11=Lc 13, 28).

Di fronte all'irrigidimento del popolo di Dio a cui egli si rivolge, Gesù ne minaccia la falsa sicurezza dichiarando che l'appartenenza etnica ad Israele non è sufficiente per garantirsi la salvezza. Questa dichiarazione universalistica Gesù la deduce appoggiandosi al testo di Isaia che profetizza un pellegrinaggio dei pagani verso Gerusalemme che avverrà alla fine dei tempi quando Israele sarà diventato il vero popolo di Dio:

"Alla fine dei giorni, il monte del tempio del Signore sarà elevato sulla cima dei monti e sarà il più alto dei colli: ad esso vi affluiranno tutte le genti. Verranno *molti* popoli e diranno: Venite, saliamo al monte del Signore, al tempio del Dio di Giacobbe" (Is 2, 1-3).

In entrambi i brani si parla di *molti*. "Molti" è una formula semitica per significare un numero grande e incalcolabile: miriadi di miriadi! Un numero incalcolabile di pagani, dunque, viene ammesso al banchetto escatologico preparato per Israele, mentre l'Israele che rifiuta Gesù sarà espulso. Svariati sono nei vangeli gli accenni che contrappongono i pagani all'Israele incredulo: Mt 12, 41=Lc 11, 31; Mt 11, 21=Lc 10, 13.¹⁸

3. Dio dunque vuole la salvezza dei pagani, ma questa salvezza deve irradiare da Israele. L'elemento decisivo di questo brano, infatti, è che i pagani non diventano credenti in forza di un lavoro missionario; ad attrarli invece è *il fascino che, come luce,*

¹⁸ **Mt 12, 41s:** "Quelli di Ninive si alzeranno contro questa generazione e la condanneranno, perché essi alla predicazione di Giona si convertirono. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Giona!"⁴²Nel giorno del giudizio, la regina del Sud si alzerà contro questa generazione e la condannerà, perché ella venne dagli estremi confini della terra per ascoltare la sapienza di Salomone. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Salomone!"; **Mt 11, 21-24:** "Guai a te, Corazin! Guai a te, Betsàida! Perché, se a Tiro e a Sidone fossero avvenuti i prodigi che ci sono stati in mezzo a voi, già da tempo esse, vestite di sacco e cosparse di cenere, si sarebbero convertite. Ebbene, io vi dico: nel giorno del giudizio, Tiro e Sidone saranno trattate meno duramente di voi. E tu, Cafarnaò, sarai forse innalzata fino al cielo? Fino agli inferi precipiterai! Perché, se a Sòdoma fossero avvenuti i prodigi che ci sono stati in mezzo a te, oggi essa esisterebbe ancora! Ebbene, io vi dico: nel giorno del giudizio, la terra di Sòdoma sarà trattata meno duramente di te!"

sprigiona dal popolo di Dio. I testi profetici parlano della luce splendente che proviene da Gerusalemme: “Cammineranno i popoli alla tua luce, i re allo splendore del tuo sorgere” (Is 60, 2). “Casa di Giacobbe, vieni: camminiamo nella luce del Signore!” (Is 2, 5). Gesù dunque vuole la salvezza dei pagani, ma questa avviene *attraverso* Israele, cioè *chiamandoli a far parte del popolo di Dio*.

Di conseguenza non deve meravigliare che Gesù concentri la sua azione per ridare splendore alla fede di Israele che si era indurita, perché è *attraverso allo splendore di questa fede che si afferma il Regno di Dio*. Per questo Gesù si rallegra quando incontra la fede nei pagani: “Ascoltando [il centurione pagano], Gesù si meravigliò e disse a quelli che lo seguivano: In verità io vi dico, in Israele non ho trovato nessuno con una fede così grande!” (Mt 8,10; cf 15, 28)

4. Così esposto, il pensiero di Gesù esprime il metodo proprio di Dio contenuto nella Rivelazione: è il metodo del dilatarsi della Chiesa nel mondo a partire dal piccolo, dal poco e dal particolare. È *il metodo dell’Incarnazione e della storia*. Il punto più piccolo è il Figlio stesso di Dio che è generato nel seno della “Donna” (Gal 4, 4: “nato da Donna, nato sotto la Legge”). Poi questo piccolo punto si allarga fino alla maturità di Gesù che, predicando, chiama a sé il primo nucleo di discepoli. Ecco il metodo che Dio instaura nella storia: *Dio si serve di alcuni per arrivare a tutti*. Questo metodo di Dio prende sul serio il limite della storia umana e della libertà dell’uomo. Segue la lentezza del tempo e la maturazione della libertà umana. Se sceglie alcuni, non è per escludere gli altri. La scelta di alcuni non è esclusiva, ma inclusiva.

Perciò *l’elezione di Dio (e anche di Gesù) verso il popolo di Israele è sia particolare che universale. È particolare nel metodo* (tra i popoli della terra sceglie un popolo; dentro al popolo sceglie i discepoli; tra i discepoli sceglie i Dodici; tra i Dodici sceglie i tre testimoni prediletti, Pietro Giacomo e Giovanni; e fra i tre sceglie Giovanni, “il discepolo prediletto”) *ed è universale nell’esito* (l’elezione è a favore di tutti gli uomini). Questo metodo è descritto in modo chiaro da G. Lohfink e da lui chiamato “il principio-Abramo”:

“Come può Dio cambiare la società fin nelle sue radici senza privarla della libertà e senza costrizione? Ci può riuscire solo se comincia “su scala ridotta”, in un unico posto del mondo. Ci deve essere un luogo - visibile, controllabile, alla portata di tutti - in cui la liberazione e la guarigione cominciano, cioè un *luogo dove il mondo diventa quel che deve essere nel senso di Dio*. Da questo luogo il nuovo può poi diffondersi nel mondo. Ma appunto, non attraverso l’indottrinamento e attraverso la costrizione. *L’uomo deve avere la possibilità di osservare il nuovo e di verificarlo*. Se poi lo vuole, può lasciarsi coinvolgere nella storia della salvezza e nella storia della pace stabilita da Dio. Solo così viene salvaguardata la libertà del singolo e dei popoli. *Ciò che spinge verso il nuovo non può essere la costrizione, neppure la pressione morale, ma soltanto il fascino del mondo cambiato*. Dio deve perciò comunicare modestamente, con un piccolo popolo. A rigor di termini, non può neanche cominciare con un popolo. Deve cominciare con un singolo, perché solo il singolo è il punto in cui egli può contare sulla conversione in libertà. Esattamente di questo parlano i racconti dei patriarchi della Genesi. Le prime pagine della Bibbia avevano parlato della creazione del mondo e raccontato lo sviluppo della storia dell’umanità, della civiltà e della cultura segnate non solo dal progresso, ma anche dalla disobbedienza verso Dio e dalla crescente violenza degli uni contro gli altri. Poi, improvvisamente, non si guarda più all’umanità nel suo complesso. *Lo zoom si restringe su un solo uomo: Abramo. Dio comincia a cambiare il mondo con lui*. Ma questo singolo non resterà solo, deve diventare un grande popolo. ... *Ma il popolo di Dio non può mai diventare un semplice collettivo né una semplice massa, deve - per così dire - essere sempre “Abramo”, cioè un popolo nel quale il singolo è incessantemente chiamato da Dio a svolgere il compito di un’alleanza a favore di altri*: “La tua discendenza sarà come le

stelle del cielo” (Gn 15, 5). Il popolo che Dio si sceglie e crea non è chiuso in se stesso, *non è fine a se stesso*, non esiste per se stesso, ma è eletto tra la massa dei popoli per amore di questi popoli. Abramo è infatti allontanato dalla sua famiglia e dalla sua patria, affinché possa diventare una benedizione per molti altri. Tutto questo lo chiamiamo “principio-Abramo”. *Attraverso il popolo che con lui nasce, deve diventare tangibile e visibile che cosa Dio vuole nei confronti di tutto il mondo: non violenza, ma libertà, pace e concordia, affinché tutti possano vedere che nella storia possono effettivamente esistere giustizia e pace, e che queste non sono un’utopia, un “nessun luogo”*. Su questo popolo grava dunque il peso dell’elezione, un peso spaventoso. Se infatti questo popolo non assolve il suo compito, esso non può essere una benedizione per i popoli. Allora fallisce il senso della sua esistenza e, per i popoli diventa non solo uno zimbello, ma una disgrazia. A questo punto sorge una domanda: *questa costante antico-testamentaria scompare nel Nuovo Testamento? Qui non vale più? Ora ha ceduto il posto a un universalismo vago e non localizzabile? Chi afferma una cosa del genere deve anche dimostrarla. Deve dimostrare che per Gesù Israele non era più il segno della benedizione (o del giudizio) per tutti i popoli, ma che egli si è intimamente separato dal popolo di Israele ed ha predicato una salvezza assoluta, ossia sganciata da Israele, verso “l’uomo in generale” quale destinatario diretto del suo messaggio. Ma di tutto questo non esiste la minima traccia nel Nuovo Testamento. Anzi, la storia evangelica narrata dai Vangeli conferma questa “costante biblica fondamentale”: che Dio sceglie un popolo tra i popoli per arrivare a tutti. Di questo principio vi è la testimonianza chiara negli Atti degli Apostoli con l’aiuto di una citazione mista basata su Am 9, 11-12: “Dopo queste cose, io [il Signore] ritornerò e riedificherò la tenda di Davide che era caduta, ne riedificherò le rovine e la rialzerò, perché cerchino il Signore anche gli altri uomini e tutte le genti sulle quali è stato invocato il mio nome” (At 15, 16-18).*¹⁹

7. LA SCELTA DEI DODICI, PARADIGMA ORIGINARIO PER LA CHIESA

1. Questa costante biblica o metodo di Dio, qui sopra esposto, trova la più importante conferma nella scelta dei Dodici apostoli, numero simbolico eloquente che manifesta che a Gesù stava a cuore la restaurazione del popolo di Israele. I vangeli conoscono svariate forme di partecipazione alla causa di Gesù. Tra il gruppo ampio dei discepoli Gesù ne ha scelti Dodici e li ha inviati a due a due (Mc 6, 7). Essi erano chiamati a fare ciò che egli stesso faceva: annunciare il regno di Dio e scacciare i demoni, come segno della potenza di Dio che irrompe: “Gesù ne costituì Dodici che stessero con lui e avessero il potere di scacciare i demoni” (Mc 3, 14). Sceglie i Dodici con un gesto dimostrativo, destinato a imprimersi nella memoria dei primi.

2. Il fatto che Gesù abbia *scelto Dodici* discepoli come apostoli, cioè come suoi messaggeri, aveva per la comunità primitiva un significato così chiaro che non c’era bisogno che ce ne lasciasse la spiegazione. E di fatto non ce lo spiega, ma è evidente che il numero di Dodici non può che riferirsi al numero *dodici delle tribù di Israele, perché esse rappresentavano un numero nodale della speranza escatologica in Israele*. Infatti, nonostante che il sistema delle tribù fosse da tempo tramontato in Israele – all’epoca di Gesù vi erano soltanto due tribù e mezza: Giuda, Beniamino e la metà di Levi -,²⁰ *si sperava per il tempo escatologico la restaurazione globale del popolo nelle sue dodici tribù (cf Ez 37; 39, 23-29; 40-48).*²¹

¹⁹ G. LOHFINK, *Gesù di Nazareth*, Queriniana, Brescia, 2014, BTC 170, p. 58-61.

²⁰ J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1976, p. 267.

²¹ **Ez 37, 21-24**: “Ecco, io prenderò i figli d’Israele dalle nazioni fra le quali sono andati e li radunerò da ogni parte e li ricondurrò nella loro terra: farò di loro un solo popolo nella mia terra, sui monti d’Israele; un solo re regnerà su tutti loro e non saranno più due popoli, né saranno più divisi in due regni. Non si contamineranno più con i loro idoli, con i loro abomini e con tutte le loro iniquità; li libererò da tutte le ribellioni con cui hanno peccato, li purificherò e saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio. Il mio servo Davide regnerà su di loro e vi sarà un unico pastore per tutti;

I Dodici rappresentano dunque la comunità escatologica di salvezza. Su questo sfondo, nella scelta dei Dodici diventa chiara l'intenzione di Gesù di significare la *convocazione di Israele nella comunità escatologica di salvezza*. Egli li sceglie e li manda secondo il detto molto antico, riportato solo da Matteo: “*Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei samaritani; rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa di Israele*” (Mt 10, 5; cf il rimando veterotestamentario è Ez 34 che descrive il gregge di Israele sbandato e alla deriva²²). In questa scelta dei Dodici e il loro invio vi è la *realizzazione incoativa dell'Israele degli ultimi tempi*. Gesù manifesta dunque di voler riunire le pecore malate e perdute di Israele secondo quanto i profeti avevano promesso per la fine dei tempi.

3. E' verosimile che Gesù abbia scelto questi Dodici dalle parti e condizioni più diverse della nazione israelitica per evidenziare la chiamata di tutti gli israeliti: dall'esattore Matteo (Mt 10, 3) fino a Simone, lo zelota (Lc 6, 15). Una contrapposizione più radicale non poteva esserci: gli esattori erano collaboratori con i romani, mentre gli zeloti rifiutavano accanitamente il potere usurpatore dei romani. Eppure Gesù vuole riunificare Israele lacerato tra partiti e gruppi, rivolgendosi a esattori e zeloti, a poveri e ricchi, alla popolazione di Galilea e a quella aristocratica di Gerusalemme. Dunque i Dodici *rappresentano visivamente l'istanza di Gesù su tutto Israele*. Più ancora: essi sono il primo nucleo sperimentabile del risveglio e dell'unificazione del popolo delle dodici tribù di Israele alla fine dei tempi. Ad essi soltanto, i Dodici, Gesù con un gesto solenne e altamente simbolico, al culmine della sua vita, *porge il pane e il vino per evidenziare che la propria dedizione totale è rivolta a Israele, il popolo delle dodici tribù*. Ad essi ancora Gesù assegna la *funzione escatologica di giudicare il popolo*, cioè di dare la forma definitiva a questo popolo: o nell'amicizia con il Cristo o nella sua lontananza (Mt 25, 35 ss.). Nel giudizio finale essi testimonieranno contro Israele se questi non entra nella logica del cambiamento e della conversione all'evento del Regno portato da Gesù: “*In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'Uomo sarà seduto sul trono della sua gloria anche voi siederete su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele*” (Mt 19, 28=Lc 22, 30).

8. LE GUARIGIONI MIRACOLOSE, ANTICIPO DELLA COSTITUZIONE DI UNA COMUNITÀ DI SALVATI

Anche nelle guarigioni dei malati - da tutti gli esegeti oggi riconosciuta come una delle principali attività di Gesù²³ - si vede in filigrana l'intenzione di Gesù di realizzare la ricostituzione del popolo di Dio.

Prima di tutto, le azioni potenti di Gesù contro il demonio e la guarigione dei malati sono sicuramente segni della vicinanza del Regno: “*Se io scaccio i demoni con il dito (la potenza) di Dio, è dunque a voi giunto il Regno di Dio*” (Lc 11,20=Mat 12,28). Ma gli interventi miracolosi di Gesù non sono solo segnalazioni della venuta del Regno;

seguiranno le mie norme, osserveranno le mie leggi e le metteranno in pratica”.

²² Ez 34, 12-13; 23-24: “Ecco, io stesso cercherò le mie pecore e le passerò in rassegna. 12Come un pastore passa in rassegna il suo gregge quando si trova in mezzo alle sue pecore che erano state disperse, così io passerò in rassegna le mie pecore e le radunerò da tutti i luoghi dove erano disperse nei giorni nuvolosi e di caligine. 13Le farò uscire dai popoli e le radunerò da tutte le regioni. Le ricondurrò nella loro terra e le farò pascolare sui monti d'Israele, nelle valli e in tutti i luoghi abitati della regione. ... Susciterò per loro un pastore che le pascerà, il mio servo Davide. Egli le condurrà al pascolo, sarà il loro pastore. Io, il Signore, sarò il loro Dio”.

²³ J. P. MEYER, *Un ebreo marginale, ripensare il Gesù storico*, II, BTC 120, Queriniana, Brescia 2002, pp. 93-1249.

essi hanno anche relazione con l'instaurarsi del popolo di Dio, perché nel tempo escatologico della salvezza non potranno più esservi infermi.

Infatti nella scena madre del Vangelo, quando Gesù risponde ai discepoli del Battista: *“I ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono mondati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunciata la buona novella”* (Lc 7, 22 = Mt 11, 5) vi è il chiaro riferimento al retroterra profetico di Is 35, 5: *“Allora si apriranno gli occhi dei ciechi e si schiuderanno gli orecchi dei sordi; lo zoppo salterà come un cervo e griderà di gioia la lingua del muto”* (Is 35, 5). Ora, in Isaia questi eventi (ciechi che vedono, sordi che odono, muti che parlano, zoppi che saltano) sono una componente essenziale della ricostituzione di Israele alla fine dei tempi, poiché *“in quei giorni nessuno dirà più in Israele: sono malato”* (Is 33, 24); Dio salverà e guiderà il suo popolo (Is 57, 18), fascierà le sue ferite (Is 30,26): allora tutto il popolo vedrà ciò che la mano del Signore compirà in mezzo ad esso (Is 29, 23).

Nel popolo di Israele alla fine dei tempi nessuno deve essere escluso dalla salvezza: né gli emarginati, né i peccatori, né i malati. E pertanto, poiché questi eventi sono legati al manifestarsi del Regno di Dio, essi rivelano *l'intenzione di Gesù di operare secondo la logica profetica di raccogliere in unità Israele, guarendolo da tutte le sue infermità.*

9. LA MORTE DI GESÙ IN FAVORE DI “MOLTI”

1. Ciechi zoppi, lebbrosi, sordi e morti rappresentano la sofferenza e la miseria di Israele e del mondo. Gesù va contro questa sofferenza e miseria, poiché esse non corrispondono al disegno di Dio, al “come deve essere” la creazione. Tuttavia *la trasformazione del mondo non avviene in modo magico. Avviene attraverso la dedizione di Gesù alla volontà del Padre, in forza della quale egli vive tutta la sua esistenza in favore del popolo di Dio: per gli altri, per Israele, per il mondo.*

Questo “per” esprime l'amore salvifico del Cristo. La propria spoliazione in favore di altri è il gesto eloquente dell'amore. Senza di esso, il messaggio di Gesù sarebbe un guscio vuoto. Durante la sua vita *Gesù esiste mettendosi a disposizione a favore del popolo.* Ma che cosa succede se Israele si oppone e cerca persino di farlo morire? Gesù sente il rammarico per questo rifiuto, facendone oggetto del suo lamento: *“Gerusalemme, Gerusalemme, tu che uccidi i profeti e lapidi quelli che sono stati mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una chiocchia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto! Ecco la vostra casa è lasciata a voi deserta!”* (Mt 23,37 = Lc 13,34).

2. Di fronte a questo rifiuto di Israele Gesù si trova di fronte a una situazione completamente nuova: il Regno di Dio annunciato vicino, con la decisione dei capi di Israele di uccidere Gesù, sembra destinato al fallimento. Ma mentre il popolo di Dio si appresta a rinnegare la propria elezione, Gesù offre un'interpretazione della sua vicenda umana in termini di amore sacrificale, proprio nell'ora più santa dell'anno ebraico, la Pasqua. *Gesù interpreta la propria morte come la definitiva azione salvifica di Dio. Nella morte di Gesù si rivela l'ostinazione dell'amore di Dio di voler essere a favore del suo popolo, restando fedele alla scelta elettiva di questo popolo.* Alla colpa di Israele che si condensa nel rifiuto e nella morte di Gesù, Dio risponde non sottraendo la propria elezione al popolo, ma permettendogli di continuare a vivere in un legame ancora più radicale, con l'offerta stessa del Figlio alla morte a favore di “molti”.

3. Quando il rifiuto di Gesù da parte del suo popolo ha raggiunto dunque il suo apice, Gesù nell'ultima cena parla della *propria vita “in favore di molti”* (ὕπερ πολλῶν).

Questa formulazione si trova nella tradizione di Marco ed accompagna la benedizione della coppa: “Questo è il mio sangue, il sangue dell’alleanza, *versato per molti*” (Mc 14, 24). Con una redazione diversa, ma non molto dissimile, anche Paolo tramanda la benedizione sul calice: “Questo calice è *la nuova alleanza nel mio sangue*” (1 Cor 11, 25) e poco prima, nella benedizione sul pane, aveva esplicitato come Marco che quel pane spezzato era a favore dell’Israele rappresentato dai discepoli che aveva davanti a sé: “Questo è il mio corpo, che è *per voi*” (1 Cor 11, 24). In entrambi i testi domina il sangue sparso “per voi”, a vostro vantaggio e a vostro favore. E dietro a questo “voi” vi è “il popolo di Israele”.

Infatti, dietro alle due differenti redazioni stanno due testi scritturistici differenti nei quali al centro sta il legame di alleanza nel sangue con cui Dio si stringe al suo popolo. Per Marco il rimando è a Es 24, 8: “Mosè prese il sangue e *ne asperse il popolo*, dicendo: «Ecco *il sangue dell'alleanza* che il Signore ha concluso con voi!”; per Paolo il rimando è Ger 31, 31: “Ecco, verranno giorni, nei quali con la *casa d'Israele e con la casa di Giuda* concluderò un’*alleanza nuova*”.

Così in entrambi i testi di Marco e di Paolo è chiaro il riferimento alla *morte di Gesù in rappresentanza vicaria a favore del popolo* d’Israele sulla base della teologia del servo di Jahvé per realizzare la nuova alleanza: “Il giusto mio servo giustificherà molti e *si addosserà la loro iniquità*. Perciò gli darò in premio le moltitudini ... perché ha consegnato se stesso alla morte” (Is 53, 11).

4. A chi si riferisce questo “molti” e questa “alleanza nel sangue”? Prima di tutto si riferisce a Israele. L’uso linguistico del tempo (ne è testimonianza Eb 13, 12 che interpreta la morte di Gesù in favore di Israele²⁴) permette di riferire prima di tutto il termine “molti” a Israele stesso. Ed ugualmente si deve intendere rivolta a questo popolo la nuova alleanza. *Gesù dunque ha dato la sua vita in piena coscienza per quell’Israele che non aveva accolto il suo messaggio e che stava per eliminarlo da questo mondo*. Si vede qui la paradossalità del Dio della Rivelazione di saper trasformare un fatto di sangue contro il suo Figlio in una *prova di fedeltà nuova e definitiva* (in termini biblici: nuova alleanza) verso Israele.

Va aggiunto però che la formula “per molti”, nel suo tenore linguistico complessivo è una formula aperta. Anche se essa parla in primo luogo dell’Israele resosi colpevole, a cui viene data un’espiazione totalmente gratuita, essa non esclude i molti del mondo intero, di tutti i popoli, di cui parla Mt 8, 11: “*molti verranno dall’oriente e dall’occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli*”. Gesù, dunque, anche nell’ultima ora mostra chiaramente la sua sollecitudine verso il popolo di Israele con un’apertura universalistica.

10. IL RADUNO DELLA COMUNITÀ DEI SALVATI O IL PRIMO NUCLEO DELLA CHIESA

1. Quanto abbiamo detto finora dimostra quanto stessero a cuore a Gesù la convocazione e la ricostituzione del popolo di Dio. Se le parole di Gesù che ci sono state tramandate non hanno quasi mai come tema esplicito l’unificazione di Israele (però cf Mt 23, 37= Lc 13, 34)²⁵, la ragione è soltanto che per Gesù è ovvio che annunciare il Regno di Dio implica l’unificazione di Israele:

“Chi non riconosce l’intenzione di Gesù di raccogliere intorno a sé una comunità misconosce il pensiero messianico-escatologico di Israele, in cui la salvezza escatologica

²⁴ Eb 13, 12: “Gesù, per santificare *il popolo* con il proprio sangue, subì la passione fuori della porta della città”.

²⁵ Mt 23, 37: “Gerusalemme, Gerusalemme, tu che uccidi i profeti e lapidi quelli che sono stati mandati a te, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una chioccia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto!”;

*non può essere pensata senza riferimento al popolo. Perciò al Regno di Dio appartiene necessariamente la comunità*²⁶.

E' la constatazione generale del racconto evangelico che, dove Gesù passa, lascia dietro di sé dei seguaci che con le loro famiglie attendono il regno di Dio e accolgono lui e i suoi inviati. Essi si trovano dappertutto: in Galilea, più che altrove, ma anche in Giudea, ad esempio a Betania, e nella Decapoli (Mc 5, 19 s). Un gruppo più ristretto di discepoli accompagna Gesù nel suo continuo peregrinare. Sono uomini come Levi, figlio di Alfeo (Mc 2, 14), Giuseppe, detto Barsabba, e Mattia (At 1, 23) e anche donne (Lc 8, 1-3; Mc 15, 40 s), che possiamo credere vedove, dal momento che possono disporre della loro proprietà. Vi è poi il nucleo centrale costituito dai Dodici apostoli che Gesù chiama e invia in missione. Così, *a cerchi concentrici, inizia a formarsi in mezzo a questo mondo la comunità di coloro che appartengono al Regno di Dio.*

2. Ma Gesù volle veramente riunire una sua propria comunità? Qualcuno lo ha messo in dubbio. Il dubbio è stato avanzato da quegli esegeti che, in passato, basandosi sul fatto che Gesù attendesse una fine vicinissima, ritenevano che non avrebbe avuto tempo di pensare alla fondazione di una Chiesa.

Il dubbio sarebbe corroborato dallo strano fatto che solo in due passi dei vangeli ricorre la parola *ekklesia*. Entrambi i passi si trovano in Matteo, dove hanno pure sensi diversi: in Mt 16,18 si allude alla *chiesa universale*; in 18, 17 alla *comunità particolare*. Se si pensa al grande significato che ebbe per la chiesa primitiva la parola *ekklesia* in entrambi i significati, risulta logico concludere che questa parola riflette l'uso linguistico di quella Chiesa. In altre parole la scarsità dell'espressione *ekklesia* dovrebbe portare ad escludere che Gesù volesse radunare una Chiesa come poi si è costituita. Certo, sarebbe così se la parola *ekklesia* significasse una organizzazione qual è venuta a formarsi in seguito. In tal caso sarebbe anacronistico voler attribuire a Gesù di voler fondare una chiesa. Tuttavia, che cosa si deve intendere con questa parola *ekklesia*?

Nei testi di Qumran (4 QpPs 37, 23b-24a) Dio attribuisce al Maestro di Giustizia il compito di edificargli una comunità (il testo è dunque parallelo a Mt 16, 18). Ma nella maggior parte dei casi il termine *edâh* (nei LXX, dove si trova circa 220, viene tradotto con *synagoghè*, termine privilegiato per significare l'assemblea culturale di Israele) indica nella comunità essenica *l'unità dei membri del popolo dei salvati*, di coloro cioè che, essendo puri e spirituali, sono tolti dalla massa di perdizione del mondo. Sullo sfondo di questa analogia possiamo allora dare all'espressione *ekklesia* il senso di *popolo di Dio*.

3. Ora, è indubitabile che Gesù parli di un "nuovo popolo di Dio" che egli raduna. E lo fa con tante immagini: *il gregge* (Lc 12, 32; Mc 14, 27=Mt 26, 31; Gv 10, 1-29); *il gruppo degli invitati a nozze* (Ma 2, 19); *la piantagione di Dio* (Mt 13, 24); *la rete da pesca* (Mt 13, 47; Mc 1,17). Gli appartenenti al nuovo popolo di Dio sono come *la città posta sul monte* (Mt 5, 14), che devono fare luce (Lc 16, 8). Tra tutte le immagini quella più familiare a Gesù è che il nuovo popolo di Dio è l'escatologica *famiglia di Dio*, che si manifesta nel convito comune, quale anticipazione del banchetto salvifico del tempo escatologico (Mc 2, 15-17; 6, 34-42; 8, 1-10; 7, 27).²⁷ In altri testi Gesù allarga l'ambito della famiglia di Dio oltre la cerchia dei suoi discepoli, chiamando "fratelli" tutti i bisognosi (Mt 25, 40).

Sotto le più diverse figure Gesù continuamente parla del popolo di Dio che egli raduna. L'attesa della fine imminente non contraddice affatto che egli abbia voluto

²⁶ R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, EDB, Bologna, 1971.

²⁷ Mc 2, 15: "Mentre stava a tavola in casa di lui, anche molti pubblicani e peccatori erano a tavola con Gesù e i suoi discepoli; erano molti infatti quelli che lo seguivano".

radunare un popolo disperso. Al contrario. Se Gesù ritenne prossima la fine, proprio allora dovette sentire l'urgenza di raccogliere il popolo di Dio per il tempo della salvezza. Questo non può essere dimenticato o trascurato e si può, alla luce dei testi evangelici, si può con sicurezza affermare che *tutta l'opera di Gesù mira solo a raccogliere il popolo escatologico di Dio. E anche che il gruppo dei discepoli avesse coscienza di essere una comunità ben definita. Lo si deduce dal fatto che essi chiedono di avere una preghiera comune che li contraddistingua e li vincoli come suoi discepoli allo stesso modo dei discepoli di Giovanni il Battista.*²⁸

4. In conclusione si può asserire che, nella linea di tradizione dell'AT, quello che Gesù ha voluto compiere è stato di *realizzare l'attesa messianica di un nuovo popolo dell'alleanza*, per farne il segno della salvezza in mezzo ai popoli.

Va chiarito però che Gesù *non ha pensato al popolo di Dio che egli doveva riunificare come una comunità puramente spirituale. La sequela a Gesù non era una sequela invisibile. Il fenomeno dei discepoli che si radunano intorno a Gesù era un evento concreto e sperimentabile.* Che Gesù non abbia dato alla comunità riunita intorno a lui un'organizzazione istituzionale non ha nulla a che fare con una "comunità invisibile", perché questa comunità c'era già, ed era il popolo di Israele che già da tempo esisteva come segno della presenza di Dio e della sua alleanza, anche se lacerata e malata.

Ed è precisamente questa comunità di Israele che Gesù vuole raccogliere attorno a sé per rinnovarla in una nuova famiglia, un piccolo gregge della nuova alleanza, dove risplenda il regno di Dio per tutti. Gesù, senza perdere di vista l'insieme di Israele, lega la signoria di Dio alla comunità dei suoi discepoli come nuovo popolo di Dio secondo la linea escatologica dei profeti di "un piccolo resto di Israele" che avrebbe contagiato il mondo degli uomini: "*Non temere, piccolo gregge, poiché al Padre è piaciuto di darvi il suo Regno*" (Lc 12, 32).

11. LA CERCHIA DEI DISCEPOLI E IL SUO SIGNIFICATO PER IL REGNO DI DIO ²⁹

1. Come abbiamo visto (e negli studi neotestamentari si è andata sempre più imponendo questa idea) la tradizione sinottica ha mostrato che in Gesù vi era l'intenzione di restaurare e riunire il popolo di Israele. *Riunire, non fondare, poiché il popolo dell'alleanza era già costituito da più di mille anni.* Questa intenzione va presa seriamente nella sua *accezione escatologica.* Ciò significa che Gesù non ha iniziato un qualunque movimento di risveglio e di unificazione - come tanti ce ne furono negli anni

²⁸ Questa parte è un riassunto trascritto da J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo testamento*, Paideia, Brescia 1976, pp. 194-197.

²⁹ I pensieri qui espressi sono tratti da: G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità?* Paoline, Cinisello B. 1990, pp. 100-102.

precedenti e contemporanei alla predicazione di Gesù -,³⁰ ma ha inteso proclamare l'unità del popolo di Dio *per la fine dei tempi*.

Il contenuto centrale della predicazione di Gesù è infatti che, con la sua presenza pubblica, la storia ha trovato il suo punto centrale e definitivo ed il tempo è giunto a pienezza. Le promesse profetiche ora trovano compimento in Gesù: il Regno di Dio è a portata di mano, perché - dirà - "è giunto in mezzo a voi" (Mt 12, 28). In questa situazione escatologica Israele deve accogliere la salvezza che gli viene offerta e lasciarsi convocare per il Regno di Dio.

2. Quando la maggioranza di Israele si rifiuta di accogliere questo appello, Gesù si concentra con più intensità sui discepoli. Ma la cerchia dei discepoli non è semplicemente il "resto di Israele" o "una comunità a parte" - come per i movimenti religiosi dell'epoca (vedi: Qumran) - e, men che meno, un suo sostituto. *E' invece la "rappresentazione di tutto Israele", la raffigurazione di ciò a cui è chiamato ad essere il vero Israele*. Questo significa che Gesù non rinuncia all'Israele che lo rifiuta, ma rivendica a sé tutto il popolo che sul momento non può essere unificato nel suo insieme. Non solo, ma questa *concentrazione integrale su Israele non esclude l'universalismo della salvezza* sotto molti aspetti. *Gesù vuole una società riconciliata all'insegna della sovranità di Dio*. Per Gesù nel nuovo ordinamento del Regno, che diventerà realtà nel popolo di Dio alla fine dei tempi, non ci deve essere esclusione di nessuno: né dei ricchi (Lc 19, 1-10), né dei poveri (Lc 6, 20); né dei colti (Lc 14, 1-6) né degli ignoranti (Mt 11, 25 s); né dei peccatori (Mc 2, 17), né delle prostitute (Mc 21, 31); né dei samaritani (Lc 10, 25); né dei bambini che erano considerati come "cose" per quella società (Mc, 13-16); né delle donne né dei pagani. Sottolineiamo questi ultimi due elementi (inclusione delle donne e dei pagani nel discepolato), poiché furono i più scandalosi e rivoluzionari per la mentalità ebraica:

a) *l'inclusione della donna nel suo discepolato*. Lo testimonia Lc 8, 1-3: "C'erano con lui i Dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria, chiamata Maddalena, dalla quale erano usciti sette demòni; Giovanna, moglie di Cuza, amministratore di Erode; Susanna e molte altre, che li servivano con i loro beni". Che delle donne facessero parte del gruppo dei discepoli era semplicemente scandaloso per gente ebraica, per la quale lo studio della Thorà era interdetto alle donne.³¹ Al riguardo è decisiva l'informazione più antica di Mc 15, 40,³² il quale dice che le donne

³⁰ Gesù non fu il primo a tentare di raccogliere il popolo di Dio del tempo della salvezza; anzi ci fu tutta una serie di tentativi di questo genere. Non è esagerato affermare che tutta la vita religiosa del giudaismo dell'epoca era fondamentalmente determinata a tali sforzi. Essi si fondavano su certi detti dell'AT: cf 1 Re 19, 18 citato in Rom 11, 4; ma soprattutto Isaia, il "teologo del concetto del resto di Israele", il quale chiamerà suo figlio *Sear-Jashub*, cioè "un resto ritornerà": Is 7, 3; 10, 21; il resto sono i giusti, aggiunge Sofonia, "un popolo umile e povero" (Sof 3, 12). Secondo l'interpretazione di questi testi soltanto un piccolo resto sarebbe stato salvato. Molti credevano che il compito più urgente per Israele fosse di radunare questo resto già nel presente. Fra questi movimenti va annoverato il movimento farisaico (cf "fariseo" significa "separato"), il quale voleva incarnare la santa comunità sacerdotale di Dio e così realizzare l'idea di resto. Accanto ai farisei va ricordato il gruppo dei battezzatori, fra i quali si conoscono gli esseni. Farisei ed esseni radunano un piccolo gruppo chiuso di coloro che, a motivo della loro religiosità, dell'obbedienza alla legge, dei severi usi di purificazione, della loro ascesi, sono degni di appartenere al popolo di Dio (J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo testamento*, Paideia, Brescia 1976, pp. 198-201).

³¹ Lo studio della Thorà e la partecipazione alla scuola erano interdette alle donne. Nessuna di loro poteva aspirare ad essere "discepola" (*talmîd*) tanto che non esisteva nemmeno il termine *talmîdad* (discepola) (cf K.H. Rengstorf, *Mathêtria* in GLNT, 1970, VI, 1236-1237). Perciò rabbi Eliezer poteva sentenziare: "Chi insegna a sua figlia la Thorà è come se insegnasse cose per lei insulse"; "Meglio bruciare la Thorà che trasmetterla alle donne" (A. Oepke, *gyné*, in GLNT, 1966, IV, 708-710).

³² **Mc 15, 40-41**: "Vi erano anche alcune donne, che osservavano da lontano, tra le quali Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo il minore e di Ioses, e Salome, le quali, quando era in Galilea, lo seguivano (ἠκολούθουσαν) e lo servivano, e molte altre che erano salite con lui a Gerusalemme".

non solo servivano Gesù, ma ne erano “discepoli”. E lo fa utilizzando per loro il verbo ἀκολουθέω, che è il verbo tecnico per indicare il discepolato.

b) *la chiamata dei pagani*. L’idea di pellegrinaggio dei pagani nel detto di Mt 8, 1³³ dimostra che Gesù iscrive il ruolo di Israele nell’orizzonte universale della tradizione del trito-Isaia (Is 60, 1-22), e cioè che Israele non è eletto per se stesso, ma come *segno della salvezza universale* per tutti i popoli.

3. Perciò il Regno di Dio per Gesù trascende l’Israele attuale ed ha una configurazione universale; ma questo non vuol dire che la signoria di Dio si affermi al di là delle leggi della storia, tutto d’un colpo, senza una mediazione storica. Il regno di Dio non è dunque utopico (= una realtà futuribile, senza luogo, a-storica); è invece *legato a un popolo concreto*, al popolo di Dio. Questa infatti è la condizione che avvenga il Regno di Dio sulla terra: che la sua signoria investa uomini concreti e, attraverso di loro, possa dilatarsi nella vita associata mettendo in luce i caratteri distintivi di questo Regno. Nella misura in cui il popolo di Dio si lascerà plasmare dalla signoria di Dio, si trasformerà in tutte le dimensioni della sua esistenza e darà origine ad una società alternativa rispetto a quella fondata sui criteri del mondo (il potere, il denaro e il godimento). Questa società non sarà per nulla uno “stato teocratico”, ma una famiglia di fratelli e di sorelle uniti dalla solidarietà, la *familia Dei*.

Questo tipo di società Dio non intende imporla (la libertà è il bene supremo che Dio nella sua economia ha sempre voluto rispettare), poiché sarebbe in antitesi con la natura più intima della signoria d’amore di Dio. Egli però vuole mostrarne già il compimento in coloro che liberamente accettano di seguirlo. Se il suo popolo, quello dell’alleanza, non è in grado di farlo, egli lo realizzerà nella nuova famiglia dei discepoli che raccoglie intorno a sé. *La cerchia dei discepoli funziona dunque come segno per tutti*: come *sale* della terra (Mt 5, 13; Mc 9, 50), come *lievito* nella pasta (Mt 13, 23=Lc 13, 21), come *luce* del mondo (Mt 5, 14-16=Lc 11, 33).³⁴

12. L’AUTOCONSAPEVOLEZZA DELLA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA DI ESSERE IL VERO ISRAELE

Per convalidare il quadro che abbiamo delineato, e cioè che Gesù non solo ha inteso realizzare il regno di Dio nel popolo di Israele, ma lo ha anche fatto in termini embrionali nella cerchia dei discepoli, cerchiamo ora di vedere come la prima comunità dei credenti in Gesù, dopo gli eventi pasquali, si è auto-costituita in questo modo e ne ha assunto l’autoconsapevolezza.

1. Lo possiamo capire dal modo di agire dei discepoli subito dopo la morte-risurrezione di Gesù. Ora, in questo tempo, i discepoli pongono tre segni che caratterizzano la loro attività: **a)** il riunirsi a Gerusalemme predicando la conversione del popolo; **b)** l’invito a farsi battezzare nel nome di Gesù e **c)** il completamento del numero dei Dodici dopo la morte di Giuda.

a. Primo fatto. Il movimento cristiano non si costituisce in Galilea - benché sia il luogo di provenienza di vari apostoli, dove il movimento poteva contare sull’appoggio

³³ **Mt 8, 11**: “Ora io vi dico che molti verranno dall’oriente e dall’occidente e siederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori, nelle tenebre, dove sarà pianto e stridore di denti”.

³⁴ Il concetto di “sacramentalità della Chiesa” o “Chiesa come sacramento di salvezza” trova qui i suoi primi riferimenti.

di simpatizzanti sedentari e dove avvennero le manifestazioni di Gesù risorto - ma a Gerusalemme.³⁵ La ragione di questo comportamento singolare è l'attesa escatologica: i discepoli sono convinti di trovarsi nel cuore degli avvenimenti finali e perciò attendono la manifestazione definitiva del Regno di Dio là dove, secondo la fede giudaica, quegli avvenimenti devono accadere: a Gerusalemme. E proprio perché i discepoli si percepiscono all'interno degli eventi escatologici con l'attesa della parusia imminente del Figlio dell'Uomo sentono l'urgenza di chiamare a conversione il popolo di Israele. Ciò è descritto paradigmaticamente nei primi quattro discorsi degli Atti degli Apostoli messi sulla bocca di Pietro (2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-23), nei quali è indicato chiaramente che si rivolgono all'intero Israele: "*Uomini di Israele Sappia con certezza tutta la casa di Israele*" (At 2, 22.36). Benché questi discorsi siano opera redazionale dell'autore degli Atti, è indubitabile e sintomatico che dopo Pasqua la comunità cristiana si sia rivolta al popolo di Israele invitandolo alla conversione.

b. Secondo fatto. Come segno della conversione viene chiesto il "battesimo nel nome di Gesù". "*Che cosa dobbiamo fare, fratelli?*». *E Pietro disse loro: Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito Santo*" (At 2, 37-38). Di fronte all'urgenza della fine del tempo, il battesimo di Giovanni, basato sulla purificazione dai peccati, è insufficiente. Esso deve *tramutarsi in segno cristologico*: deve cioè segnalare il mutamento avvenuto con la morte di Cristo. Non basta più semplicemente annunciare, come faceva Gesù, il Regno di Dio, ora deve essere *proclamata la sua morte sacrificale* come condizione nella quale Israele deve immergersi per entrare in stato di conversione. La conversione richiesta ad Israele ora, con il battesimo nel nome di Gesù, deve consistere nel lasciarsi toccare e penetrare (= battesimo) da quell'amore infinito che il Cristo ha dimostrato nel dare la propria vita sacrificandola per il popolo di Dio sulla croce.

c. Terzo fatto. Dopo la morte di Giuda Iscariota, il gruppo dei Dodici viene reintegrato mediante l'elezione di Mattia (At 1, 15-16). L'integrazione è sintomatica per il riferimento alle dodici tribù di Israele: per l'avvento parusiaco il popolo dell'alleanza, nella sua valenza simbolica contenuta nel numero dodici, deve essere al completo.

2. Questi tre elementi dunque (stabilizzazione dei discepoli a Gerusalemme; nuovo orientamento cristologico del battesimo; reintegrazione del numero Dodici degli apostoli) dimostrano che la *convocazione escatologica di Israele*, che Gesù aveva iniziato, viene proseguita come gesto di fedeltà a Gesù dalla comunità dei discepoli dopo Pasqua. Tutto questo evidenzia che la *comunità primitiva non si considera un gruppo a parte che si differenzia da Israele*, ma intende continuare a stare nella linea disposta dall'insegnamento di Gesù. La rinnovata volontà di raccogliere Israele secondo la linea di Gesù presuppone che *la comunità dei discepoli si consideri il vero Israele*. Ciò è confermato da due autodesignazioni che possono essere fatte risalire alla comunità di Gerusalemme.

a. La comunità di Gerusalemme chiama se stessa *ekklesia tou Theou* (1 Cor 15, 9; Gal 1, 13). In greco *ekklesia* è l'assemblea pubblica, l'assemblea della *polis*, della città. I LXX utilizzano questo termine per tradurre *qahal*, l'assemblea del popolo dell'alleanza davanti a Jahvé nell'AT. Autodesignandosi con questo termine, la comunità cristiana delle origini deve essersi compresa *come il popolo eletto di Dio*, come il vero Israele.

³⁵ C. GIANOTTO, *Il movimento di Gesù tra la Pasqua e la missione di Paolo*, in AA.VV. a cura di R. PENNA, *Le origini del cristianesimo*, Carocci, Roma 2014, cap. VI, pp. 168 ss.

b. Strettamente collegato con *ekklesia* è il fatto che i cristiani si designano come “i santi” (*àghioi*). Anche questo è un termine che risale alla prima comunità di Gerusalemme (At 9, 13; Rm 15, 25). Ora, a partire da Dn 7,³⁶ questo termine *designa il popolo di Dio della fine dei tempi*.

3. Che la comunità primitiva abbia un'autocoscienza così precisa nel pensarsi come il vero Israele non sarebbe potuto avvenire se Gesù stesso non avesse comunicato ai discepoli il suo anelito missionario di raccogliere tutto Israele in unità sotto il Regno di Dio. E a controprova che la comunità cristiana primitiva si sentisse il nuovo Israele sta il fatto sorprendente che, *quando le prime comunità si aprono ai pagani incirconcisi, viene mantenuta la stessa idea che anch'essi appartengono al popolo di Dio*: non solo, dunque, le comunità di estrazione giudaica, in Palestina, ma anche le comunità nate dalla missione tra i pagani, che ben presto diventeranno la maggioranza, vengono considerate “il popolo di Dio”.

4. *E' stato Paolo a elaborare l'idea che anche i pagani appartengono al popolo di Dio attraverso la formula: “la discendenza da Abramo” non è assicurata dalla circoncisione, ma dalla fede*. Egli spiegherà che si diventa seme di Abramo, quindi parte del popolo di Dio, “credendo”. Tutti coloro che credono in Cristo sono i veri discendenti di Abramo (Rom 4; Gal 3). I privilegi di Israele valgono per tutti coloro che credono in Cristo, senza alcuna differenza tra cristiani di estrazione giudaica o pagana. Anche per i pagani, venuti alla fede, Abramo è loro padre (Rom 4, 12); essi diventano eredi (Gal 3, 29) e figli della promessa (Gal 4, 28), eletti (Rom 8, 33), chiamati (Rom 1, 6), amati (Rom 1, 7) e figli di Dio (Rom 8, 16; Gal 3, 26). E tutto ciò perché la vera circoncisione (Fil 3, 3) è quella che lo Spirito Santo opera nel cuore (Rom 2, 29).

Che sia così - ossia che la primitiva comunità cristiana si consideri come il vero Israele di Dio (*cf* Gc 1, 1 parla ai cristiani della diaspora come alle “dodici tribù disperse nel mondo”³⁷ - è reso evidente anche dal *fatto che in tutto il Nuovo Testamento ci si serve della Scrittura dell'Antico Testamento per comprovare gli eventi della storia cristiana*. Il servirsi della “prova scritturistica veterotestamentaria” testimonia la consapevolezza che *le comunità cristiane considerano come proprie le Scritture di Israele*; anzi rivendicano a sé il *possesso della vera comprensione della Scrittura* operata dallo Spirito. Dirà Paolo:

“Le loro [del popolo di Israele] menti furono indurite. Infatti fino ad oggi quel medesimo velo [il velo sul volto di Mosé] rimane non rimosso quando si legge l'Antico Testamento, perché è *in Cristo che esso viene eliminato*. Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando vi sarà la conversione al Signore, il velo sarà tolto” (2 Cor 3, 14-15).

³⁶ Dan 7, 17-18: “Le quattro grandi bestie rappresentano quattro re, che sorgeranno dalla terra; ma *i santi dell'Altissimo riceveranno il regno* e lo possederanno per sempre, in eterno”. Ib. 21-22: “Io intanto stavo guardando e quel corno muoveva guerra *ai santi* e li vinceva, finché venne il vegliardo e *fu resa giustizia ai santi* dell'Altissimo e *giunse il tempo in cui i santi dovevano possedere il regno*”. Ib. 25-27: “*I santi* gli saranno dati in mano per un tempo, tempi e metà di un tempo. Si terrà poi il giudizio e gli sarà tolto il potere, quindi verrà sterminato e distrutto completamente. Allora il regno, il potere e la grandezza dei regni che sono sotto il cielo saranno dati al *popolo dei santi* dell'Altissimo, il cui regno sarà eterno e tutti gli imperi lo serviranno e gli obbediranno”.

³⁷ Gc 1, 1: “Giacomo, servo di Dio e del Signore Gesù Cristo, alle dodici tribù che sono nella diaspora, salute”.

13. LE MANIFESTAZIONI DELLO SPIRITO CORROBORANO L'AUTOCOSCIENZA DELLA PRIMA COMUNITÀ DI ESSERE IN CONTINUITÀ CON L'OPERA DI GESÙ

Se la comunità primitiva si è autoconcepita come “il vero Israele”, non s'è trattato di una rivendicazione ideologica slegata dalla realtà. Dietro a questa autocomprensione c'è una storia di esperienze molto concrete.

1. Fra queste la prima fu l'esperienza vissuta con Gesù, dalla quale i discepoli avevano appreso che - come abbiamo visto - l'intento del suo annuncio era rivolto a radunare il nuovo Israele. La seconda esperienza, che confermava la prima, furono le sorprendenti manifestazioni dello Spirito di cui furono testimoni dopo gli eventi pasquali.

Secondo la Scrittura *l'avvento dello Spirito di Dio era un fenomeno della fine dei tempi*, quale forza di Dio con cui finalmente egli dava forma all'Israele escatologico (Is 32, 15; 44,3; Ez 11, 19; 36, 24 ss; 37, 14; Gl 3, 1 s).³⁸ Ora la comunità primitiva, in cui fiorirono esperienze straordinarie di guarigioni, visioni e inattese adesioni alla nuova “Via”, riconobbe in questo fervore la pienezza del tempo escatologico nel quale lo Spirito riuniva il vero popolo di Dio. Ed è in questo senso che Luca in At 2, 17-19 interpreta gli eventi di Pentecoste citando Gioele 3, sia pure con qualche lieve ritocco:

“Avverrà: negli ultimi giorni - dice Dio - che su tutti effonderò il mio Spirito; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni i vostri anziani faranno sogni. E anche sui miei servi e sulle mie serve in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi profeteranno. Farò prodigi lassù nel cielo e segni quaggiù sulla terra, sangue, fuoco e nuvole di fumo”.

2. La coscienza della Chiesa primitiva, grazie ai prodigi che avvenivano in essa, si sentiva dunque sempre più certificata di essere depositaria del Regno escatologico, poiché in essa la “potestà sui demoni e sulle malattie” (Lc 9, 1), che Gesù aveva dato agli apostoli, accadeva davvero. Non è solo Luca a raccontare che nella comunità dei primi tempi avvenivano prodigi, e soprattutto guarigioni. E se lo fa, non lo racconta solo come abbellimento della narrazione per creare un'aura romantica intorno alla prima Chiesa, ma per rendere visibile la continuazione dell'accadere del Regno di Dio nella storia del popolo d'Israele.

3. Anche l'autore della Lettera agli Ebrei, del tutto indipendente da Luca, osserva nell'esortare i lettori a non disattendere il Vangelo in forza del quale erano venuti alla fede:

“Come potremo noi scampare se avremo trascurato una salvezza così grande? Essa cominciò a essere annunciata dal Signore, e fu confermata a noi da coloro che l'avevano

³⁸ **Is 32, 15:** “Ma infine in noi sarà infuso *uno spirito dall'alto*; allora il deserto diventerà un giardino e il giardino sarà considerato una selva”; **Is 44, 3:** “Non temere, Giacobbe mio servo, ... poiché io *verserò il mio spirito sulla tua discendenza*, la mia benedizione sui tuoi posteri”; **Ez 11, 19:** “Darò loro un cuore nuovo, *uno spirito nuovo metterò dentro di loro*. Togliero dal loro petto il cuore di pietra, darò loro un cuore di carne ...: saranno il mio popolo e io sarò il loro Dio”; **Ez 36, 24s s:** “Vi prenderò dalle nazioni, vi radunerò da ogni terra e vi condurrò sul vostro suolo. Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi *uno spirito nuovo*, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme. Abiterete nella terra che io diedi ai vostri padri; voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio”; **Ez 37, 14:** “Riconoscerete che io sono il Signore, quando aprirò le vostre tombe e vi farò uscire dai vostri sepolcri, o popolo mio. *Farò entrare in voi il mio spirito e rivivrete ...*”; **Gl 3,1-2:** “Dopo questo, *io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie*; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche *sopra gli schiavi e sulle schiave in quei giorni effonderò il mio spirito*”.

ascoltata, mentre Dio ne dava testimonianza con segni e prodigi e miracoli d'ogni genere e doni dello Spirito Santo, distribuiti secondo la sua volontà” (Eb 2, 3-4).³⁹

Anche Paolo descrive come cosa normale i carismi straordinari di guarigione o di profezia che constatava nelle sue comunità:

“Alcuni Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi ci sono i miracoli, quindi il dono delle guarigioni, di assistere, di governare, di parlare varie lingue” (1 Cor 12, 28).

E nella Lettera ai Romani, con uno sguardo retrospettivo della sua attività apostolica in oriente, Paolo parla con grande naturalezza dei prodigi che hanno accompagnato la sua missione: “*Cristo ha operato per mezzo mio ... con la potenza di segni e di prodigi, con la potenza dello Spirito Santo*” (Rom 15, 18). Paolo dunque è convinto che la forza (*dynamis*) che sorregge la predicazione del Vangelo è potenza dello Spirito di Dio:

“La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio” (1 Cor 2, 4--5).

4. Insomma nella Chiesa primitiva vi è la constatazione di una potenza irresistibile del Vangelo che libera e salva; ed i miracoli delle conversioni e delle guarigioni che accompagnano questo annuncio sono segni concomitanti che segnalano la potenza dello Spirito Santo che opera nella comunità cristiana.

Questa constatazione permette alla comunità primitiva di saldare in unità la propria attività con l'opera di Gesù. *Gesù annunciava il Regno, scacciava i demoni, guariva i malati. Questi stessi segni la comunità primitiva li sperimentava al suo interno; e perciò poteva concludere che il Regno, proclamato da Gesù, si stava realizzando sotto i propri occhi.* Sotto l'azione dello Spirito vi era dunque un ampliamento del modo di operare di Gesù e la sua prosecuzione. L'ampliamento e la prosecuzione avvengono sotto due aspetti.

a) Nella Chiesa primitiva l'opera dello Spirito amplifica l'annuncio del Regno

Se Gesù parla della presenza del Regno di Dio, la chiesa primitiva è sotto l'effusione dello Spirito. *Nella chiesa primitiva infatti non si parla più del Regno di Dio, ma dell'esperienza dello Spirito.* Lo Spirito di Dio, promesso per gli ultimi tempi, è all'opera. Il linguaggio subisce una mutazione sotto l'influsso delle esperienze pasquali, ma la traiettoria fondamentale del messaggio di Gesù prosegue: il futuro escatologico è già iniziato. Miracoli e segni lo segnalano. *Per questo i prodigi e i miracoli appartengono all'essenza della prima comunità, così come erano essenziali per la predicazione di Gesù.* La loro funzione è quella di *segnalare l'azione escatologica di Dio*: e infatti là dove la potenza del Cristo risorto si rende presente nell'azione del suo Spirito, là malattia e spirito del male si dileguano. In altre parole *i testi del Nuovo testamento segnalano che nella Chiesa primitiva si va realizzando quel Regno annunciato da Gesù ed ora è all'opera con la potenza dello Spirito Santo*; e questa abbondante azione dello Spirito viene interpretata come l'effusione escatologica dell'opera di Dio che realizza il vero Israele.

³⁹ Mc 16, 20: “Questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno demòni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno; imporranno le mani ai malati e questi guariranno”

b) Nel nuovo popolo di Dio svaniscono le barriere etniche e sociali

La nuova comunità nata sotto la potente azione dello Spirito del Risorto, illuminata dalle parole di Gioele, si riconosce come il nuovo popolo di Dio, nel quale sono abolite le barriere etniche e sociali, gli interessi di gruppo, le differenze di classe e il dominio delle une sulle altre. Quando Paolo dice a Tito, riferendosi a Gesù: “Egli ha dato se stesso per noi... *per formarsi un popolo puro che gli appartenga*” (Tt 2,14) riflette la coscienza a cui gli Israeliti erano stati educati di essere stati scelti come il “popolo di Dio”, come dice Es 19, 5-6: “...*voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli*” o ancora Lv 26, 11-12: “Camminerò in mezzo a voi e *voi sarete il mio popolo*” o ancora Ez 37, 27: “Io sarò il loro Dio e loro *saranno il mio popolo*”.

Soltanto che l'unità di popolo tra gli israeliti nella loro storia si era degenerata e ridotta a “unità di razza” e di etnia. Gesù denuncia questa trasformazione nella chiusura del giudaismo del suo tempo. Vi si contrappone e ne patisce il contraccolpo con la morte. Ma con la sua morte è spezzata questa chiusura.

L'azione dello Spirito ha guidato la prima Chiesa a mantenere *la consapevolezza di “essere il popolo di Dio” sottraendole però l'idea di etnia o di razza*. Quel gruppetto di discepoli che si riunivano sotto il portico di Salomone (At 3, 11; 5, 12) avevano la *certezza di rappresentare il compimento del fenomeno del popolo ebraico, di prolungarne la realtà avverandola in modo definitivo*, di realizzare cioè il vero popolo di Jahvé. Soltanto che questo *nuovo popolo non era più tenuto insieme dal legame di sangue, ma dalla voce dello Spirito di Cristo risorto che continuava a risuonare tra loro*.

5. Insomma questo gruppo nascente di persone si poneva come chi, godendo della presenza viva di Cristo Risorto, ne proseguiva la realtà attraverso i vincoli della fede in Cristo che li teneva insieme: avevano la coscienza di prolungare la verità di quel “Dio con noi” che era il *leitmotiv* della storia di alleanza di Israele, che si era realizzato in Gesù crocifisso e ora, risorto. Lui li teneva insieme costituendo il vero e definitivo popolo di Dio nel mondo, che si realizzava persino tra i pagani. Quando Paolo si reca per la prima volta a Corinto, grande città portuale, provincia romana, nota per i suoi commerci e per la dissoluzione della vita sociale, Dio lo rincuora in una visione notturna: “Non avere paura, ma continua a parlare e non tacere, perché io sono con te, nessuno cercherà di farti del male, perché *io ho un popolo numeroso in questa città*” (At 18, 9-10). Probabilmente si trattava di qualche decina di persone, ma non è il numero che importava, ma la coscienza che viveva in quei pochi di essere il popolo escatologico di Dio.

6. Questa coscienza della Chiesa primitiva di essere il popolo escatologico di Dio, liberato dalle strettoie dei vincoli di sangue e di razza, inglobante alla pari sia pagani sia israeliti, doveva risuonare *come sconvolgimento mentale tra gli ebrei*. Non a caso Paolo si scontrerà con Pietro rimproverandolo a viso aperto per i suoi tentennamenti nell'accogliere i pagani nella Chiesa (*cf* Dissidio di Antiochia: Gal 2, 11-16). Ma non avrà paura di sostenere che:

“Tutti voi infatti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è Giudeo né Greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. Se appartenete a Cristo, allora *siete discendenza di Abramo*, eredi secondo la promessa” (Gal 3, 26-29).

7. Chiudiamo questo capitolo con le osservazioni di H. De Lubac: “Fin dalla prima generazione cristiana, i discepoli di Gesù, per quanto fossero esultanti per la “novità cristiana”, erano anche consapevoli che la salvezza loro annunciata non era il frutto di

una qualche “repentina improvvisazione” [una creazione *ex novo*], come ben presto avrebbero sostenuto alcuni eretici [come Marcione]. Ne fa fede lo stesso vocabolo “ecclesia” con il quale viene designato il loro raggruppamento ... E’ il vocabolo specifico che fu usato nella Bibbia dei LXX per designare l’assemblea (*qahal* in ebraico, *qehilla* in aramaico) degli israeliti riuniti attorno a Mosé nei tempi dell’esodo. ... Servendosi di questa parola si volle senza dubbio indicare la continuità con essa. Entrare nella chiesa voleva dire dunque essere introdotti in questa assemblea venerabile, essere aggregati alla *dignità israelitica*: “Voi che un tempo eravate *non-popolo*, ora siete il popolo di Dio; un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia” (1 Pt 2, 10).

Radunato da ogni parte, scelto tra le nazioni infedeli per adorare e servire l’Altissimo, il popolo cristiano, popolo della nuova alleanza, sostituisce l’antico Israele come popolo di Dio. O meglio come il ramo selvatico innestato sull’ulivo buono fa tutt’uno con esso, così il nuovo popolo d’Israele è ormai una sola cosa con quella parte dell’antico Israele che ha riconosciuto il Messia. Esso è la “vera razza israelita” ... lo sviluppo di quel piccolo resto, “del più piccolo di tutti i popoli” che Jahvé aveva promesso di riunire dopo la dispersione e che ora si concentra tutto quanto in Gesù. La chiesa, che è il luogo del suo radunarsi, è sempre “l’Israele di Dio”.⁴⁰

Abbiamo così *descritto la saldatura tra la predicazione di Gesù e la sua continuazione nella Chiesa nel tempo post-pasquale*. La prima comunità cristiana si vive come la continuazione dell’evento di Gesù: Lui è l’evento che la fonda e da cui trae la sua origine e il suo senso.

⁴⁰ H. DE LUBAC, *Méditation sur l’église*, 1954 pp. 48-49; trad. it. *Meditazioni sulla Chiesa*, Milano, Jaca book, 1987, p. 33.

Capitolo terzo

DAL SORGERE DELLA COSCIENZA DI “ESSERE CHIESA DI DIO” AL SUSSEGUIRSI DI VARIE VISIONI DI CHIESA NELLA STORIA

Abbiamo descritto quello che Gesù ha iniziato con la sua missione di annunciare il Regno di Dio. L’ha compiuta sulla linea di continuità dell’antico Israele con l’intento di restaurare il popolo di Dio, dandole però una svolta. Ha immesso cioè in questo popolo la dimensione escatologica e definitiva: il Regno è giunto con la sua presenza e, con essa, egli manifesta la fedeltà di Dio al suo popolo, restaurandone l’antica alleanza e allargandola a tutte le creature. Gesù annuncia il Regno mostrando la tenerezza di Dio verso gli esclusi e i poveri. Egli stesso si lascia escludere e muore in croce, fuori le mura e abbandonato, per “attirare tutti a sé”. Predicando il Regno di Dio raduna attorno a sé un piccolo gruppo di discepoli che invia ad annunciare la venuta del Regno. A questo gruppo si manifesta risorto e scioglie tutte le loro paure. I discepoli allora possono riprendere in mano l’avventura umana vissuta con Gesù e, sotto l’azione dello Spirito Santo, possono comprendere quanto era loro accaduto in una ripresa memoriale, che diventa il criterio che dà forma alla loro vita di credenti vissuta in unità. Tutto questo, vissuto nella fluidità della vita, segna il nascere della Chiesa.

Tra Gesù e la Chiesa vi è dunque *un continuum*, che non va ricercato e interpretato in termini giuridico-istituzionali, ma *nei termini fluidi* di una realtà storica che si evolve *da un implicito ad un esplicito*. Questo dinamismo storico ed esperienziale di fede nell’elezione di Dio e nella carità reciproca, possiamo coglierlo nel primo scritto neotestamentario della Lettera ai Tessalonicesi:

¹ Paolo, Silvano e Timòteo alla Chiesa (*ekklesia*) dei Tessalonicesi che è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo: grazia a voi e pace! ² Ringraziamo sempre Dio per tutti voi, ricordandovi nelle nostre preghiere, continuamente ³ memori davanti a Dio e Padre nostro del vostro impegno nella fede, della vostra operosità nella carità e della vostra costante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo. ⁴ Noi ben sappiamo, fratelli *amati da Dio, che siete stati eletti da lui*. ⁵ Il nostro vangelo, infatti, non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e *con Spirito Santo* e con profonda convinzione, come ben sapete che siamo stati in mezzo a voi per il vostro bene (1 Tess 1, 1-5).

L’apostolo e i suoi collaboratori salutano l’*ekklesia*, che nella visione dell’apostolo si configura non come un’organizzazione sociale, fosse anche culturale o ministeriale, ma innanzitutto come *frutto di una elezione*, ovvero di una scelta e di una costituzione “in grazia”: è dall’amore di Dio che proviene la partecipazione all’*ekklesia*. Ecco sin dai suoi primordi la chiesa si autocomprende, prima di tutto, **a)** come *creatura di Dio*, sua opera concreta (“*fratelli amati da Dio ... eletti da lui*). Ma nello stesso tempo si vede in questa descrizione **b)** *l’intreccio dei legami* che la fede istituisce tra i “fratelli”: legami che sono il riflesso della “*communio Trinitatis*” che essi respirano nel loro essere “insieme” in forza della preghiera, della fede, della speranza e della carità (*preghiere ... nella fede, ... operosità nella carità ... costante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo*”).

Questa schematica ed essenziale comprensione della Chiesa delle origini costituisce una sorta di “matrice” storica e teologica in cui comprendere articolazioni successive: una sorta di nucleo, fissato nella freschezza di uno schizzo dal vivo, in cui riecheggia un’esperienza autentica e un fascino attuale.

Ciò che viene impresso nell'esperienza normativa della prima comunità credente sul mistero della Chiesa è dunque innanzitutto vita, dinamismo, presenza entusiasmante e motivante del Crocifisso Risorto e del suo Spirito.

1. IL NUCLEO ORIGINALE ED ORIGINANTE DELLA CHIESA

Per comprendere questo dinamismo sorgivo della coscienza di “essere chiesa” ci poniamo una domanda: qual è lo spartiacque tra l'esistenza e la non esistenza della Chiesa? Qual è il momento “sorgivo” del suo primo apparire sulla scena del mondo e in quel momento quali sono le componenti che si mostrano nel complesso ecclesiale? Il capitolo secondo degli Atti ci descrive con abbondanza di particolari ciò che accadde nel giorno di Pentecoste e come si sia costituita a Gerusalemme la prima comunità cristiana.

Al centro del discorso esplicativo di Pietro sta l'annuncio di un evento che è il principio di tutto ciò che accadde successivamente, e cioè l'annuncio che Gesù che è stato crocifisso ed ora è stato risuscitato da Dio e costituito per il popolo suo Messia e Signore. Qui si delinea la figura della Chiesa, la quale, prima di ogni elaborazione teorica, è semplicemente “un fatto”, visibile a livello di cronaca e della storia come *il ritrovarsi uniti fra loro di coloro che nel giorno di Pentecoste accolsero con fede l'annuncio degli apostoli che Gesù è risuscitato*.

Questo fatto però, osservabile nel suo involucro esterno da tutti e visibile a tutti, ha un suo nucleo interiore che appare solo *nell'autocoscienza dei suoi protagonisti di essere stati pervasi dall'irruzione dell'amore personale di Dio, lo Spirito Santo*, che crea in loro una comune convinzione di fede e li fonde in unità. Il nuovo raggruppamento sociale infatti che sta nascendo viene all'esistenza solo nella consapevolezza che i suoi membri hanno di “essere la Chiesa”, cioè una convocazione *divina* che si compie grazie ad un annuncio impossibile a dirsi e impossibile ad accogliersi senza il fuoco, il vento, il terremoto, senza il miracolo di capirsi in lingue diverse, cioè senza l'intervento forte e prodigioso di Dio (*cf* Cor 1, 12, 3: “nessuno può dire: “Gesù è Signore!, se non sotto l'azione dello Spirito Santo”).

Se questo evento dello Spirito non fosse accaduto la Chiesa non ci sarebbe stata. Non solo, ma se oggi questo modello non si riproducesse continuamente lungo la storia, la Chiesa non esisterebbe. E ogni volta in cui la Chiesa si mortifica in formule socio-politiche, svuotandosi di questo nucleo, decade; e per rinnovarsi deve riplasmarsi su questo paradigma.

Insomma *questo è il modello del continuo formarsi e riformarsi dell'evento della Chiesa*. Oggi come allora dove accade che qualcuno, da credente in Cristo, comunica ad altri la sua fede nella risurrezione di Gesù e quest'altro l'accoglie, condividendone la fede in Gesù suo Signore, a cui si affida intrecciandosi in una relazione di fraternità con altri fratelli: qui, fra i protagonisti di questo fenomeno comunicativo, accade la Chiesa.

L'allargarsi di una simile rete relazionale ci si disegna davanti come una autentica figura di Chiesa, anche se fino a che questo evento non produca tutti i suoi effetti (di carità, di speranza comune, di condivisione nella preghiera e nei sacramenti, di legame reciproco nell'unità e nella gerarchia ...) ne avremo solo un abbozzo. E tuttavia nessuno può negare che, se si danno anche solo due o tre persone legate fra di loro dalla comune partecipazione alla fede in Gesù crocifisso morto-risorto e Signore (*cf* Mt 18, 20), si ha l'abbozzo della Chiesa

del Signore, pur in assenza di tutti gli altri elementi che compongono la manifestazione completa della Chiesa. In tal caso siamo in presenza di un evento ecclesiale embrionale e ad una gemmazione autentica della Chiesa.

Mentre al contrario, se per ipotesi paradossale ci trovassimo davanti, sul piano empirico, a tutto l'apparato attraverso il quale normalmente la Chiesa realizza e manifesta la sua consistenza, *senza però questo semplice evento di alcune persone che si relazionano nella comunicazione della fede e così vivono in comunione tra loro, dovremmo dire che abbiamo davanti a noi "un apparato" di Chiesa, ma non la sua sostanza.* Dunque la prima e più semplice, ma fondamentale *forma ecclesiae*, è una figura elementare di aggregazione ecclesiale attorno alla fede nel Crocifisso Risorto, grazie all'azione unificante dello Spirito Santo.

2. GLI ORIENTAMENTI ECCLESIOLOGICI DEL NUOVO TESTAMENTO¹

Questo nucleo originario incandescente di Chiesa si svilupperà lentamente nella storia, ma esso dovrà sempre essere visto come "matrice" su cui le comunità di ogni epoca dovranno verificare la verità della loro identità.

La Chiesa dunque è prima di tutto un'esperienza vissuta dalle prime generazioni cristiane ancor prima che ne possedessero una coscienza riflessa e ragionata. Ad un certo momento la riflessione sull'esperienza ecclesiale comincia; e si trova già raccontata nei testi del Nuovo Testamento, dove per forza di cose rimane incipiente, frammentaria e occasionale.

Il nostro percorso ci porta ora ad analizzare i vari modi secondo cui si è sviluppato il percorso di auto-comprensione avvenuto nella chiesa delle origini. E per fare questo dobbiamo subito dire che, nel Nuovo Testamento, più che ad una "ecclesiologia sistematica", siamo di fronte a *orientamenti ecclesiologici*, che vanno prendendo figura e che diventano paradigmi di fede, entro i quali si coniugherà la comprensione globale della Chiesa di tutti i tempi.

1. Orientamento "attualizzante": una chiesa che sperimenta la propria unità nella celebrazione sacramentale dell'eucaristia, una chiesa dello Spirito, comunionale ed escatologica

a) I primi cristiani sperimentano la Chiesa vivendo in comunità, pregando insieme, operando nella carità e ritrovandosi per celebrare la Cena del Signore. Riflettendo su questa esperienza di comunità e sulle prime distorsioni che in essa avvengono Paolo, nelle Prima Lettera ai Corinti, è portato a cercare *il mistero che la rinnova e ne tiene vigile la fede nel pane eucaristico celebrato e convissuto*:

"Parlo come a persone intelligenti. Giudicate voi stessi quello che dico: 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? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane" (1 Cor 10, 15-17).

b) Questo corpo di Cristo, che è la comunità (1 Cor 1, 2), vive perché animata *dall'azione imprevedibile dello Spirito*, grazie al quale il credente può

¹ S. DIANICH, *Ecclesiologia*, in DTI II, 17 ss.

comprendere e proclamare nella fede: “Gesù è il Signore” (1 Cor 12, 3); dallo Spirito poi provengono i doni grazie ai quali ciascuno costruisce la chiesa (1 Cor, 4-14).

Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune: a uno infatti, per mezzo dello Spirito, viene dato il linguaggio di sapienza; a un altro invece, dallo stesso Spirito, il linguaggio di conoscenza; a uno, nello stesso Spirito, la fede; a un altro, nell'unico Spirito, il dono delle guarigioni; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di discernere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose le opera l'unico e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole. Come infatti il corpo è uno solo e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche il Cristo. Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito.

L'insistenza sull'azione libera e gratuita dello Spirito è collegata in Paolo a tutta la polemica contro la mortificante posizione di coloro che volevano rinchiudere la novità cristiana entro le maglie antiche della Legge. Per questo motivo la Chiesa del primo epistolario paolino si presenta poco strutturata nelle sue articolazioni e piuttosto viene vista come un evento dello Spirito.

c) Assai vicina a questa prospettiva è anche la Prima Lettera di Giovanni. Qui a dominare è *l'autocomprensione di Chiesa come “comunione”*. Partecipare alla vita della Chiesa significa entrare in comunione con la prima esperienza dell'apostolo stesso, che ha fatto esperienza di Cristo, e attraverso di lui con l'umanità sensibile del Cristo:

“Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita - ² la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi -, ³ quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo” (1 Gv 1-4).

Da qui, dalla comunione in Dio, nasce la comunione tra fratelli, senza della quale si smentisce il mistero del Dio fatto carne:

“amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. *Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. ³In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato nel mondo il suo Figlio unigenito, perché noi avessimo la vita per mezzo di lui” (1 Gv 4, 7-9).

d) Nella prima comunità è anche forte la *tensione escatologica*. Paolo saluta la Chiesa di Corinto come l'assemblea di coloro che attendono la rivelazione di Gesù Cristo, pronti ad andare incontro al giorno del Signore (1 Cor 1, 7 ss). Questa tensione la si nota anche in quelle parti dei Sinottici dove si hanno i primi abbozzi di Chiesa, ove la missione è sentita nella sua provvisorietà escatologica, espressa in quell'andare senza bastone, senza denaro, senza due tuniche e in quel rapido scuotere la polvere di fronte a coloro che rifiutano il

Vangelo per non perdere tempo ed andare altrove dove ci sono altri pronti ad accoglierlo (Mt 6, 7-11; Lc 9, 1-6). Del resto i Dodici sono già prefigurati come i giudici escatologici dell'ultimo raduno delle tribù d'Israele (Mt 19, 28).

2. Orientamento “storicizzante”: una Chiesa storicamente radicata nell'evento di Cristo (Mt) e proiettata nella missione futura (Lc)

a) Nei testi neotestamentari pressante è il *ricorso all'evento fondatore* (“*il Cristo morto e risorto*”), che rappresenta il centro del kerigma ed è su di esso che la Chiesa ritrova e comprende se stessa. Proprio a questo evento, che fonda la Chiesa, Paolo riporta i “carismatici” che tendevano a prendere il sopravvento a Corinto, dicendo loro:

“Da voi, forse, è partita la Parola di Dio? O è giunta soltanto a voi? Chi ritiene di essere profeta o dotato di doni dello Spirito, deve riconoscere che quanto vi scrivo è comando (*entolè*: mandato, ordine) del Signore” (1 Cor 14, 36).

E subito dopo può dire:

“Vi proclamo poi, fratelli, il Vangelo che vi ho annunciato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi e dal quale siete salvati, se lo mantenete come ve l'ho annunciato. A meno che non abbiate creduto invano! A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, cioè *che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici*” (1 Cor 15, 1-4).

La preoccupazione di Paolo dunque è quella di collegare l'evento ecclesiale della comunità di Corinto alla sua radice storica, che è primariamente l'annuncio apostolico, e prima di esso, l'evento stesso della vita, morte e risurrezione di Gesù.

b) Questa preoccupazione è assai presente nel Vangelo di Matteo. Qui l'edificazione della Chiesa viene attribuita esplicitamente a Gesù nell'episodio di Cesarea di Filippo (Mt 16, 13-20); e nello stesso tempo alcuni elementi della disciplina della comunità, compreso il potere di “legare e sciogliere” (cioè di giudicare e definire le attività della Chiesa in rapporto al Regno) vengono legittimati riferendoli alle parole di Gesù (Mt 18, 15-18).

c) Se Matteo ancora la Chiesa alla prospettiva storica rivolta al passato, Luca pare voglia disegnarla soprattutto nella preoccupazione missionaria del futuro. Luca infatti orienta tutto il suo Vangelo verso Gerusalemme, ove si consuma l'evento pasquale del Cristo, e da qui riparte, con gli Atti degli Apostoli, mostrando l'espandersi della Chiesa fino ai confini della terra. Gli Atti degli Apostoli infatti sono impegnati a descrivere i primi passi della Chiesa, guidata dallo Spirito, e orientata alla costruzione di una comunità ben strutturata e capace di affrontare il futuro. Su questa linea Luca vede nella struttura collegiale dei Dodici il compito di testimoniare l'evento del Cristo pre-pasquale e del Risorto (At 1, 15-26):

“²¹Bisogna dunque che, tra coloro che sono stati con noi per tutto il tempo nel quale il Signore Gesù ha vissuto fra noi, cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di mezzo a noi assunto in cielo, uno divenga testimone, insieme a noi, della sua risurrezione” (At 1, 21-23).

Battesimo (At 2, 37-39), Eucaristia (*fractio panis*: At 2, 42), imposizione delle mani (ordinazione dei diaconi: At 6, 1-6) segnano lo sviluppo della Chiesa e della sua missione (At 13, 1-3). Il rapporto fra la tradizione giudaica e le nuove esigenze dei cristiani provenienti dal paganesimo viene regolamentata (Assemblea di Gerusalemme e soluzione della controversia sulla circoncisione: At 15, 5-29). La chiesa di Gerusalemme, accanto agli Apostoli, ha un suo presbiterio (“Paolo e Barnaba, giunti a Gerusalemme, furono ricevuti dalla Chiesa, dagli apostoli e dai presbiteri (*anziani*)”: At 15, 4). E il ministero dei “presbiteri” viene indicato come necessario a tutte le chiese (“Designarono quindi per loro in ogni Chiesa *alcuni presbiteri (anziani)* e, dopo avere pregato e digiunato, li affidarono al Signore, nel quale avevano creduto”: At 14, 23) perché esse non restino prive della guida pastorale quando gli apostoli verranno a mancare (“Da Mileto mandò a chiamare a Efeso i presbiteri (gli anziani) della Chiesa. Quando essi giunsero presso di lui, disse loro: ... Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha costituiti come custodi per essere pastori della Chiesa di Dio, che si è acquistata con il sangue del proprio Figlio”: At 20, 17. 28).

d) Questo modo di pensare alla Chiesa rivolto al suo futuro, radicata però al suo passato storico quale garanzia di verità del *kerigma*, è prevalente nelle *Lettere Pastorali*. In esse il senso del “deposito” e della “tradizione” rappresentano la preoccupazione dominante:

“Questo è l'ordine che ti do, figlio mio Timòteo, in accordo con le profezie già fatte su di te, perché, fondato su di esse, tu combatta la buona battaglia, conservando la fede e una buona coscienza. (1 Tm 1, 18-19).

“Se qualcuno insegna diversamente e non segue le sane parole del Signore nostro Gesù Cristo e la dottrina conforme alla vera religiosità, è accecato dall'orgoglio” (1 Tm 6, 3).

“Prendi come modello i sani insegnamenti che hai udito da me con la fede e l'amore, che sono in Cristo Gesù. Custodisci, mediante lo Spirito Santo che abita in noi, il bene prezioso che ti è stato affidato” (2 Tim 1, 13-14).

3. Orientamento universale, cosmico e misterico

a) Nelle Lettere agli Efesini e ai Colossesi troviamo un terzo orientamento. Un orientamento, che presiede alla formulazione della Chiesa con apertura universale. L'evento della comunità di fede fondata su Gesù Cristo, “pietra angolare”, per quanto piccola, modesta e sparsa sui territori più lontani della terra, in realtà si riconduce a un disegno unico di Dio ed è conglobata al destino di tutto l'universo.

Per Paolo lo svelarsi del disegno eterno sulla creazione consiste nel “riunire l'universo intero sotto un solo capo, il Cristo” (Ef 1, 10). Questo progetto salvifico fa del Cristo il centro, la forma perfetta o compimento (*πλήρωμα*), il destino dell'universo: Egli è nascostamente all'opera nella creazione; è “il primogenito di tutta la creazione, perché ... tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono” (Col 1, 15-17).

Ed ecco che questo testo - che presenta il Cristo in una posizione centrale dell'universo -, inaspettatamente introduce il riferimento alla Chiesa (“Egli è

anche *il capo del corpo, della Chiesa*": Col 1, 18). Questa legata a Cristo-capo ne costituisce il "corpo", cioè è la visibilità di Cristo nella storia degli uomini con una proiezione verso il destino futuro in unione con il suo "capo".

La Chiesa di Cristo non esiste senza il suo capo, né può vivere staccata da lui. Essa è vivente in lui, mentre il mondo creato, agitato dalla folla caotica e ribelle delle sue "potenze", attende di essere riunito sotto questo unico capo. Così la comunità cristiana è sempre "qualcosa *in più*" di quanto mostra all'esterno e al presente: essa anticipa già quello che dovrà essere tutta la creazione. Essa è il luogo dove già si può sperimentare il futuro che Dio ha preparato per la sua creazione. Essa è chiamata ad essere un abbozzo concreto ed sperimentabile ("segno/sacramento") di quello che è il disegno di Dio che si va facendo nella storia. Il disegno di una unificazione riconciliata in lui (ἀποκαταλλάξαι²) nella carità "rappacificando con il sangue della sua croce ... le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli" (Col 1, 20).

b) Questa visione ecclesiologica di tipo universale-misterica la ritroviamo nell'Apocalisse, dove il nuovo Israele (144.000 mila: numero simbolico di 12 x 12 x 1000: Ap 7, 4) è "la folla immensa che nessuno può contare, di tutte le nazioni, tribù, popoli e lingue (Ap 7, 9) e dove al centro della grande battaglia della storia sta la donna partoriente, immagine della Chiesa, insidiata dal dragone, ma sicura della vittoria finale (Ap 12).

3. IL MOVIMENTO STORICO DEL COSTITUIRSI DELLA CHIESA

Dalla risultanza delle testimonianze neotestamentarie, la chiesa è una realtà viva formata da persone e da piccole comunità, che si evolve nel tempo e sulla base delle circostanze della storia; e, di sviluppo in sviluppo, assume sempre nuova consapevolezza di se stessa e del mistero che porta in sé.

Si tratta pertanto di prendere atto che la Chiesa non è una realtà statica già confezionata una volta per sempre, ma segue una linea di sviluppo nella quale - alla luce della fede - vi è una progressione che ne rivela la duplice natura di avere in sé una natura misterica e soprannaturale, ma di muoversi nel mondo del finito, del limite e della storia. Per illustrare questa autocoscienza della Chiesa, mi riferisco a una lettera al figlio, in cui Michael Tolkien esprime l'evolversi della tradizione della Chiesa cattolica nel tentativo di motivarne il valore nel contesto protestante inglese, di matrice anglicana in termini, che sono utili per raffigurarci la fluidità degli eventi storici che accadevano nella Chiesa primitiva e la conducevano:

"I protestanti - scrive - cercano nel passato l' "origine" e il rapporto diretto che, naturalmente, benché presenti degli aspetti positivi o per lo meno comprensibili, è una ricerca inutile [...] La "chiesa" non è stata concepita da Nostro Signore perché restasse statica o rimanesse in uno stato di eterna fanciullezza; ma *perché fosse un organismo vivente* (come una pianta), che si sviluppa e cambia all'esterno in seguito all'interazione fra la vita divina tramandatale e la storia o le particolari circostanze del mondo in cui si trova. Non c'è alcuna somiglianza tra il seme di

² ἀποκαταλλάξαι è una parola pluri-composta composta da 1. ἀπό che indica allontanamento, separazione, distanziato da ...; 2. κατά indica movimento dall'alto verso il basso, cioè il piegarsi verso ...; 3. ἄλλον che significa altro; 4. ἄγω condurre. In sintesi indica il movimento di ripiegarsi verso ciò che è altro, lontano, per unirsi a lui. Per cui la traduzione nel suo senso originario è di rimettere l'altro in circolo, in comunione, in concilio: ovvero "riconciliare".

senape e l'albero quando è completamente cresciuto. Per quelli che vivono all'epoca della sua piena crescita è l'albero che conta, perché la storia di una cosa viva fa parte della vita e la storia di una cosa divina è sacra. I saggi sanno che *tutto è cominciato dal seme, ma è inutile cercare di riportarlo alla luce scavando*, perché quel seme non esiste più e le sue virtù e i suoi poteri ora sono passati all'albero. Molto bene: le autorità, i custodi dell'albero devono seguirlo, in base alla saggezza che posseggono, potarlo, curare le sue malattie, togliere i parassiti e così via (con trepidazione, consapevoli di quanto poco sanno della sua crescita!). *Ma faranno certamente dei danni, se sono ossessionati dal desiderio di tornare indietro al seme o anche alla prima giovinezza della pianta quando era (come pensano loro) bella e incontaminata dal male*".³

Con il suggerimento di questa cautela di fronte al movimento delle origini possiamo muoverci al suo interno ricercando lo stato di auto-rappresentazione che la Chiesa al suo entrare nella storia degli uomini fa di se stessa attraverso i suoi scritti canonici. L'intento è di trovare quali siano *i parametri entro i quali la chiesa neotestamentaria si è pensata e si è interpretata nella storia*. Individuati questi parametri, alla luce della fede, essi diventano il suggerimento normativo per la Chiesa di tutti i tempi, in quanto la figura che appare dai testi neotestamentari è la chiesa del "canone" delle Scritture.

1. Dalle comunità cristiane alla "Chiesa"

Il movimento di discepolato che ha preso vita dalla sequela di Gesù non ebbe all'inizio una denominazione precisa, né Gesù gliela diede. Esso si propagò dapprima in ambito giudaico, e poco dopo assai più in ambito greco-romano, generando varie comunità di credenti in Cristo. Di questo proliferare del movimento di Gesù abbiamo la prima documentazione nelle Lettere proto-paoline "che rappresentano qualcosa di assolutamente originale nell'antichità, ... perché, dei pur numerosi carteggi greco-romani che sono giunti a noi, nessuno si indirizza a delle "comunità" di persone, ma solo a familiari o ad autorità".⁴

Nelle sue lettere Paolo parla di "chiese della Giudea" al plurale (Gal 1, 22; 1 Tess 2, 14) - compresa quella di Gerusalemme (Gal 1, 8; 2, 1-10) - ben anteriori a quelle sorte in ambiente greco-romano e dunque preesistenti in Giudea. Nel suo carteggio vi sono altre numerose menzioni generiche di chiese al plurale (1 Cor 7, 17; 2 Cor 8, 18; 11, 28) o menzioni particolari come "le chiese dell'Asia" (1 Cor 16, 19); "le chiese della Macedonia" (2 Cor 8, 1), "tutte le chiese dei gentili" (Rom 16, 4), "tutte le chiese di Cristo" (Rom 16, 16). Tutto ciò presuppone una fitta rete di comunità, che celebrano comunitariamente la "Cena del Signore" (1 Cor 11, 20) e, di queste comunità, Paolo conierà l'originalissima definizione unitaria, dicendo che sono il "Corpo di Cristo" (1 Cor 12, 27).

Queste Lettere dunque ci presentano vari gruppi di comunità esistenti già all'inizio degli anni 50 del I secolo (una ventina d'anni dopo gli eventi del Cristo) e per di più già sparsi in città di varie regioni del Mediterraneo. E se esistono in quegli anni significa che la loro gestazione avvenne negli anni precedenti; e non solo per opera degli apostoli o dei loro discepoli come Paolo,

³ J.R.R.TOLKIEN, *La realtà in trasparenza. Lettere*, a cura di H. CARPENTER E CH. TOLKIEN, Bompiani, Milano, 2001, pag.442.

⁴ R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Carocci, Roma, 2011, p. 15. Sull'origine della chiesa, sulla sua progressiva strutturazione e sull'autocoscienza ecclesiale nel primo secolo: G. BARBAGLIO, *Rassegna di studi di storia sociale e di sociologia sulle origini cristiane*, in *Rivista Biblica* 1988, pp. 377-410; 495-520. J. GNILKA, *I primi cristiani. Origini e inizio della chiesa*, Paideia, Brescia 2000; AA. VVV. *Le origini del cristianesimo* (a cura di R. Penna), Carocci, Roma, 2014.

Pietro o Timoteo, ma anche per la testimonianza di molti cristiani anonimi. Ora il termine con il quale si denominano questi raggruppamenti di credenti è *ekklesia*.

2. L'uso del termine *ekklesia* per designare la “Chiesa”

1. “A livello storico-documentaristico il vocabolo *ekklesia* fa la sua prima comparsa in 1 Tess 1, 1 (non nel racconto della Pentecoste di At 2, dove la chiesa è già un *theologoumenon*, cioè un'interpretazione teologica). Qui Paolo invece si rivolge testualmente “alla chiesa dei Tessalonicesi”. Questo uso “in termini personalistici” di esprimersi (non “topografico”) è praticamente unico nelle sue lettere, poiché di norma egli parla di un'*ekklesia* che si trova in un determinato luogo”.⁵ E' originale il fatto che i primi cristiani abbiano scelto questo termine *ekklesia* per designare il proprio gruppo *in quanto associazione religiosa*, poiché questa semantica in ambito greco-pagano non è mai attestata.

Che Paolo si serva di questo vocabolo (44 volte) sorprende 1) sia perché Paolo (come anche gli altri scrittori) evita di utilizzare altri vocaboli che pure erano disponibili sul piano del lessico “societario” dell'epoca, per non confondere l'idea di Chiesa con un qualche raggruppamento sociale o politico; 2) sia perché il senso specifico di *ekklesia* appartiene al lessico dell'ordinamento politico greco per designare *l'assemblea dei liberi cittadini radunata a fini legislativi, non cultuali*. Per contro però va osservato che i LXX si erano serviti di questo vocabolo in senso religioso (96 volte), per tradurre l'ebraico *qahal*, con cui si indicava appunto l'assemblea *culturale* del popolo di Israele.

Di conseguenza è probabile che il vocabolo venga usato con entrambe queste valenze semantiche per sottolineare, da una parte, che le adunanze cristiane avevano un retroterra religioso che poggiava sulla storia di Israele dell'AT, ma dall'altra che *avevano anche un carattere pubblico di fronte al mondo greco-romano, non paragonabile al privatismo di un'associazione misterica*.⁶

2. Vi è poi nella letteratura proto-paolina un sintagma caratteristico, con cui si designano le comunità cristiane: esse sono la “chiesa di Dio - *ekklesia tou Theou*” (1 Cor 10, 32; 11, 16. 22; 15, 19; 2 Cor 1, 1; Gal 1, 13; 1 Tess 2, 14; 2 Tess 1, 19). Fuori della letteratura paolina questo sintagma si trova solo in At 20, 28. Ed ugualmente nella Bibbia greca dei LXX l'unione di queste due parole (Chiesa-Dio) si trova una sola volta. Dunque l'espressione è una creazione originale di Paolo. Con essa si allude alla *qualità teologica della comunità cristiana*, in quanto è “di Dio”, viene da Dio, è costituita da Dio. Quindi la comunità cristiana si differenzia da un semplice gruppo sociologico. Quando Paolo entra in scena, il dato “chiesa” esisteva già, essendo sorta ben prima di lui. Infatti erano proprio i gruppi post-pasquali di credenti in Cristo che si trovavano in Siria l'obiettivo della sua persecuzione: ed egli riconosce esplicitamente per tre volte di avere “perseguitato la chiesa di Dio” (1 Cor 15, ; Gal 1, 13; Fil 3, 6).

Dunque, nel primo linguaggio dell'apostolo, il termine *ekklesia* pur non avendo ancora un valore generalizzato per indicare la chiesa universale, indica già la *natura teologica dei credenti*. E' soltanto con il complesso letterario delle lettere deutero-paoline ai Colossesi e agli Efesini⁷ che il fenomeno di irradiazione del movimento cristiano assume stabilmente il senso globale e

⁵ R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Carocci, Roma, 2011, p. 24.

⁶ H. SCHLIER, *L'apostolo e la sua comunità*, Paideia, Brescia 1976, p. 20.

⁷ R. PENNA, *Le prime comunità cristiane*, Carocci, Roma, 2011, p. 25.

universale di “Chiesa” come “corpo di Cristo” o suo “pleroma/pienezza” (Col 1, 18. 24; Ef 1, 22; 3, 10; 5, 23-32: “Cristo amò la chiesa e diede se stesso per lei ...). Ed è sintomatico che negli Atti degli Apostoli, composti al tempo di queste stesse lettere, la tradizione manoscritta attesti la doppia lettura (al singolare e al plurale) in 9, 31: “Tutta la chiesa/tutte le chiese per l’intera Giudea, e Galilea e Samaria...”.

3. In conclusione per Paolo il primo senso di *ekklesia* è quello della singola comunità locale, sia che il termine unificante sia il luogo (di una città: *Cencre* Rom 16, 1; *Corinto*: 1 Cor 1, 2; *Tessalonica* 1 Tess 1, 1; o di una regione *Galazia*: Gal 1, 2; 1 Cor 16, 1; *l’Asia*: 1 Cor 16, 19; *la Macedonia*: 2 Cor 8, 1; *la Giudea*: Gal 1, 22), oppure un insieme di persone come una riunione che si tiene in una singola casa (di Prisca e Aquila a Roma: Rom 16, 5; a Efeso: 1 Cor 16, 9). Ma accanto a questo significato di matrice sociologica dominante, il senso di *ekklesia* tende a dilatarsi in termini teologici. Questo *originario passaggio dalle “chiese” alla “Chiesa”* ci introduce a rileggere i testi del Nuovo Testamento alla luce della visione di Chiesa che in esso è operante.

3. La tematizzazione della Chiesa nel Nuovo Testamento *

Come già abbiamo osservato, va ribadito che la testimonianza scritta del Nuovo Testamento sulla Chiesa *non ne offre una presentazione sistematica* a causa del carattere frammentario e degli interessi molto diversi degli scritti neotestamentari. Tuttavia, in essi è all’opera una coscienza ecclesiale che talora traspare in maniera embrionale e in abbozzi variamente elaborati.

1. Alla sua sorgente - come abbiamo accennato - sta un “evento originario fondatore”, che possiamo riassumere in tre elementi:

- la predicazione di Gesù e la chiamata dei discepoli con l’elezione dei Dodici;
- la vicenda della morte di Gesù, la sua risurrezione ed il suo manifestarsi vivo ai discepoli radunati dopo la loro fuga da Gerusalemme;
- infine, la ricomprensione memoriale dell’accaduto attraverso la mediazione dello Spirito Santo e la sua trasmissione nello sviluppo della storia.

2. Tutto ciò è accaduto sullo sfondo della fede di Israele: i primi discepoli di Gesù e gli apostoli hanno letto questi eventi singolari, di cui erano stati protagonisti o di cui avevano accolto la testimonianza, all’interno della fede di Israele, che attendeva il riunirsi escatologico delle dodici tribù in un popolo rinnovato. Non solo non potevano fare altrimenti, poiché questo *era l’unico criterio ermeneutico di cui erano in possesso per comprendere le vicende che avevano vissuto con Gesù*, ma la loro stessa testimonianza ricorda - come

* Su questo tema ci sono due testi fondamentali: il monumentale MAURICE GOGUEL, *Jésus et les origines du christianisme. L’Eglise primitive*, Paris, Payot, 1947 (Bibliothèque historique), pp. 632 (recensito da PH. H. MENOUD in *Revue de théologie et de philosophie*, 37 (1949) 35-38: “Ce volume restera longtemps la synthèse classique sur les premiers temps de l’Eglise. Cette œuvre magistrale s’impose à l’attention et à l’admiration du lecteur par sa grande simplicité de lignes, la richesse des matériaux mis en œuvre, la sûreté du jugement, la profondeur des vues historiques et théologiques. ... Il sera pour les spécialistes un instrument de travail des plus précieux, une véritable mine qu’ils exploiteront avec une grande reconnaissance); e J.L. LEUBA, *L’institution et l’événement. Les deux modes de l’œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1930 (recensito in *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1950) 376-378). Per una loro interpretazione critica: cf. J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma, 1971, pp. 172-174.

abbiamo visto nel secondo capitolo - che Gesù stesso ha posto la sua predicazione sulla linea evolutiva dell'annuncio veterotestamentario.

3. E' in questa cornice che si sono formate le comunità cristiane che pian piano si scopriranno diverse da quelle che erano le assemblee aggregative del popolo di Israele. A un certo punto si ritroveranno distaccate dalla radice su cui erano spuntate. *Il processo di differenziazione del cristianesimo dall'ebraismo è stato un fattore di grande complessità per la nascente coscienza ecclesiale e l'acquisizione della propria identità da parte della chiesa: esso è avvenuto nell'arco di tempo di circa un cinquantennio.*

4. Cerchiamo allora di cogliere alcuni segmenti di questa autocoscienza quale traspare dai testi del Nuovo Testamento. Il metodo che ora seguiremo non sarà prima di tutto storico-documentaristico, ma "teologico", cioè cercheremo di vedere attraverso quali paradigmi teologici la comunità cristiana legge se stessa e si auto-comprende.

4. LA PRIMA COMUNITÀ CRISTIANA APPLICA A SÉ LA STRUTTURA DI POPOLO DI DIO

Riprendiamo un elemento già descritto, che costituisce il passaggio dalla predicazione di Gesù che intende restaurare il popolo di Israele e la Chiesa nascente che si considera come la vera discendenza dell'Israele antico. Infatti la Chiesa primitiva, che si riflette nei documenti di san Paolo, si attribuisce la realtà, il modo di essere, la struttura particolare di popolo di Dio.

Riportiamo alcuni esempi dalle lettere ai Tessalonicesi, ai Galati, ai Corinzi, ai Romani, agli Ebrei (lettera che ha, nella nozione di popolo di Dio, una delle sue note caratteristiche), da cui si ricava appunto come la Chiesa delle origini abbia la *coscienza di essere il popolo di Dio che si è realizzato nella storia.*

a. Nella Prima lettera ai Tessalonicesi (il più antico documento cristiano) i cristiani della comunità di Salonico sono chiamati: "imitatori delle Chiese di Dio in Cristo Gesù, che sono nella Giudea" (1 Tess 2, 14). Si parla di *ekklesiài tou Theou* (chiese di Dio). Ora questa adunanza convocata da Dio è il popolo di Dio. Non vi sono vari popoli di Dio: ce n'è uno solo che nasce da una "scelta" di Dio: "Conosciamo bene, o fratelli, amati da Dio, che voi *siete stati eletti da lui*" (1 Ts 1, 4).⁹

La nozione chiave che rivela il sorgere del nuovo popolo di Dio è quella di "elezione" (ἐκλογή). Come per l'AT il popolo di Dio è nato dalla elezione in Abramo, così la comunità di Tessalonica si costituisce per la convocazione e la potenza dello Spirito Santo, per scelta di Dio. E' proprio la scelta, *l'elezione di Dio, l'elemento essenziale, costitutivo che conferisce ad un popolo la sua determinazione di essere popolo di Dio;* e per san Paolo, non vi sono dubbi a

⁹ 1 Ts 1, 4-8: "Sappiamo bene, fratelli amati da Dio, che siete stati scelti da lui. Il nostro Vangelo, infatti, non si diffuse fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con la potenza dello Spirito Santo e con profonda convinzione: ben sapete come ci siamo comportati in mezzo a voi per il vostro bene. 'E voi avete seguito il nostro esempio e quello del Signore, avendo accolto la Parola in mezzo a grandi prove, con la gioia dello Spirito Santo, così da diventare modello per tutti i credenti della Macedonia e dell'Acaia. Infatti per mezzo vostro la parola del Signore risuona non soltanto in Macedonia e in Acaia, ma la vostra fede in Dio si è diffusa dappertutto, tanto che non abbiamo bisogno di parlarne".

questo riguardo, *non vi sono più popoli di Dio, ve n'è uno solo: e questo popolo si sta manifestando nella comunità credente di Tessalonica*. Manifestamente per san Paolo vi è nesso necessario fra “scelta/elezione” di Dio e “struttura” di essere popolo di Dio.

b. Nella lettera ai Galati (Gal 4, 22 ss), Paolo senza utilizzare il termine “popolo di Dio” in realtà crea un’antitesi tra il popolo nato da Agar, la schiava, (il popolo antico di Israele, nato sotto la Legge) e il popolo discendenza della donna libera, Sara. Ai Galati allora può dire: “Voi, fratelli, siete figli della promessa, come Isacco. E come allora, quello nato secondo la carne, perseguitava quello nato secondo lo spirito, così anche al presente. Ma che dice la Scrittura? Manda via l’ancella e suo figlio, perché il figlio dell’ancella non deve essere erede col figlio della libera”. Per Paolo *i Galati devono dunque fare un passaggio dall’antico al nuovo popolo, che è fondato sulla fede*: “Convincetevi dunque: figli di Abramo [cioè membri del popolo di Dio] sono coloro che provengono dalla fede” (Gal 3, 7). *Il popolo di Dio non si forma per generazione, mediante criteri di sangue* (appartenenza per etnia), *ma per fede*, per adesione a quel “Gesù crocifisso che è stato rappresentato al vivo” davanti agli occhi dei Galati (Gal 3, 1).

c. Queste due osservazioni di Paolo alle prime comunità cristiane riflettono la situazione storica di queste comunità che sono *oscillanti tra l’appartenenza alla salvezza dell’antico popolo di Israele e quella al nuovo* che si va costruendo con la loro comunità. La tentazione di rigirarsi indietro è propria di queste comunità nascenti. Paolo le mette in guardia e mostra loro che se la salvezza sta nella Legge “Cristo è morto invano” (Gal 2, 21). Questa comunità deve prendere consapevolezza che, *sullo stesso ceppo (l’antico Israele) sta avvenendo una nuova gemmazione*: sull’ulivo scelto da Dio è stato innestato un nuovo ramo di ulivo selvatico, il popolo pagano (Rom 11, 11 ss). E se questo ulivo innestato vuole vivere, deve restare attaccato al ceppo e lasciarsi irrorare dalla linfa che le dà vita, la fede in Gesù. *Ciò che dunque nasce dalla fede in Gesù è il nuovo popolo di Dio*. Per Paolo il “passo falso” di Israele rientra in un imperscrutabile e inaccessibile (Rom 11, 33) piano divino che si rivolge a tutti gli uomini e a tutta la storia: *Israele cade, un altro Israele sorge. Non perché il primo Israele sia abbandonato, ma perché venga un giorno ricompreso con il secondo Israele nella nuova realtà della Chiesa*: “... e se il loro falso passo ha procurato la ricchezza a tutti, se la loro diminuzione ha fatto la ricchezza dei pagani, che cosa non farà loro la totalità [cioè l’ammissione della totalità degli Israeliti nell’evento finale della redenzione?” (Rom. 11,12).

d. La comunità cristiana allora, sulla base scritturistica dell’AT, può essere detta esplicitamente da Paolo “popolo di Dio” (2 Cor 6, 16): “Ecco noi siamo 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” (cit. Lev 26, 11 e Ez 37, 27). Siamo di fronte ad una applicazione di Paolo della nozione di popolo di Dio, non più al popolo ebraico, ma alla nuova comunità di credenti.

e. Questa comprensione della chiesa come continuazione del popolo di Dio dell’antico Israele, oltre a questa prima documentazione scritta del Nuovo

testamento, è una linea continua che risuona anche negli scritti più tardivi e rappresenta una chiave interpretativa di tutto il Nuovo Testamento.

- Se ne può citare come esempio la lettera agli Ebrei che ruota in continuità intorno al tema “popolo di Dio” che si realizza nella Chiesa. L’autore di questa lettera concepisce la storia della salvezza come un *continuum* (Eb 1, 1-2),¹⁰ a partire dal tempo dei patriarchi e delle promesse (Eb 6, 13); poi il tempo della Legge, che è ombra delle cose future (Eb 10, 1), fino all’era escatologica, l’oggi (Eb 4, 7: “Dio ha fissato di nuovo un giorno, oggi, dicendo mediante Davide, dopo tanto tempo: Oggi, se udite la sua voce, non indurite i vostri cuori!”), riassunto dal Cristo (Eb 13,8: “Gesù Cristo è lo stesso ieri e oggi e per sempre!”).

Questa storia di Israele Paolo la paragona a “un terra una volta imbevuta da abbondante pioggia che ha prodotto erbe utili a chi l’ha coltivata, perché ripiena della benedizione di Dio; ma poi ha prodotto pruni e spine e perciò sarà arsa dal fuoco” (Eb 6, 7-8).

Al centro di questo progetto descrittivo della storia c’è la citazione Ger 31, 31-34, nella quale si descrive l’avverarsi della nuova alleanza che suscita *un nuovo popolo e avrà come caratteristica di “conoscere” cioè di realizzare dall’intimo una relazione d’amore con Dio*: “E’ questa l’alleanza che stringerò con il popolo di Israele ...: Imprimerò le mie leggi nella loro mente e le scriverò sui loro cuori e sarò Dio per loro ed essi saranno popolo per me” (Eb 8, 10).

- Ed ugualmente il discorso di Giacomo a chiusura dell’assemblea di Gerusalemme: “Simone ha narrato come Dio sin dal principio abbia disposto di *sceglersi fra i gentili un popolo* che portasse il suo nome” (At 15, 14). Ricordiamoci che siamo di fronte agli Ebrei per i quali fino a trenta anni prima era *incredibile che Dio potesse compiere una elezione di altre genti analogo a quello compiuto nella elezione di Israele*.

f. Ricordiamo, da ultimo, il passo della prima lettera di Pietro, la cui caratteristica è di essere un riassunto della teologia cristiana dell’epoca apostolica, in cui appunto l’autore riconosce che *i credenti in Cristo sono subentrati al popolo dell’antica alleanza, mentre questa - per non aver creduto in Cristo - è diventata pietra d’inciampo*:

“Avvicinandovi a lui, pietra viva, rifiutata dagli uomini ma scelta e preziosa davanti a Dio, quali pietre vive siete costruiti anche voi come edificio spirituale, per un sacerdozio santo ... Si legge nella Scrittura: *Ecco, io pongo in Sion una pietra d’angolo, scelta, preziosa [Gesù Cristo],... Onore dunque a voi che credete; ma per quelli che non credono [giudei] la pietra che i costruttori hanno scartato è diventata ... sasso d’inciampo. Essi v’inciampano perché non obbediscono alla Parola. A questo erano destinati. Voi invece siete stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa* (“santo” non ha il significato morale che il termine oggi ha assunto, ma di appartenente al Dio dell’Alleanza), *popolo che Dio [la Chiesa] si è acquistato perché proclami le opere ammirevoli di lui, che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua luce meravigliosa. Un tempo voi eravate non-popolo, ora invece siete popolo di Dio”* (1 Pt 2, 4-10).

¹⁰ Eb 1 1-2: “Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo”.

g. In queste citazioni neotestamentarie certamente frammentarie, ma estremamente significative, *si nasconde una coscienza unitaria della Chiesa*. Questa coscienza si sviluppa intorno ad alcune dinamiche che con ordine possiamo descrivere in queste riflessioni.

- La prima è che, in forza dell'esperienza della risurrezione di Cristo, i primi cristiani acquisiscono la consapevolezza che *in Cristo si è compiuto il fatto determinante della storia, l'éschaton*, poiché in lui si sono realizzate e compiute le promesse fra cui, la più importante, è la costituzione della nuova comunità escatologica che realizza il Regno di Dio.

- La seconda riflessione è che l'operazione che la prima comunità ha compiuto di *attribuire a sé la struttura di popolo di Dio fu un atto straordinario di coraggio di fronte al giudaismo del tempo, che si sentiva vincitore per aver eliminato Gesù di Nazareth*. Fu un atto rivoluzionario, che difficilmente e in così breve tempo avrebbe potuto realizzarsi, per via unicamente storica, se non ci fosse stata un'energia soprannaturale, quella dello Spirito Santo, a cui tutta la letteratura neotestamentaria rimanda. Questa prima comunità *si sente pervasa dalla certezza dell'elezione di Dio*: dunque di una promessa che attraversa tutta la storia di Israele e che ora è arrivata a pienezza compendosi nelle singole comunità particolari che venivano alla fede in Gesù.

- La terza riflessione riguarda *la separazione delle due comunità*. La separazione dal giudaismo avviene lentamente, non di colpo. Inizialmente i primi cristiani, i giudeo-cristiani, vivono all'interno della comunità giudaica, si riuniscono al tempio (At 2, 46); pagano probabilmente le imposte al tempio stesso (i biblisti lo deducono da Matteo 17, 24-27); restano sottomessi alla Legge e alle osservanze rituali. Poi lo strappo inizia a prodursi quando nascono le prime comunità cristiane extra-palestinesi grazie alla predicazione paolina. I primi cristiani, insomma, si colgono dapprima come il vero Israele, e man mano cioè che aumenterà *la coscienza della differenza*, tale concezione si tradurrà anche all'esterno. Questa consapevolezza della loro propria identità (e quindi differenza dall'antico popolo di Israele) è basata su alcune certezze: 1) consapevolezza che Cristo è *l'éschaton*; 2) la pratica del battesimo nel nome del Cristo e non più solo un battesimo di purificazione; 3) la cena eucaristica; 4) il governo autonomo della comunità sotto la guida degli apostoli; 5) e infine la *koinonìa* (cf At 2,42 e 4,31-36).

- Infine, tale *processo di differenziazione* verrà accelerato e concluso da due fatti: 1) le comunità paoline si sottraggono ai riti della Legge (in particolare la circoncisione) e prendono coscienza del carattere universale del messaggio di Cristo; 2) e, secondo evento, avviene la distruzione di Gerusalemme (70 d.C.) e, quindi, la cessazione del culto nel tempio, che sarà definitivo con la seconda distruzione in seguito alla rivolta di Bar Kokba nel 134-136 d. C. La conseguente cessazione totale del culto nel tempio farà sì che i due popoli si differenzino ormai per sempre geograficamente e storicamente, passando in pochi decenni da una Chiesa che è costituita prevalentemente da giudei-convertiti ad una Chiesa costituita in maggioranza da pagani-cristiani.

- Un'ultima osservazione teologicamente importante. Il nuovo popolo escatologico, che prende coscienza di sé, si dichiara tale e lentamente si separa,

contrapponendosi all'antico. Però, *mentre questo processo di separazione avviene, il nuovo popolo di Dio non toglie al vecchio la sua denominazione di "popolo di Dio"*. Gliela lascia, senza rivendicare per sé l'esclusiva del nome e della realtà che il nome indica. In altri termini, siccome sa che la scelta di Dio è irrevocabile, *la Chiesa si dichiara vero e nuovo popolo di Dio senza però dichiarare che Israele cessa di essere l'Israele di Dio*, di essere popolo che Dio si è scelto per l'alleanza (cf Lettera ai Romani ¹¹). Viene così a porsi il problema dei rapporti del popolo di Dio che viene sostituito da un altro popolo di Dio e tuttavia non cessa di esserlo, benché in modo diverso, teso, contraddittorio, rispetto al passato. Da questa contrapposizione è nata l'idea dell'antisemitismo che si è annidata e sviluppata lungo i secoli nella storia cristiana. Va detto per la verità che il gioco delle persecuzioni non è incominciato da parte cristiana. L'Israele storico e le sue sinagoghe gli hanno dato l'avvio. E bisogna anche riconoscere che, prima di un antisemitismo cristiano esisteva un antisemitismo ellenistico e romano determinato dall'intransigente rifiuto del popolo ebraico di ogni forma di culto alle istituzioni umane, quali l'impero, che è passato per via culturale anche nel popolo cristiano. Però, fatte queste due riserve dobbiamo riconoscere che la storia cristiana, se non ha generato l'antisemitismo, lo ha però adottato e generalizzato. La soluzione di questo rapporto tra cristianesimo ed ebraismo è stato definito solo con il Concilio Vaticano II nel documento *Nostra aetate* (28 ottobre 1965).¹²

¹¹ La scelta di Israele da parte di Dio - spiega san Paolo - è irrevocabile, definitiva. Purtroppo però Israele non ha riconosciuto il momento in cui è stato visitato, l'avvenimento escatologico in Cristo, ed ha compiuto un passo falso. "Provo una grande tristezza - dice san Paolo - ed un dolore continuo nel cuore; mi augurerei di essere io stesso separato da Cristo per i miei fratelli, quelli della mia razza secondo la carne, essi che sono Israeliti ai quali appartiene (ancora, dunque) l'adozione a figli, la gloria, l'alleanza, la promessa" (Rom 9, 2). Il passo falso consiste nell'essere rimasti attaccati ad un regime di esistenza, che era stato previsto come passeggero, come provvisorio, il regime della Legge e della giustificazione attraverso la legge (quindi attraverso l'uomo che la osserva) e nel non aver accettato di entrare in un altro regime, quello della grazia, attraverso la fede in Gesù Cristo (quindi non attraverso l'uomo). Il passo falso non sopprime l'elezione di Israele, la fa apparire solo diversamente: Israele resta l'olivastro su cui tutti i nuovi rami del popolo di Dio escatologico sono innestati al posto di molti vecchi rami che sono stati provvisoriamente tagliati (vedi Rom. 11, 16 ss. l'invito al nuovo popolo a non inorgogliersi: "se alcuni rami sono stati tagliati mentre tu sei stato innestato al loro posto per beneficiare della linfa dell'ulivo, tu per questo non ti vanterai a loro spese..."). Anzi, Paolo (Rom 11, 11 ss) fa apparire che l'errore di Israele rientra in un "abissale" piano divino che si rivolge a tutti gli uomini ed a tutta la storia: Israele cade, un altro Israele sorge, non perché il primo Israele sia abbandonato, ma perché attraverso di lui possa venire inserito nella salvezza, inglobandolo in sé, anche i pagani: "e se il loro falso passo ha procurato la ricchezza a tutti, se la loro diminuzione ha fatto la ricchezza dei pagani, che cosa non farà loro la totalità (quando entrambi riconosceranno l'eschaton in Cristo)?" (Rom. 11,12).

¹² "Come attesta la Scrittura, Gerusalemme non ha conosciuto il tempo in cui è stata visitata; gli Ebrei in gran parte non hanno accettato il Vangelo, ed anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione. Tuttavia secondo l'Apostolo, gli Ebrei, in grazia dei padri, *rimangono ancora carissimi a Dio, i cui doni e la cui vocazione sono senza pentimento*. Con i profeti e con lo stesso Apostolo, la Chiesa attende il giorno, che solo Dio conosce, in cui tutti i popoli acclameranno il Signore con una sola voce e « lo serviranno sotto uno stesso giogo » (Sof 3,9). Essendo perciò tanto grande il patrimonio spirituale comune a cristiani e ad ebrei, questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la *mutua conoscenza e stima*, che si ottengono soprattutto con gli studi biblici e teologici e con un fraterno dialogo. E se autorità ebraiche con i propri seguaci si sono adoperate per *la morte di Cristo*, tuttavia quanto è stato commesso durante la sua passione, *non può essere imputato né indistintamente a tutti gli Ebrei allora viventi, né agli Ebrei del nostro tempo*. E se è vero che la Chiesa è il nuovo popolo di Dio, gli Ebrei tuttavia *non devono essere presentati come rigettati da Dio, né come maledetti*, quasi che ciò scaturisse dalla Scrittura. Curino pertanto tutti che nella catechesi e nella predicazione della parola di Dio non si insegni alcunché che non sia conforme alla verità del Vangelo e dello Spirito di Cristo. La Chiesa inoltre, che *esecra tutte le persecuzioni* contro qualsiasi uomo, memore del patrimonio che essa ha in comune con gli Ebrei, e spinta non da motivi politici, ma da religiosa carità evangelica, deplora gli odi, *le persecuzioni e tutte le manifestazioni dell'antisemitismo dirette contro gli Ebrei in ogni tempo e da chiunque*. In realtà il Cristo, come la Chiesa ha sempre sostenuto e sostiene, in virtù del suo immenso amore, si è volontariamente sottomesso alla sua passione e morte a causa dei peccati di tutti gli uomini e affinché tutti gli uomini conseguano la salvezza. Il dovere della

5. LA COMUNITÀ CRISTIANA DESCRIVE SE STESSA NEL VANGELO DI GIOVANNI ¹³

Chiaramente tutto il Nuovo Testamento ha come sottofondo la Chiesa, poiché esso nasce *dalla* Chiesa, e quindi i suoi testi la esprimono e la interpretano. Considereremo ora alcune visioni della Chiesa come interpretazioni “canoniche” del Nuovo Testamento che fanno da guida per leggere e interpretare la Chiesa secondo la fede apostolica; e precisamente la lettura giovannea, quella degli Atti degli Apostoli e quella delle Lettere deutero-paoline, in particolare la Lettera agli Efesini.

Nel Vangelo giovanneo la Chiesa costituisce l’ordito di fondo che viene in evidenza ogni volta che racconta il rapporto dei discepoli con Gesù. Essa è presentata nel suo atto di nascita là sulla Croce con l’effusione dello Spirito sul suo primo embrione, rappresentato dalla “madre” e dal discepolo amato; ma è anticipata nel testamento che Gesù consegna ai discepoli prima della passione. Essa è chiamata a rigenerarsi nell’unità, dopo il tradimento dei discepoli, attraverso lo Spirito che Gesù Risorto effonde su di loro, abilitandoli alla missione. Poi, sia pur debolmente, è lasciata trasparire nella sua organizzazione ministeriale e, in modo più accentuato, nella dimensione sacramentale e missionaria.

1. La nascita e l’embrione della Chiesa sulla Croce

Per san Giovanni, *la Chiesa nasce sul Calvario*, dove “i figli dispersi di Israele sono riportati all’unità” (profezia inconsapevole di Caifa: Gv 11, 51-52). Questo è anche il senso dell’episodio della tunica senza cucitura (Gv 19, 23-24):

“Il sacramento dell’unità, il vincolo dell’unione indivisibile, è presentato nel vangelo: la tunica di Nostro Signore Gesù Cristo non viene né divisa, né strappata a pezzi, ma essi la tirano a sorte per sapere chi potrà indossare Cristo. La veste deve essere ricevuta nella sua interezza, intatta; deve essere posseduta come un bene personale ... Non si può possedere la veste di Cristo se si arriva a scindere e a dividere la Chiesa di Cristo” (Cipriano, *De unitate ecclesiae catholicae*, 7, PL 4, 520-521)

A questo episodio segue la scena che “porta a compimento” il segno della tunica e cioè il fatto che Gesù morente consegna reciprocamente il discepolo alla madre e la madre al discepolo (Gv 19, 25-27) mediante l’effusione dello Spirito. Giovanni non dice, come Marco e Luca, che Gesù “spirò” (ἐξέπνευσεν) o come Matteo “rilasciò il respiro” (ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα), ma *παρέδοκεν τὸ πνεῦμα* (“consegnò - effuse lo Spirito”). Questo linguaggio, secondo la simbologia giovannea, indica Gesù che consegna lo Spirito Santo alla comunità dei discepoli.

La comunità del nuovo popolo nasce dunque dalla Croce, ovvero *dal principio materno e filiale* (“Ecco tua madre” - “Ecco tuo figlio”) *che è all’origine della generazione del primo abbozzo di comunità*. Quello Spirito che ha generato il Figlio

Chiesa, nella sua predicazione, è dunque di annunciare la croce di Cristo come segno dell’amore universale di Dio e come fonte di ogni grazia” (*Nostra Aetate* n. 4).

¹³ Sull’ecclesiologia giovannea si può vedere la bibliografia in R.E. BROWN, *Johannine Ecclesiology - The Community’s Origin*, in *Interpretation* 31 (1977), 379-393; U. SCHNELLE, *Johanneische Ekklesiologie*, in *New Testament Studies* 37 (1991), 37-50. G. SEGALLA critica aspramente (*STUDIA PATAVINA*, 2006, n. 2) lo studio italiano di W. BINNI, *La chiesa nel quarto vangelo*, EDB, Bologna 2006.

del Padre nel seno di Maria, ora - effuso dalla Croce - genera la nuova comunità. A Cana Maria era all'origine della fede dei discepoli come comunità (Gv 2,11). Ora ai piedi della croce è ancora lei che presiede al compimento delle nozze di Gesù con il suo popolo, grazie all'amore sacrificale che il Figlio esprime sulla Croce. Gesù muore "al fine di riportare in unità i figli dispersi di Dio" (Gv 11, 52), cioè per realizzare l'unità del popolo di Dio, perché l'unità è il segno della vita che fiorisce. Sulla croce si realizza, come nel suo nucleo embrionale, quel movimento di amore agapico che genera la riconciliazione della creazione intorno al Figlio, e quindi il primo nucleo della Chiesa quale unità nel Cristo. Non solo, ma più oltre Giovanni continuerà, nel suo linguaggio simbolico, ad esplicitare che è dal "costato aperto" di Cristo che derivano i sacramenti che generano la Chiesa: l'acqua del battesimo (e anche l'acqua dello Spirito) e il sangue del sacrificio di Cristo (eucaristia).

2. Dimensione pneumatica della Chiesa

Frutto della Pasqua, che si snoda dall'annuncio della croce fino al ritorno di Gesù presso il Padre, è l'invio dello Spirito ai discepoli (*cf* i cinque *logia* sullo Spirito Paraclito in Gv 14-16).¹⁴

Giovanni presenta *la comunità post-pasquale totalmente vivificata e guidata dallo Spirito, il quale fa ricordare e comprendere tutta la rivelazione di Gesù.*

a. Attraverso l'azione dello Spirito che rimane sempre nei discepoli, Gesù è il *Christus praesens nella storia della Chiesa*, per cui i discepoli non sono abbandonati a se stessi ("orfani") secondo la promessa. Essi ora possono affrontare la storia perché, pur essendo *nel* mondo, non sono *del* mondo (15, 18-19; 17, 11-16): e questo, non solo perché Gesù li ha scelti traendoli fuori dal mondo (15,19) e poi ha vinto il mondo (16, 33), ma perché lo Spirito li sorregge convincendo il mondo quanto a peccato [= dimostra come in un tribunale, che il mondo - cioè la parte che si costruisce senza Cristo - è immerso nel peccato], quanto alla giustizia [= dimostra che l'atto di Gesù di offrire se stesso sulla Croce è la giustizia, cioè proprio ciò che il Padre richiedeva, ed ora può ricevere la gloria del Padre], e quanto al giudizio [= dimostra che il principe di questo mondo è stato giudicato e sconfitto nella croce] (Gv 16,8).

b. Nella memoria oggettiva dello Spirito la Chiesa giovannea è nella *condizione di comprendere la verità* [= rivelazione] di Gesù (Gv 15, 27) e a rendere rende il vero culto a Dio (Gv 4, 23 ss). La "pentecoste giovannea" (Gv 20, 19-23) sigilla poi questo legame della Chiesa con il Risorto nelle manifestazioni post-pasquali, quando Gesù "effonde" lo Spirito sugli apostoli

¹⁴ **Gv 14, 15-18: l'invio dello Spirito di Verità:** Se mi amate, osserverete i miei comandamenti; e io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paraclito perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito della verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete perché egli rimane presso di voi e sarà in voi. Non vi lascerò orfani: verrò da voi; **Gv 14, 26 Lo Spirito Santo memoria della Chiesa:** Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, lui vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto; **Gv 15, 26-27 lo Spirito nella lotta dei discepoli contro il mondo nel rendere testimonianza di Gesù:** Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me; e anche voi date testimonianza, perché siete con me fin dal principio; **Gv 16, 7-8 con il suo distacco dal mondo il Risorto invia lo Spirito che farà comprendere al mondo l'ingiustizia del suo peccato:** E' bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Paraclito; se invece me ne vado, lo manderò a voi. E quando sarà venuto, dimostrerà la colpa del mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio; **Gv 16, 13-14: Lo Spirito santo è lo Spirito di Cristo che conduce a capire in pienezza la Verità che è Cristo:** Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà da quel che è mio e ve lo annuncerà.

radunati nel Cenacolo. Erano fragili, delusi, fuggitivi, dispersi. Avevano tradito. E Gesù non fa finta di niente. Al contrario porta in luce le conseguenze di quel tradimento, presentando loro le ferite”. Eppure, è proprio in questa condizione di debolezza, che Gesù dà loro il mandato di essere come Lui, l’inviato. Non agiranno, dunque, più in forza di un loro progetto, ma solo come inviati, e perciò in forza di un Altro e della Potenza che viene dall’Alto. E’ lo Spirito Santo che fa la Chiesa:

“La sera di quel giorno, il primo della settimana, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei Giudei, venne Gesù, stette in mezzo e disse loro: “Pace a voi!”. Detto questo, mostrò loro le mani e il fianco. E i discepoli gioirono al vedere il Signore. Gesù disse loro di nuovo: “Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi”. Detto questo, soffiò (ἐνεφύσησεν) e disse loro: “Ricevete lo Spirito Santo” (Gv 20, 19-22).

3. Dimensione ministeriale della Chiesa

1. Nel suo racconto evangelico Giovanni non pone l’accento sull’aspetto sociologico della comunità: in Gv manca il termine ἐκκλησία, manca il concetto di “popolo di Dio”, mancano il termine ἀπόστολος e le metafore della Chiesa come tempio, edificio, corpo di Cristo, regno dei cieli, mentre l’espressione “regno di Dio” si trova solo due volte in maniera secondaria nell’incontro con Nicodemo (3, 3. 5).

Eppure nel Vangelo di Giovanni risuona la dimensione ecclesiale in un modo più forte che negli altri evangeli. Giovanni privilegia il rapporto intimo del Cristo col singolo credente quale metodo per portare il discepolo a realizzare la comunionalità con gli altri. I discepoli, relazionati a Gesù come i tralci alla vite, realizzano la comunità nell’amore reciproco (Gv 15, 1-17). Per questo li invita a relazionarsi anche tra loro come fa lui stesso lavando i loro piedi e, quindi, a farsi servi gli uni degli altri (Gv 13, 2-15). E lascia loro questa raccomandazione: “Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri” (Gv 13, 35). L’originalità del messaggio di Gesù è di legare l’annuncio al relazionarsi reciproco nell’amore dei discepoli, al punto che da esso dipende la credibilità del Vangelo.

Giovanni dunque è prevalentemente interessato a evidenziare l’aspetto interiore della comunità basata sui rapporti reciproci nella carità, non a informare sulla vita concreta del gruppo. Tuttavia questo non significa che in Giovanni non ci sia, secondo la logica simbolica del suo modo particolare di scrivere, il richiamo alla visibilità o ministerialità o sacramentalità della Chiesa.

2. La dimensione ministeriale e comunitaria della Chiesa è invece espressa da Gv in modo chiaro attraverso le immagini del pastore e del gregge [le cui pecore vengono dal giudaismo e dal mondo pagano: “Ho altre pecore che non sono di questo gregge, anche quelle devo condurre al pascolo” (10,16)]; o con l’immagine della famiglia: Gesù muore per radunare i figli di Dio dispersi (11,51); o ancora mediante l’immagine della vite e dei tralci (15,5).

3. Quanto ai ministeri ecclesiali Giovanni affida ai Dodici la missione testimoniale della storia vissuta con Gesù (6, 67-71; 20, 24), anche se non ne racconta né la costituzione, né la missione galilaica. Soprattutto poi parla ripetutamente dei ruoli complementari di Pietro e del discepolo amato nei testi in cui Pietro e il discepolo amato sono messi a confronto: a. Alla cena (13,23. 26): il discepolo amato posa il capo sul petto di Gesù, e Pietro deve interrogare

il discepolo amato per avere informazioni da Gesù; **b.** Ai piedi della croce (19,26-27 e 19,35) c'è il discepolo amato; Pietro invece ha rinnegato Gesù e, quindi, è assente; **c.** Al sepolcro (20,2-10) il discepolo amato arriva per primo e vede e crede; di Pietro non è invece detto che crede; **d.** Al lago (21,7): il discepolo amato riconosce subito il Signore; solo dopo Pietro corre verso di lui; **e.** Nel dialogo finale (21, 20ss): a Pietro è assegnato il compito di guidare il gregge; al discepolo amato di *permanere* con la testimonianza.

4. Giovanni, infine, dà a Maria Maddalena una dimensione ecclesiale affidandole un ruolo apostolico, comparabile a quello di Pietro: è la prima che vede Gesù dopo la Resurrezione, e riceve da lui il comando di dare ai fratelli l'annuncio pasquale (Gv 20,11-18). Per questo la tradizione posteriore l'ha denominata "*proto-apostola*", "*apostola apostolorum*", e ancora "*evangelista Resurrectionis*" (Agostino, PL 40, 1297; Pier Damiani, PL 144, 820; Pietro Abelardo, PL 178, 485; Ugo di Cluny, PL 159, 949).

5. Infine in Gv 21 - che si è soliti considerare come appendice al Vangelo già concluso con il capitolo 20 - vi sono due pericopi.

Nella prima Gv 21, 1-14, è *descritta la comunità post-pasquale impegnata nel lavoro apostolico attraverso la metafora della pesca* (nella prima chiamata Gesù aveva paragonato il compito missionario come pesca: "Ti farò pescatore di uomini": cf Lc 5, 1-11), che culmina con l'eucaristia. Quel lavoro è sterile senza Gesù e sotto il comando di Gesù Risorto si trasforma in pesca abbondante. Come al sepolcro, anche qui nel riconoscimento del Risorto si affermano i due ruoli complementari del discepolo amato (che giunge per primo a riconoscere il Signore) e di Pietro (corre da Gesù, tira a riva la rete coi pesci; il numero dei 153 pesci è probabilmente profezia dell'attrazione di tutti gli uomini nella Chiesa). Difficilmente un pasto tanto simile a quello della moltiplicazione dei pani (Gv 6) poteva essere descritto senza far ricordare alla comunità giovannea l'Eucaristia.

Nella seconda pericope vengono presentati due dialoghi (21,15-19. 20-23) di Gesù con Pietro, attraverso i quali Gesù consegna a Pietro il compito apostolico e differenzia i compiti tra lui e Giovanni. Questi dialoghi s'inquadrano nell'ambiente dell'eucaristia appena celebrata. L'eucaristia è l'espressione dell'amore di Gesù fino alla morte. Il discepolo deve assimilarsi a Gesù con una donazione pari alla sua; soltanto così gli potrà manifestare il proprio amore. Gesù vuole guarire l'atteggiamento di Pietro che lo aveva portato al rinnegamento. Da un lato, Pietro si è sempre voluto distinguere dai suoi compagni; dall'altro ha mantenuto la propria concezione messianica di potere di fronte a Gesù. Egli si era mostrato partigiano entusiasta di un leader per il quale era disposto a dare la vita, ma non secondo l'amore gratuito di servizio e dedizione al quale il maestro lo chiamava. Gesù ora lo vuole guarire scendendo nella radice della sua libertà mediante la richiesta di un impegno autentico nell'agape. E così lo porta a rinunciare al suo desiderio di preminenza, a impegnarsi nella dedizione fino alla morte e ad accettare il rapporto di amicizia con lui, senza voltarsi a considerare la condizione di altri: "Tu seguimi!" (Gv 21, 22b).

Il primo dialogo riguarda il *munus* apostolico di Pietro. Nel clima eucaristico nel quale Gesù ha dato da mangiare ai suoi discepoli, Gesù interpella ¹⁵ Pietro:

¹⁵ Nelle prime due domande, Gesù chiede a Pietro se lo ama, e si serve del verbo *ἀγαπᾶν* (= amore gratuito di dedizione, che non si ferma al piano emotivo ma coinvolge anche la mente e la volontà, e cioè la totalità della persona: è il termine con cui tutto il NT parla dell'amore di Dio e del Cristo). Pietro risponde con il

“Mi ami tu più di costoro?” o, detto altrimenti: “Pietro, tu che ti sei sempre dimostrato con un atteggiamento di superiorità rispetto agli altri, sei anche in grado di mostrare l’unico titolo che può giustificare questa supremazia, e cioè l’amore di dedizione (ἀγάπη)?”. Pietro non può dimostrarlo, poiché non è stato capace di seguire il maestro nel suo cammino di dedizione ed anzi lo ha rinnegato. Di fronte alla verità che gli balena davanti agli occhi di essere un traditore, deve lasciar cadere la sua ostinazione e riconoscere che non c’è fondamento alla sua pretesa di distinzione e fare affidamento soltanto sulla comprensione di Gesù, al quale consegna il suo affetto: “Signore, tu sai che ti voglio bene!”. Gesù allora, gradualmente, può introdurlo nel compito di “pascolare gli agnelli/pecore”:¹⁶ l’immagine del pascolo significa procurare alimento e, nello stesso tempo, riporta Pietro all’imitazione di Gesù “che dà la vita per le sue pecore” (Gv 10, 11). Poiché Pietro accetta per tre volte, a riparazione del suo tradimento, di entrare nella logica dell’amore di dedizione, allora può definitivamente essere destinato da Gesù a compiere l’ufficio di pastore. L’incarico ecclesiale dato da Gesù a Pietro è espresso con l’immagine tradizionale del pastore (cf Ez 36; Sal 22; At 20,28; Gv 10).¹⁷

Il secondo dialogo riguarda la differenziazione definitiva tra il ruolo di Pietro e quello di Giovanni. Il ruolo di guida che Pietro riceve dal maestro lo condurrà alla morte come il suo Signore: “Quando eri più giovane ti vestivi da solo e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti vestirà e ti porterà dove tu non vuoi”. Questo disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio. E, detto questo, aggiunse: Seguimi” (Gv 21, 18-19). La professione di fede che Pietro aveva fatto a Cafarnao (Gv 6, 68) a nome del gruppo dei discepoli non era stata tradotta in pratica, solo adesso, consapevole della finale della sua sequela, può seguire Gesù. Ma vedendo Giovanni, prende lo spunto per interrogarsi. Pietro è sicuro della fedeltà dell’altro discepolo che l’aveva seguito fin nell’atrio del sommo sacerdote (Gv 18, 15-19), ma su di sé sente l’insicurezza di poter essere fedele; allora pensa di poterlo fare con maggiore sicurezza andando dietro a Giovanni che era stato fedele fin sotto la croce (Gv 19, 26). Per questo interroga Gesù: “E di lui, signore, che ne sarà?”. Gesù risponde sottolineando l’indipendenza del cammino di ogni discepolo. Anche se per caso l’altro discepolo non dovesse morire, per Pietro l’unico cammino è quello di seguire Gesù secondo il percorso che gli ha tracciato. Se invece, per il discepolo che ama, Gesù voglia “che rimanga mentre egli continua a venire” a Pietro non deve importare. Deve solo essere preoccupato di “seguire Gesù”; non deve aggrapparsi al discepolo che è rimasto fedele. Gesù non ammette che si possa seguirlo attraverso un intermediario, anche se si tratta del discepolo modello. Ogni intermediario impedirebbe la comunicazione intima che Gesù vuole stabilire con i suoi (Gv 10, 14 s; 14, 21).

verbo φιλέω (= amore spontaneo, affettuoso, che coinvolge soprattutto la tenerezza e l’emozione); alla terza domanda Gesù sembra accettare il verbo di Pietro perché lo interroga con φιλέω.

¹⁶ L’uso indifferenziato sia di ἀρνία (agnelli, capi piccoli) sia di προβάτα (pecore, capi grandi) indica la totalità del gregge. βόσκει (“nutrire”) e ποιμαίνει (“essere pastore per...” si riferiscono entrambi in rapporto all’ufficio di pastore, e si differenziano perché il primo è in relazione all’alimentazione ed il secondo indica la funzione di guidare il gregge, in quanto il pastore è colui che entra ed esce dalla porta e conduce al pascolo (Gv 10, 3-4).

¹⁷ Altri testi del *ministero petrino*, oltre a questo testo di Gv 21, sono: Mt 16,16-18 («Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa»); Lc 22,32 («E tu una volta che ti sarai ripreso, conferma i tuoi fratelli»); nelle liste dei Dodici (Mt 10,2-4 Pietro è indicato con πρῶτος; Mc 3,17-18; Lc 6,14-16; At 1,13); e negli Atti (dove Pietro rappresenta sempre i Dodici).

Soltanto lui conosce ciascuno per nome (Gv 10, 3) e può comunicargli la forza del suo amore. Non si può avere per guida un altro, nemmeno il più vicino a lui. I discepoli trovano la loro unità mettendosi tutti e ciascuno alla sequela dell'unico maestro. Gesù afferma dunque di essere il centro affettivo di ogni discepolo. Nella fedeltà personale a questa vocazione si costituisce lentamente anche la Chiesa.

4. Dimensione sacramentale della Chiesa

In Gv non è narrata l'istituzione dell'eucaristia, che invece si trova nei Sinottici, né si trova il comando di battezzare come si trova in Mt 28,19. Eppure più di ogni altro evangelista la sua narrazione ha un timbro sacramentale e riflette la pratica dei sacramenti della Chiesa. Più che riferirsi ai singoli sacramenti, Gv li introduce mostrandoli nei segni operati da Gesù durante il suo ministero, quando apriva gli occhi al cieco (= prefigurazione del battesimo come illuminazione) o quando moltiplicava i pani (= prefigurazione dell'eucaristia come banchetto, come sua carne e suo sangue).

Nel quarto vangelo i testi *sacramentali* sono: **a.** il dialogo con Nicodemo (testo battesimale, Gv 3,3-8); **b.** il discorso del pane di vita dopo la moltiplicazione dei pani (testo eucaristico, Gv 6,51b-58); **c.** l'illuminazione del cieco nato illuminato dall'acqua di Siloe / l'Inviato (testo battesimale, Gv 9,7 e il v. 4); **d.** il sangue e l'acqua che escono dal fianco del crocefisso (testo eucaristico nell'attività santificante dello Spirito che agisce nei sacramenti: Gv 19,34-35 e 1 Gv 5, 5-6, testi che realizzano la promessa dell'effusione dello Spirito di 7,37-39); **e.** le parole di Gesù Risorto circa il perdono dei peccati: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi" (20,23-24).

5. Dimensione missionaria della Chiesa

a. L'istanza missionaria di Giovanni si vede soprattutto nella ricerca di un linguaggio evangelico che possa interagire con la cultura ambientale: un linguaggio che è nello stesso tempo quello del mondo giudaico (termini aramaici, immagini e simboli biblici, procedimenti esegetici del giudaismo, ecc.), sia quello dell'ellenismo (l'uso del termine λόγος, usato da Filone di Alessandria ben 1300 volte, ma anche dal filosofo efesino Eraclito e dallo stoicismo; oppure i termini ἀλήθεια, ἀληθινός cari ai Greci; o ancora la concezione dualistica verticale: es. Gv 8, 23 dall'alto/dal basso; da questo mondo - non da questo mondo, che risuonava tanto familiare alla cultura popolare platonica ove il mondo vero è quello invisibile e il mondo presente è una copia imperfetta di quello).¹⁸

b. Ma il fondamento più profondo della missione ecclesiale è nell'uso della qualifica di Λόγος creatore al Figlio (1, 3) con la azione universale di rivelatore e salvatore (cf l'espressione che B. Lindars definisce un vangelo in miniatura: "Dio ha tanto amato il mondo da mandare il suo Figlio" (3,16), e l'iscrizione sulla croce (Gv 19,20) che, redatta in tre lingue, è segno dell'universalità della redenzione).

c. Infine dal Vangelo giovanneo risulta che Gesù è venuto a introdurre nel gregge anche i pagani ("Ho altre pecore... e anche di quelle devo essere pastore", 10,16); di fatto accoglie i greci (12, 20ss), dopo aver fatto pensare a

¹⁸ G. SEGALLA, *Il quarto Vangelo come storia*, EDB, Bologna 2012, p. 70-71.

una sua missione evangelizzatrice nella diaspora giudaica (7,35). Nell'episodio della Samaritana la donna che interroga Gesù sulla vera adorazione è simbolo di tutti gli adoratori in Spirito e verità che il Padre cerca (4,23); l'annuncio di Gesù fatto dalla donna ai samaritani è imperniata attorno alla definizione di Gesù "salvatore del mondo" (4,42); il dialogo di Gesù coi discepoli sui campi già pronti per la mietitura equivale alla missione dei Dodici nei Sinottici (4,34-38). E poi Gesù prega per quelli che giungeranno alla fede attraverso la parola dei discepoli (17,20). La pesca miracolosa, infine, è simbolo e profezia della missione universale (21,6-8).

In conclusione, istituzione e ministeri, sacramenti e dovere missionario della Chiesa, non sono assenti in Giovanni, ma anzitutto *più che affermati sono sottintesi e presupposti*. In secondo luogo *sono oggetto probabilmente di riserva e di monito per i rischi che comportano*: da una parte il rischio di standardizzazione burocratica e magica dei sacramenti della Chiesa ("Bisogna evitare l'istituzione fine a se stessa, né si devono concepire i sacramenti della Chiesa in senso automatico e magico, distaccati dal Cristo, quasi rito a sé stante": G. Segalla); dall'altra, a sottolineare l'azione della grazia e dello Spirito, senza i quali i sacramenti della Chiesa si riducono a riti svuotati di energia divina ("Gv è una voce che si leva ... a porre l'accento su ciò che per lui è essenziale, vale a dire la presenza vivente di Gesù nel cristiano per mezzo del Paraclito. Non c'è istituzione o struttura che possa sostituirla": R. Brown).

6. L'ECCLESIOLOGIA NEGLI ATTI DEGLI APOSTOLI, OPERA DELLO SPIRITO E DELLA TESTIMONIANZA APOSTOLICA

Il testo dove appare con maggiore chiarezza la visione globale che la Chiesa delle origini ha maturato di se stessa è il libro degli Atti, che può essere definito "*un'ecclesiologia narrativa*". Luca scrive in un periodo, intorno agli anni Settanta/Ottanta del primo secolo, in cui è già maturata la chiarezza del rapporto tra la comunità giudeo-cristiana e quella pagano-cristiana.

"Luca infatti vuole rispondere a una problematica nata all'interno della chiesa post-paolina, ormai per la maggior parte composta da gentili convertiti e separata dal giudaismo: come capire il paradosso che le promesse divine a Israele si compiano in una chiesa pagano-cristiana? Non c'è rottura col piano salvifico di Dio? Può la Chiesa dichiararsi l'erede legittima delle promesse fatte da Dio a Israele, dal momento che si è staccata dal giudaismo? ... Luca spiega che questo sviluppo fa parte del disegno di Dio: è uno sviluppo nella continuità sotto il segno della fedeltà divina. ... Paolo è il garante di questa continuità storico-salvifica. Egli incarna *la discontinuità nella continuità*, poiché viene presentato come il fariseo divenuto cristiano, pur rimanendo fariseo fedele alla legge. E nello stesso tempo, spingendo la missione fino agli estremi confini della terra, è il principale promotore della libertà dalla Legge per i pagani, in accordo con Pietro, con le autorità di Gerusalemme e con ... lo Spirito Santo. Paolo dunque ha risolto il paradosso cristiano emerso nella storia, vivendolo in prima persona".¹⁹

Gli Atti degli Apostoli hanno come intento di narrare l'espansione del cristianesimo nel mondo pagano. L'attenzione della prima generazione cristiana è troppo incentrata su Gesù per fermarsi sugli apostoli e pensare a una storia delle origini cristiane. E' solo Luca che ha avuto l'idea geniale di prolungare la

¹⁹ G. ROSSÉ, *Atti degli apostoli*, I, Città Nuova, Roma 1998, pp. 34-35.

narrazione oltre il tempo di Gesù. Le preoccupazioni di Luca sono quelle proprie della nuova generazione sub-apostolica. Egli parla già di un periodo che appartiene al passato e che tende a idealizzarsi.²⁰ Ma proprio per questo emergono dal suo racconto quelle linee strutturali che stanno guidando la Chiesa del suo tempo e che, prospetticamente, lascia trasparire le matrici teologiche che erano maturate nel tempo apostolico.

Secondo il racconto lucano, queste matrici generatrici di Chiesa sono: **a.** l'azione dello Spirito sull'assemblea riunita in preghiera; **b.** l'ascolto di una Parola testimoniale; **c.** una prima struttura organizzativa attorno all'insegnamento degli apostoli, alla carità, alla preghiera, all'Eucaristia

a) Prima matrice. La Chiesa nasce dallo Spirito.²¹

Il brano di At 2, 1-13 mette in luce il legame originario dello *Spirito Santo, o Spirito del Cristo Risorto, con la Chiesa*. Può essere considerato come il “certificato di nascita” della Chiesa. Si articola in quattro momenti: la nascita della Chiesa-bambina (2, 1-13); le sue prime parole (2, 14-36); il primo stadio della sua crescita (2, 37-41); e i suoi primi passi (2, 42-48).

1. At 2.1. All'origine della Chiesa dunque vi è lo Spirito Santo, quale energia soprannaturale che avvolge gli apostoli e i discepoli. Ci troviamo a Gerusalemme, dove si era consumato il dramma “cruciale” della morte e risurrezione di Gesù. È chiaro che tutto ciò che di salvifico si verifica ha in questo evento la sua sorgente. Ma quest'evento (morte e risurrezione di Gesù) è ancora come a livello di seme. Non è ancora germogliato e fiorito. Ci vuole una *dynamis*, una *grazia*, *dall'alto perché si manifesti tutta la sua potenzialità dentro il mondo* e possa penetrare questa “assemblea (*qahal*) che persevera concorde nella preghiera” e venire così plasmata nell'unità dallo Spirito del suo Signore. *Quest'assemblea non è creatrice di se stessa: la sua attività sta invece nel rivolgersi al Dio vivente nella disponibilità orante ad accogliere la sua volontà*. Il numero simbolico dei centoventi riuniti (At 1, 15) permette di riconoscervi la moltiplicazione dei Dodici e la loro chiamata alla crescita e alla promessa. Non solo, ma quest'assemblea non è una comunità acefala e disorganizzata; al contrario essa è guidata da Pietro che, nella sua funzione di portavoce e guida mette in atto la responsabilità affidatagli di confermare i fratelli (Lc 22, 32). Il ripristino del numero dei Dodici con la scelta di Mattia affidata alla “sorte” ci mostra un'assemblea che si vuole lasciare guidare dall'alto, dalla volontà di Dio.

Siamo durante la festa israelitica di Pentecoste, in cui – come dice il nome greco “Pentecoste” – gli Ebrei celebravano, cinquanta giorni dopo la festa della Pasqua, la festa della mietitura, dove la seminazione è arrivata a compimento e la terra ha dato i suoi frutti.

“Mentre stava compendosi il giorno della Pentecoste, si trovavano *tutti insieme* nello stesso luogo”. (At 2, 1).

Dunque, il 50° giorno dopo la festa di Pasqua è *il giorno del “compimento”*, cioè del significato che la Pasqua di morte e risurrezione porta dentro di sé. Oltre ai verbi di compimento della frase – “mentre stava compendosi” e “riempi” –, lo lascia intendere anche la simbologia dei numeri: 50 è il risultato

²⁰ J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma, 1971, pp. 218-219.

²¹ J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1971, pp. 823-860.

di $7 \times 7 + 1$ e indica un compimento sovrabbondante. Ma di cosa? Del mistero salvifico seminato da Cristo nell'umanità, non tanto dell'antica Pasqua ebraica, in cui gli Ebrei facevano memoria del passaggio dalla schiavitù in Egitto alla libertà nella terra promessa; ma del mistero nascosto nell'evento di morte e risurrezione di Gesù. E' in questo evento fondatore che avviene la riunificazione del popolo sotto la sovranità di Dio: è il compiersi dell'alleanza antica nel nuovo popolo. Lo interpreta bene Gv quando dice: "Quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me". La *Pentecoste è il compiersi dell'unificazione dei popoli legati a Cristo nel vincolo attrattivo dello Spirito*.

"Egli si mostrò a essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, durante quaranta giorni, apparendo loro e parlando delle cose riguardanti il regno di Dio. Mentre si trovava a tavola con essi, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere l'adempimento della promessa del Padre, "quella – disse – che voi avete udito da me: Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni, sarete battezzati in Spirito santo" (At 1, 3-5).

Quindi, il Risorto li aveva già riabilitati come uomini e come discepoli, nonostante la loro fuga precipitosa durante la sua passione. Anzi, prima di ascendere al cielo, il Risorto aveva promesso loro il suo Spirito (1, 4-5). *Ora per diventare Chiesa, il gruppo ha bisogno di essere "riempito" dallo Spirito del Risorto*. Ed è proprio questo che si verifica a Pentecoste. In questo senso, Pentecoste è un evento prodigioso di "riempimento": lo Spirito "riempi" (ἐπλήρωσεν) tutta la casa (2,2) in cui si trovavano in quel frangente gli apostoli e gli altri discepoli, e tutti "furono colmati" (ἐπλήσθησαν) di Spirito santo (2,4). Il verbo πληρώω indica compiere, riempire, colmare, portare a pienezza, nel senso più proprio, perché i verbi in ὄω sono "causativi", ossia indicano un'azione che realizza qualcosa nell'oggetto. Insomma lo Spirito Santo agisce in loro come *dynamis* che genera in loro la coscienza nuova di essere pienamente colmati dal Cristo come loro forza.

2. Il sottofondo di questa manifestazione dello Spirito è il racconto della rivelazione di Dio sul Sinai, dove si dice che "la montagna era tutta (idea di pienezza e totalità) fumante, poiché Dio era disceso su di essa in mezzo al fuoco" (Es 19, 16).

"Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano" (At 2, 2).

Il rumore che si fa sentire viene chiamato ἤχος, rumore rimbombante come il frastuono delle onde del mare. "Si abbatté improvviso come di una violenta raffica di vento": Luca non dice che vi fu realmente il vento (πνοή), ma che il manifestarsi dello Spirito somigliava a una raffica improvvisa di vento. L'etimo di πνοή e πνεῦμα sono della stessa famiglia, e si richiamano a vicenda (cf Gv 3, 8). Come il vento, lo Spirito scompagina e ricompagina, creando scenari sempre nuovi, inafferrabili, non dominabili. Ci si può soltanto lasciare trasportare.

"Apparvero loro lingue come di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro, e tutti furono colmati di Spirito santo e cominciarono a parlare in altre lingue, nel modo in cui lo Spirito dava loro il potere di esprimersi. Abitavano allora a Gerusalemme Giudei osservanti, di ogni nazione che è sotto il cielo. A quel rumore, la folla si radunò e rimase turbata, perché ciascuno li udiva parlare nella propria lingua. Erano stupiti e, fuori di sé per la meraviglia, dicevano: "Tutti

costoro che parlano non sono forse Galilei? E come mai ciascuno di noi sente parlare nella propria lingua nativa? Siamo Parti, Medi, Elamiti, abitanti della Mesopotamia, della Giudea e della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia, 10 della Frigia e della Panfilia, dell'Egitto e delle parti della Libia vicino a Cirene, Romani qui residenti, Giudei e proseliti, Cretesi e Arabi, e li udiamo parlare nelle nostre lingue delle grandi opere di Dio". Tutti erano stupefatti e perplessi, e si chiedevano l'un l'altro: Che cosa significa questo? Altri invece li deridevano e dicevano: Si sono ubriacati di vino dolce" (At 2,3-13).

"Apparvero" (ὤφθησαν: lett. "furono viste" come Gesù che "fu visto" da Pietro Lc 24, 34 o da Paolo At 9, 17 o nelle manifestazioni del Risorto a Cefa e ai Dodici: 1 Cor 15, 5. Ugualmente come "fu visto" da Abramo (At 7, 2): si tratta di manifestazioni soprannaturali dove il mistero nascosto di Dio è reso visibile e diviene evidente allo spirito umano.

Il rimando al fuoco è sia alla teofania del Sinai (Es 19, 18: "Il Sinai era tutto fumante perché Dio era sceso su di esso in mezzo al fuoco"), sia all'opera rinnovatrice del Messia ("Vi battezerà in Spirito Santo e fuoco" Lc 3, 16). Luca ha cura di precisare che le lingue non erano realmente di fuoco, ma che ne avevano soltanto l'apparenza (ὡσεὶ πυρὸς: "come di" fuoco). "E si posò (ἐκῆθησαν) su ciascuno di loro": il verbo esprime l'idea di "stabilirsi - prendere possesso". Insomma, furono investiti dall'energia dello Spirito.

A ben guardare Luca non ha ancora nominato lo Spirito. Aveva parlato di un rumore fragoroso e dell'apparizione di lingue rassomiglianti al fuoco: tutti segni annunciatori di una presenza divina. Alla fine nomina Colui che sta dietro a questi segni e che viene riconosciuto nel momento in cui prende possesso dei discepoli: è lo Spirito di Dio, il cui nome viene ripetuto due volte nel vs. 4. *Alle origini della storia della Chiesa, come già all'inizio della storia di Gesù (Lc 4, 1), è lo Spirito di Dio che prende l'iniziativa. La sua presenza attiva è invisibile, ma fonte di energia e potente.* Il discorso di Pietro parlerà precisamente di una "effusione" dello Spirito: Gesù, salito al cielo, ha ricevuto lo Spirito dal Padre per "riversarlo", lasciarlo traboccare, sui suoi discepoli (At 2, 17.33).

3. Sono due gli aspetti principali che Luca sottolinea qui: lo Spirito (πνεῦμα) e le "lingue" (γλῶσσαι). Da un lato, lo Spirito Santo, che di per sé è invisibile e inafferrabile, in quell'istante, si è reso in qualche modo percepibile: i credenti hanno sentito un "fragore come (ὡσπερ) di vento" e hanno visto anche qualcosa, di cui Luca cerca di rendercene l'idea con l'immagine di lingue di fuoco come, nel battesimo di Gesù, rese l'idea del soprannaturale che investiva l'umanità di Gesù con l'immagine di una colomba (Lc 2, 2). Queste lingue di fuoco sono molto significative, poiché esprimono lo sciogliersi di una lingua, una "parlata", fino ad allora stentata. L'azione dello Spirito scioglie le lingue degli apostoli che ora sono abilitati a mettersi a narrare le grandi opere di Dio.

Appena venuta alla luce, la Chiesa già si mette a testimoniare a parole ciò che sperimenta. Nella sua straordinarietà, il dono linguistico fatto dallo Spirito santo può essere interpretato almeno in due modi: o gli apostoli si misero a parlare diverse lingue dell'epoca oppure, benché essi parlassero aramaico, i presenti di diverse nazionalità riuscivano comunque a sentirli nella propria lingua. In entrambi i casi, è lo Spirito a sospingere la Chiesa verso tutti i popoli. *Se a Babele – come racconta Gn 11 – il peccato di orgoglio degli uomini aveva portato alla divisione e all'incomprensione tra i popoli, a Gerusalemme il dono dello Spirito del Risorto ha sospinto la Chiesa verso la riunificazione, la*

comunione, la comunicazione nell'unica lingua che tutti comprendono, la lingua dell'amore evangelico. Tuttavia, la comunione ecclesiale generata dallo Spirito Santo non significa omologazione uniforme e soppressione delle differenze, come avviene nel racconto della torre di Babele: "Tutta la terra aveva un'unica lingua e uniche parole" (Gn 11, 1). *Lo Spirito invece salvaguarda sempre le differenze personali e sospinge verso la comunione dei diversi.* La Chiesa che nasce dallo Spirito è unita nell'accoglienza delle differenze.

In questo racconto dunque si vedono *due criteri fondamentali che caratterizzano l'identità della Chiesa: un'energia dall'alto e una forza unificante nella salvaguardia delle diversità.*

a. Essa prima di tutto è testimone di un evento che avviene al suo interno e che non è essa stessa a generare, cioè è testimone che lo Spirito del Signore risorto sta operando in se stessa. Vi è una *dynamis* che non è prodotta dallo sforzo umano e di cui non può disporre, a cui non può sottrarsi. Può solo lasciarsi condurre. La Chiesa ha una radice soprannaturale, ma ha una visibilità storica, in quanto è un evento accaduto che continua ad accadere nella storia, ed è il Signore risorto che ora si manifesta mediante l'azione del suo Spirito.

b. L'evento del Risorto che si manifesta nello Spirito è una *energia unificante, capace di valorizzare tutte le differenze tenendole insieme in forza dell'amore che quello Spirito effonde nel cuore dei credenti.* Mediante esso si attua *l'universalità (cattolicità) della Chiesa.* Il mistero della Pentecoste riguarda "tutte le nazioni che sono sotto il cielo". Certe tradizioni giudaiche avevano già attribuito una portata universale agli eventi del Sinai e la *Thorà* era destinata in linea di principio a tutti i popoli. In pratica però solo Israele l'aveva ricevuta e si riteneva che bisognava aggregarsi ad esso per far parte del popolo di Dio. La nuova economia dello Spirito invece instaura l'universalità di questo popolo. Questa universalità si attuerà progressivamente mediante l'espansione missionaria, ma essa è *intrinseca alla Chiesa in quanto è lo Spirito Santo che la muove.*

Nella Pentecoste viene *in evidenza che l'economia dello Spirito non accetta più la supremazia di una lingua o di una cultura sulle altre: essa le assume tutte.* Questo è il significato particolare del fatto che agli apostoli è stato concesso di "parlare in altre lingue", "nel linguaggio particolare" di ciascuno dei popoli ai quali dovranno portare testimonianza. Da quel momento non sarà più necessario farsi giudeo per godere dei privilegi dell'Alleanza; né sarà più necessario adottare la lingua o le usanze di un popolo piuttosto che quelle di un altro.

b. Seconda matrice. La chiesa nasce dall'ascolto di una Parola testimoniale.

1. Subito dopo l'evento dell'effusione dello Spirito si alza Pietro che con la sua parola decisa dà l'interpretazione dell'evento della Pentecoste (At 2, 14-36).²² Il fatto che Pietro e gli altri cristiani parlino in pubblico e per di più "ad alta voce" porta in primo piano la trasformazione avvenuta in loro. Da timorosi, ora sono sorretti da una straordinaria sicurezza. Proprio come aveva promesso il Risorto, lo Spirito ha riabilitato gli apostoli a rendergli testimonianza.

¹⁴Allora Pietro *con* gli Undici si alzò in piedi e a voce alta parlò a loro così: "Uomini di Giudea, e voi tutti abitanti di Gerusalemme, vi sia noto questo e fate

²² Sul significato kerigmatico e sul valore storiografico o meno degli Atti degli Apostoli: *cf* J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma, 1971, pp. 71-82.

attenzione alle mie parole. ¹⁵Questi uomini non sono ubriachi, come voi supponete: sono infatti le nove del mattino; ¹⁶accade invece quello che fu detto per mezzo del profeta Gioele: ¹⁷Avverrà: negli ultimi giorni – dice Dio – / su tutti effonderò il mio Spirito; / i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, / i vostri giovani avranno visioni / e i vostri anziani faranno sogni. / ¹⁸E anche sui miei servi e sulle mie serve / in quei giorni effonderò il mio Spirito / ed essi profeteranno (At 2., 14-18).

A prendere la parola è Pietro, che non è più il discepolo amareggiato per aver rinnegato Gesù nella passione. Fin da subito Pietro torna ad apparire come “il primo” del gruppo dei Dodici. Notiamo però che egli non prende la parola da solo, ma *con* gli altri apostoli. Pietro si mette a parlare in piedi e a voce alta (2,14). Questo suo modo di predicare è segno di autorevolezza e di franchezza pubblica: “Fratelli – dice, a un certo punto (2, 29) –, mi sia lecito dirvi francamente ... (μετὰ παρρησίας)”. La *παρρησία* ²³ è l’atteggiamento che caratterizza la Chiesa delle origini e che deve rimanere come una qualità irrinunciabile della Chiesa di tutti i tempi. *Una franchezza di parola testimoniale che però non è solo di uno, ma appartiene a tutti in un legame gerarchico che favorisce l’unità.*

Pietro cerca dunque di rendere ragione del fatto straordinario che si è appena verificato. Fa cioè un tentativo di spiegazione di quest’irruzione dello Spirito nella sua vita e nella vita degli altri credenti in Cristo. Cita un antico oracolo del profeta Gioele in cui Dio prometteva di effondere il suo Spirito su tutto il suo popolo. Ma ciò che sta più a cuore a Pietro è annunciare al popolo che lo ascoltava che *la morte e la risurrezione di Cristo è un evento che ha valore salvifico universale*. Inizia facendo notare che già in quell’antica profezia di Gioele Dio aveva manifestato il desiderio di salvare tutti gli uomini (At 2, 21). Dopo di che, punta dritto al centro della fede cristiana: effettivamente Dio è intervenuto per mantenere fede alla parola data e, mediante suo Figlio crocifisso e risuscitato, ora offre a tutti la salvezza eterna con l’effusione dello Spirito di suo Figlio.

Uomini d’Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nàzaret – uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso fece tra voi per opera sua, come voi sapete bene –, consegnato a voi secondo il prestabilito disegno e la prescienza di Dio, voi, per mano di pagani, l’avete crocifisso e l’avete ucciso. Ora Dio lo ha risuscitato, liberandolo dai dolori della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere (At 2, 22-24).

2. Questa verità centrale del cristianesimo – Gesù crocifisso è stato risuscitato da Dio per la salvezza di tutti – *non è la semplice comunicazione di un’informazione, ma, fin dalle origini della Chiesa, ha tutta la forza della testimonianza*. Questo annuncio nella comunità cristiana non è solo informativa, ma assume la *forma testimoniale dell’annuncio*.

³² Questo Gesù, Dio lo ha risuscitato e noi tutti ne siamo testimoni. ³³Innalzato dunque alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito santo promesso, lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire.

²³ La parola *παρρησία*, composta di *πᾶν*, tutto, e di *ῥῆσις - ῥῆμα*, parola, discorso, significa letteralmente “libertà di dire tutto”. Ha una certa frequenza nel testo greco del Nuovo Testamento dove indica il coraggio e la sincerità della testimonianza senza lasciarsi intimorire. Perciò può essere tradotto con: franchezza nel parlare e fiducia/sicurezza nei giudizi che chi parla sta esprimendo.

3. Infine, osserviamo che Pietro – come tutti i predicatori delle origini – *ricorre alle Scritture sacre d'Israele sia per interpretare l'evento singolare della morte e risurrezione del Cristo*, sia per rendere ragione di ciò che sta avvenendo nella Chiesa in quel momento grazie al dono dello Spirito Santo. Pietro e, più in genere, la Chiesa delle origini capiscono che, per comprendere il senso salvifico dei fatti fondamentali della rivelazione di Gesù, è necessario farsi illuminare dalla rivelazione già comunicata da Dio nell'Antico Testamento, per il fatto che tale rivelazione è stata come un "pedagogo che ha condotto verso Cristo" (cf Gal 3, 24-25). Del resto, a riguardo di questo discernimento della storia della salvezza attraverso la luce dell'Antico Testamento, Luca ha già raccontato, nel capitolo 24 del suo Vangelo, che lo stesso Risorto aveva insegnato a farlo prima ai due discepoli di Emmaus (Lc 24,25-27) e poi soprattutto agli altri discepoli rintanati pieni di paura nel cenacolo.

Poi disse: "Sono queste le parole che io vi dissi quando ero ancora con voi: bisogna che si compiano tutte le cose scritte su di me nella legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi". ⁴⁵Allora aprì loro la mente per comprendere le Scritture ⁴⁶e disse loro: "Così sta scritto: il Cristo patirà e risorgerà dai morti il terzo giorno, ⁴⁷e nel suo nome saranno predicati a tutti i popoli la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme. ⁴⁸Di questo voi siete testimoni. ⁴⁹Ed ecco, io mando su di voi colui che il Padre mio ha promesso; ma voi restate in città, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto (Lc 24,44-48).

Si vede come lo stesso Risorto avesse insegnato ai suoi che il significato salvifico universale della sua stessa vita e soprattutto della sua morte e della sua risurrezione diventa comprensibile solo all'interno della rivelazione veterotestamentaria illuminata dallo Spirito Santo. Consapevole di ciò, Simon Pietro, 50 giorni dopo, ha compreso e ha cercato di far comprendere alla folla che lo stava ascoltando l'evento singolare che era si era verificato dopo la crocifissione di Gesù. Lo ha fatto prendendo le mosse dalla citazione del Salmo 16:

Per questo si rallegrò il mio cuore ed esultò la mia lingua, e anche la mia carne riposerà nella speranza, ²⁷perché tu non abbandonerai la mia vita negli inferi né permetterai che il tuo Santo subisca la corruzione. ²⁸Mi hai fatto conoscere le vie della vita, / mi colmerai di gioia con la tua presenza (At 2,26-28).

Già prima di Gesù queste parole del Salmo erano state rilette nel giudaismo in senso messianico: i pii Ebrei ne avevano data una nuova interpretazione, mettendole non più sulle labbra dell'orante che le aveva scritte, ma sulle labbra dello stesso Messia, che da secoli si attendeva in Israele. Sarebbe stato il Messia futuro in preghiera ad esprimere a Dio la speranza di non essere abbandonato nella corruzione della morte e di non finire nel regno dei morti per sempre. Ma per Pietro il Messia tanto atteso non era altri che Gesù di Nazareth. Perciò, a Pentecoste, Pietro rilegge questo Salmo in riferimento a Gesù crocifisso e risorto, mostrando di aver compreso finalmente ciò che gli era capitato cinquanta giorni prima. In fondo Dio, risuscitando Gesù dai morti, aveva compiuto in Lui quanto diceva quel Salmo, ispirando l'antico credente che lo aveva composto.

4. La Parola ascoltata, segnata dalla *dynamis* dello Spirito, genera un effetto nel cuore degli ascoltatori. La Parola efficace non è quella informativa dell'uomo, ma quella che lo Spirito suscita sulla sua bocca:

All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: "Che cosa dobbiamo fare, fratelli?".³⁸ E Pietro disse loro: "Convertitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per il perdono dei vostri peccati, e riceverete il dono dello Spirito santo.³⁹ Per voi infatti è la promessa e per i vostri figli e per tutti quelli che sono lontani, quanti ne chiamerà il Signore Dio nostro".⁴⁰ Con molte altre parole rendeva testimonianza e li esortava: "Salvatevi da questa generazione perversa!".⁴¹ Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone (At 2, 37 - 41).

Le prime parole della Chiesa appena nata "per opera dello Spirito Santo" a Pentecoste hanno un'efficacia immediata che attrae gli ascoltatori a convertirsi alla fede cristiana e rivelano *l'essenzialità della connessione tra la fede e la testimonianza*. La fede nasce dalla testimonianza e si comunica mediante una Parola che testimonia il Mistero di Dio all'opera. La testimonianza di Pietro, così franca e così rischiosa nella sua accusa esplicita agli uccisori di Cristo, provoca la coscienza degli ascoltatori e genera in loro la "trafittura del cuore", cioè la percezione acuta dei propri peccati. Ma è chiaro che, fin da questo primo istante, nei cuori degli ascoltatori è all'opera lo Spirito Santo. Agostino osserverà: "Il suono delle nostre parole percuote le orecchie, ma *il vero maestro sta dentro*. Non crediate di poter apprendere qualcosa da un uomo. Noi possiamo esortare con lo strepito della voce, *ma se dentro non v'è chi insegna, inutile diviene il nostro strepito*" (Agostino, *Comm.* 1 Gv 3, 13).

Con le categorie dell'odierna filosofia del linguaggio, potremmo dire che, come traspare nitidamente da questo primo annuncio di Simon Pietro, la Chiesa non si limita a trasmettere informazioni, cioè a comunicare notizie su Gesù e la sua vita. La Chiesa usa piuttosto un *linguaggio "performativo"*:²⁴ ossia ciò che dice è in grado d'incidere nei cuori e nei comportamenti delle persone e di trasformarne positivamente la vita per l'azione dello Spirito.

5. Il cambiamento di vita prende avvio da un gesto concreto: farsi battezzare "nel nome di Gesù Cristo". Questo gesto rituale consisteva *nell'immergere non solo mediante un atto esterno, ma misterico/sacramentale la propria vita nella vicenda pasquale di Cristo*, e fare così un tutt'uno con Cristo morto e risorto (cf Gal 3,27- 28), ottenendo da lui "il perdono dei peccati" e "la grazia dello Spirito". Come Cristo – spiegherà Paolo – una volta morto, è stato sepolto, così il credente muore come "uomo vecchio" con i suoi peccati ed è sepolto nell'acqua, per poi rinascere con Cristo risorto a vita nuova orientata alla salvezza eterna. Qui si vede abbozzata la connessione tra Parola e sacramento: connessione che si allarga nei *Sommari degli Atti* attorno alla carità, alla preghiera, all'Eucaristia

²⁴ "Performativo" in linguistica è detto di enunciazioni o verbi che non descrivono semplicemente un'azione né constatano un fatto (cioè: semplicemente informano), bensì si tratta di enunciati che coincidono con l'azione stessa: per es., *do a questa nave il nome Tirrenia*; oppure si tratta di verbi che, enunciati nella prima persona del presente indicativo, realizzano l'atto che descrivono, per es. *battezzo, ordino, consacro, maledico*. Si tratta di verbi "causativi". Il termine, diffuso dal linguista e filosofo J. L. Austin, nell'ambito della teoria degli atti linguistici, è stato poi ripreso nel linguaggio giuridico per indicare enunciati costitutivi, nel momento stesso in cui vengono proferiti, della situazione cui fanno riferimento: per es., la frase *la seduta è tolta*, per indicare l'irrevocabilità della sentenza.

c) Terza matrice. La comunità cristiana assume la prima struttura organizzativa attorno all'insegnamento degli apostoli, alla carità, alla preghiera, all'Eucaristia.²⁵

La vita della prima comunità cristiana - nei cosiddetti "sommari" degli Atti (2,42-47; 4,32-35 e 5,12-16) - viene descritta "nella sua forma ideale" come "comunione" attorno all'assiduità dell'ascolto dell'insegnamento (*didaché*) degli Apostoli, nella "*fractio panis*" nelle case, e nella preghiera al Tempio. Possiamo definirli i quattro pilastri della struttura della Chiesa che si sta costruendo.

Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. ⁴³Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. ⁴⁴Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; ⁴⁵vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. ⁴⁶Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, ⁴⁷lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati. (At 2, 42-47).

c 1. L'insegnamento degli apostoli garanzia dell'autenticità dell'esperienza di fede

La fedeltà all'insegnamento degli apostoli *garantiva che la memoria di Gesù fosse proprio autentica*. Gli apostoli, testimoni oculari, ne custodivano la memoria: "Con grande potenza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù. E su tutti loro [c'era] grande benevolenza" (At 4, 33) e, di conseguenza, garantivano l'efficacia di quell'esperienza di vita comune e sacramentale che metteva in contatto con il dono di Dio rivelatosi in Gesù. Questi accenni costituiscono già un'apertura embrionale verso la successione apostolica e la funzione di testimoni dei successori degli apostoli, chiamati più tardi ἐπίσκοποι (1 Tim 3, 1), cioè custodi o sorveglianti della testimonianza originaria.

c 2. La fede in Cristo unisce i credenti in ΚΟΙΝΩΝΙΑ.

La Chiesa, che è nata dal mistero della Pasqua di Gesù, portato a pieno compimento nella Pentecoste, vive di questo stesso mistero salvifico nella storia, lo annuncia, a parole e con i fatti, e ne dischiude gli effetti positivi a tutti lungo il tempo. La Chiesa fa questo prima di tutto attraverso la sua stessa vita comunitaria. Luca utilizza il termine ΚΟΙΝΩΝΙΑ, "comunione", per indicare le relazioni animate dalla carità, che si esprime soprattutto nel segno visibile ed espressivo della condivisione dei beni materiali (2, 44). È una vita in cui la cifra riassuntiva è "la fede in Cristo", sgorgata dall'ascolto e dall'accoglienza del Vangelo, perché è questa fede che ha fatto nascere la Chiesa stessa a Pentecoste. *La comunione non nasce dal basso dei fedeli, ossia dalla loro buona volontà o dal loro sforzo, ma dalla fede*. In quanto condivisa tra i membri della comunità, questa fede nell'unico Dio, Padre di Gesù Cristo, vivificata dal suo stesso Spirito d'amore, crea fraternità. E, per comando stesso del Risorto, la fede in lui deve essere testimoniata ad altri. In altre parole, *il perno attorno cui si aggrega*

²⁵ Tutta questa parte è tratta da J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma, 1971, pp. 861-899.

la comunità non sono affinità elettive o ideali di efficacia sociale, ma l'unica fede in Cristo come evento risolutore della storia personale e universale.

Merita un istante soffermarsi sul linguaggio proprio di Luca poiché è assai illuminante su questo tema. In At 2, 44 si legge: “Avevano tutto in comune” e, in 4, 32: “Fra loro tutto era in comune”. Luca si compiace di descrivere l'unità dei beni della comunità: probabilmente in filigrana Luca pensa agli ideali pitagorici (“per tutti tutto era comune e ugualmente nessuno possedeva nulla” Giamblico, *Vita Pyt.* 30, 168) o platonici (perché nella *Repubblica* Platone immagina che nella *polis* ideale dovrebbe praticarsi un comunismo integrale) oppure potrebbe riferirsi anche a pratiche comunitarie dello stoicismo medio in cui circolava l'idea di un ritorno alla natura come agli inizi dell'umanità (“età d'oro”) in cui tutto era in comune e dove era “impossibile trovare un povero” (Seneca *Let. a Lucilio* 90, 38). Eusebio nelle sue *Antiquitates Judaicae* XVIII, 20 descrive la vita degli esseni dicendo: “Possiedono i loro beni in comune e il ricco non gode in alcun modo di ciò che ha in più rispetto a chi non ha assolutamente nulla”. Non ci sarebbe da meravigliarsi che Luca scrivendo a lettori greci lo faccia presentando un ideale della prima comunità che risvegliasse l'interesse dei suoi lettori. *Luca in realtà prospetta come reale un'ideale*. Dice: “Vendevano le loro proprietà e i loro beni e ne dividevano il ricavato secondo il bisogno di ciascuno” (At 2, 45; cf 4, 34-35). Di fatto dopo aver fatta questa generalizzazione Luca presenta il gesto generoso di Barnaba e lo elogia come eccezionale. Perché lo presenta come eccezionale se doveva essere una pratica ordinaria e comune? Evidentemente ha generalizzato. J. Dupont osserva:

“Bisogna perciò stare attenti a non generalizzare partendo da alcuni casi concreti: è necessario guardarsi dall'amplificare la portata di un procedimento letterario che attribuisce a tutti la condotta di alcuni. Ciò che deve attirare l'attenzione non è tanto il numero di coloro che hanno spinto la loro generosità fino all'eroismo, quanto il carattere esemplare della loro condotta. Sottolineando il distacco dai beni dei primi cristiani, Luca obbedisce a un richiamo che l'aveva già guidato nella composizione del Vangelo (quello della povertà evangelica)”. Tuttavia - continua Dupont - “l'ideale che Luca presenta non è precisamente quello della spoliazione dai beni e della povertà volontaria, ma quello di una carità che non può tollerare che vi siano fratelli nell'indigenza. Non si rinuncia ai propri beni per desiderio di essere poveri, ma perché non ci siano poveri tra i fratelli”.

A guidare la comunanza dei beni è dunque l'ideale cristiano presentato anche da Paolo nell'imitazione di Cristo: “Portate al colmo la mia gioia, nutrendo gli stessi sentimenti: abbiate la stessa carità, siate unanimi (σύνψυχοι), abbiate un medesimo sentimento” (Fil 2, 2).

L'essere “un cuore e un'anima sola” che Luca mette in luce nel secondo sommario (At 4, 32-35) è la stessa cosa che mostrarsi *unanimi*, cioè “uniti nell'anima” di Paolo. Qui l'ideale della “comunione dei beni” si sposta sul suo presupposto, ossia una “comunione delle anime” o l'amicizia tra i discepoli. Rispetto alla comunanza dei beni l'amicizia viene prima: è infatti l'accordo delle anime, la loro unità, che porta a mettere tutto in comune. Anche qui Luca ha parentele letterarie con testi letterari greci, da cui desume il linguaggio. Quando infatti leggiamo che “Tutti coloro che erano divenuti credenti (Οἱ πιστεύοντες: At 2, 44)” oppure “La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede (Οἱ πιστεύσαντες) erano un cuore solo e un'anima sola” troviamo un'eco del linguaggio sull'amicizia dell'epoca ellenistica.²⁶ Vi è però una

²⁶ In epoca ellenistica si parlava dell'amicizia in questi termini: “E' proverbiale la comunanza delle cose tra gli amici (*koinà tà philōn*), poiché “l'amicizia [crea] uguaglianza” (*isòthes philòtes*). “L'amicizia si mani-

caratteristica di Luca, il quale evita con cura di chiamare i primi cristiani “amici”, mentre usa volentieri questo vocabolo in altri contesti. Non li chiama neppure con il nome di “fratelli”, ma crea un vocabolo apposta utilizzando il participio presente (Οἱ πιστεύοντες: 2, 44) o il participio passato del verbo πιστεύω (credere), che va tradotto con “i credenti” o “coloro che erano venuti alla fede”. Che cosa si nasconde dietro a questo linguaggio? Evidentemente Luca pur usando il linguaggio dell’amicizia dell’ambiente greco, vuole evitare di far pensare che la κοινωνία sia l’esito di un’amicizia umana o di affinità elettive. *Il legame che tiene insieme i credenti è invece la fede che li unisce nella loro comune adesione al Cristo. E’ su questa fede che si fonda la loro comunione fraterna.*

c 3. La frazione del pane

Altro pilastro della vita della Chiesa è la cosiddetta “frazione del pane”. Con questa espressione Luca evoca il racconto memoriale dell’ultima cena di Gesù e del mistero della sua morte e risurrezione. Primariamente non è la Chiesa che fa l’eucaristia, ma è l’eucaristia, cioè Cristo vivente, che fa la Chiesa.

c 4. Continuità e singolarità del culto della Chiesa rispetto ad Israele

La preghiera rimanda al fondamento teocentrico della comunità cristiana. Soprattutto da questo punto di vista, notiamo, in prima battuta, che i cristiani delle origini continuavano a frequentare il tempio di Gerusalemme. Da ebrei quali erano, sentivano forte la continuità con la tradizione d’Israele, specialmente a livello culturale. Ciò nonostante, i cristiani celebravano il rito della “frazione del pane”, cioè dell’eucaristia, in abitazioni private. Ed era questa celebrazione il culto specifico di coloro che vivevano “la memoria di Cristo”. D’altra parte, questo spazio celebrativo era disponibile ad accogliere tutti i credenti in Cristo.

c 5 I segni e i prodigi della Chiesa

Affiora un’ultima caratteristica importante della Chiesa primitiva, costituita dal verificarsi in essa di prodigi e miracoli.

¹²Molti segni e prodigi avvenivano fra il popolo per opera degli apostoli. Tutti erano soliti stare insieme nel portico di Salomone; ¹³nessuno degli altri osava associarsi a loro, ma il popolo li esaltava. ¹⁴Sempre più, però, venivano aggiunti credenti al Signore, una moltitudine di uomini e di donne, ¹⁵tanto che portavano gli ammalati persino nelle piazze, ponendoli su lettucci e barelle, perché, quando Pietro passava, almeno la sua ombra coprisse qualcuno di loro. ¹⁶Anche la folla delle città vicine a Gerusalemme accorreva, portando malati e persone tormentate da spiriti impuri, e tutti venivano guariti. (At 5,12-16).

Qual è il valore di questo dato piuttosto straordinario per la Chiesa delle origini e, di conseguenza, che valore può avere per la Chiesa di oggi? Per intuirlo, possiamo partire dal principio dell’analogia della vita della Chiesa con la vita di Cristo. Questa analogia può valere anche per l’interpretazione dei miracoli, nel senso che come nell’esistenza terrena di Gesù, così anche nella vita

festa nella comunione (*en koinonìa*)” (Et: Nic. VIII, 11); e altrove Aristotele risponde a chi lo interrogava: “Chi è un amico? *Un’anima sola che abita in due corpi*”. L’espressione “erano un cuor solo e un’anima sola” riecheggia dunque quest’idea che dell’amicizia che si aveva nel mondo greco ed è il modo di descrivere l’unione degli spiriti, senza riserve, che Luca attribuisce ai primi cristiani.

della Chiesa, “prodigi e segni” del cielo sono possibili e, di fatto, accadono. Pur tuttavia, laddove accadono, avvengono sempre per il bene delle persone implicate e comunque in maniera funzionale – e mai in maniera alternativa – alla via della croce. In parole povere, potremmo dire che i miracoli nella vita di Cristo e della Chiesa sono coerenti al modo di rivelarsi del tutto paradossale di Dio, che ama manifestare la sua potenza salvifica prendendosi cura della debolezza umana. Essi non sono gesti clamorosi di una potenza che si afferma, ma segni rivelatori della bontà di Dio che si manifesta come misericordia verso la debolezza umana.

Dopo questa analisi sugli Atti degli Apostoli, possiamo ora in sintesi dire che il racconto degli Atti ci rivela come la Chiesa sia opera dello Spirito del Risorto. Essa è stata concepita nella Pasqua di Cristo, ma è venuta alla luce a Pentecoste. Lo Spirito donato dal Signore risorto ha spinto i credenti in lui a raccontarne il mistero della vita e soprattutto della morte e risurrezione. Questo annuncio ha suscitato una comunità che ha cominciato a vivere di fede in Cristo, restando ben fondata sui pilastri dell’insegnamento apostolico, dell’eucaristia, della comunione fraterna e della preghiera; pilastri in cui si esprime, da un lato, la perseveranza a vivere di Gesù, con Gesù e come Gesù, cioè “in memoria di Lui, e, dall’altro, la sua disponibilità ad accogliere al suo interno – secondo la volontà salvifica universale di Dio – non solo gli Ebrei, ma anche tutti gli altri uomini, che avessero creduto in Cristo Gesù.

Da questo capitolo degli Atti abbiamo scoperto come dev’essere la Chiesa per essere ciò a cui è chiamata. Da questo dato di fede si può risalire all’identità permanente della Chiesa: a ciò che la Chiesa è chiamata ad essere sempre. La Chiesa è senza dubbio una realtà personale e sociale, perché fatta di persone concrete all’interno di storie e culture differenti, uomini e donne di fede che fanno un tutt’uno con Cristo fino ad esserne, lungo la storia, il corpo visibile nel mondo. Ma primariamente, la Chiesa è divina, perché è opera dello Spirito Santo. Due sono dunque le caratteristiche della Chiesa: una struttura umana che porta in sé la grazia di Dio. Elementi, se vogliamo paradossali, e che talvolta possono contrapporsi, ma che se si vuole essere fedeli alla natura della Chiesa devono essere tenuti presenti contemporaneamente.

7. LA CHIESA DAL PLURALE AL SINGOLARE: IMMAGINI NEOTESTAMENTARIE

Abbiamo osservato che i cristiani hanno cominciato ad indicare le loro riunioni con un termine nuovo: “*ekklesiai toù Theou*”, “adunanze convocate da Dio”. Queste adunanze si svolgono in diversi luoghi, per cui si parla di “chiese” al plurale per indicare le diverse comunità cristiane sparse nelle città dove il Vangelo predicato aveva generato uno o più gruppi di credenti.

Nel Nuovo Testamento però *il termine “Chiesa” in alcuni casi viene usata al singolare non già per dire una chiesa localizzata in un luogo fra le tante, ma per affermare che se c’è una chiesa a Corinto, a Efeso o a Roma, in realtà nella sua dimensione profonda la Chiesa è una sola realtà.* Questo appare soprattutto nelle Lettere agli Efesini, ai Colossesi, in parte anche in Apocalisse e per tre

volte in Atti (At 12, 1; “0, 10.28; Ef 1, 22; 3, 10.21; 5, 2-29. 32; Col 1, 18.24; 2, 19).²⁷

L’insieme di tutti i credenti in Gesù, e quindi l’insieme delle chiese, è semplicemente “la Chiesa”. Il fondamento di questo modo di considerare i tanti raggruppamenti di cristiani, sparsi nei posti più svariati, come una sola realtà o un unico soggetto collettivo, sta nella convinzione che ciascuno di essi e tutti essi insieme esistono come tali solo in forza di un rapporto profondo con il Cristo. E questo non nel senso puramente aggregativo in quanto tutte queste persone sono associate tra loro dal fatto di credere in Gesù, ma molto di più, nel senso che *esse, credendo in Gesù, si sentono così unite a Lui da formare come un unico organismo vivente*. A questo punto non conta più essere di questa o di quella chiesa, perché a qualunque chiesa particolare si appartenga, *si vive come membra vive di un unico corpo che è il Cristo stesso*.

In questa visione della chiesa vi è un *passaggio da uno sguardo di tipo sociologico e empirico ad uno di tipo mistico*, cioè generato da una fede unificante capace di far percepire le persone più diverse unite da un *vincolo che non sono loro a decidere, ma nel quale si ritrovano in forza di un disegno misterioso di Dio*. Si sentono convocati da Dio, non perché di stirpe ebraica, bensì per la fede in Gesù.

Nei testi neotestamentari domina di fatto un’atmosfera di grande stupore e di emozione fra i cristiani, i quali, nel caso degli ebrei, respirano la gioia di essere passati dalla schiavitù della Legge alla libertà dei figli di Dio, e nel caso dei pagani convertiti, di esser stati sottratti alle tenebre dell’ignoranza e della lontananza da Dio all’intimità filiale con lui (cf Ef 2, 1-10). Tutti si sentono uniti nella comunione, che non sono loro a generare, ma che lo Spirito genera in loro facendoli sentire in unità tra loro grazie al Cristo e con il Cristo.

Per esprimere questo *gli scrittori si servono della metafora e dell’immagine*, grazie alle quali si può esprimere la ricchezza di una realtà senza comprimerla nelle maglie dei concetti. In tal modo la Chiesa si illumina sotto molti aspetti, descrivendo però con maggiore efficacia il fondamento di una unità con Cristo e tra i credenti. Tutte queste immagini la *Lumen Gentium* n. 6 le riassume così:

“La Chiesa è un ovile, la cui porta unica e necessaria è Cristo (cfr. Gv 10,1-10). È pure un gregge, di cui Dio stesso ha preannunziato che ne sarebbe il pastore (cfr. Is 40,11; Ez 34,11 ss), e le cui pecore, anche se governate da pastori umani, sono però incessantemente condotte al pascolo e nutrite dallo stesso Cristo, il buon Pastore e principe dei pastori (cfr. Gv 10,11; 1 Pt 5,4), il quale ha dato la vita per le pecore (cfr. Gv 10,11-15).

La Chiesa è il podere o campo di Dio (cfr. 1 Cor 3,9). In quel campo cresce l’antico olivo, la cui santa radice sono stati i patriarchi e nel quale è avvenuta e avverrà la riconciliazione dei Giudei e delle Genti (cfr. Rm 11,13-26). Essa è stata piantata dal celeste agricoltore come vigna scelta (Mt 21,33-43, par.; cfr. Is 5,1 ss). Cristo è la vera vite, che dà vita e fecondità ai tralci, cioè a noi, che per mezzo della Chiesa rimaniamo in lui, e senza di lui nulla possiamo fare (cfr. Gv 15,1-5).

²⁷ B. PRETE, *L’ecclesiologia della Lettera agli Efesini*, in *Sacra Doctrina* 37 (1992) 133-195; I. DE LA POTTERIE, *Le Christ, Plerôme de l’Église*, in *Biblica* 58 (1977) 500-524; H. SCHLIER, *La Chiesa secondo la Lettera agli Efesini*, in ID. *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1965, 255-297; P. BENOIT, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della Prigionia*, in *Esegesi e teologia I*, Paoline, Roma 1961, pp. 397-460; IB. *L’unità della Chiesa secondo l’epistola agli Efesini*, in *Esegesi e teologia II*, Paoline, Roma 1971, pp. 509-542.

Più spesso ancora la Chiesa è detta edificio di Dio (cfr. 1 Cor 3,9). Il Signore stesso si paragonò alla pietra che i costruttori hanno rigettata, ma che è divenuta la pietra angolare (Mt 21,42 par.). Sopra quel fondamento la Chiesa è costruita dagli apostoli (cfr. 1 Cor 3,11) e da esso riceve stabilità e coesione. Questo edificio viene chiamato in varie maniere: casa di Dio (cfr. 1 Tm 3,15), nella quale cioè abita la sua famiglia, la dimora di Dio nello Spirito (cfr. Ef 2,19-22), la dimora di Dio con gli uomini (cfr. Ap 21,3), e soprattutto tempio santo, il quale, rappresentato dai santuari di pietra, è l'oggetto della lode dei santi Padri ed è paragonato a giusto titolo dalla liturgia alla città santa, la nuova Gerusalemme. In essa infatti quali pietre viventi veniamo a formare su questa terra un tempio spirituale (cfr. 1 Pt 2,5). E questa città santa Giovanni la contempla mentre, nel momento in cui si rinnoverà il mondo, scende dal cielo, da presso Dio, “acconciata come sposa adornatasi per il suo sposo” (Ap 21,1s).

La Chiesa, chiamata “Gerusalemme celeste” e “madre nostra” (Gal 4,26; cfr. Ap 12,17), viene pure descritta come l'immacolata sposa dell'Agnello immacolato (cfr. Ap 19,7; 21,2 e 9; 22,17), sposa che Cristo “ha amato... e per essa ha dato se stesso, al fine di santificarla” (Ef 5,26), che si è associata con patto indissolubile ed incessantemente “nutre e cura” (Ef 5,29), che dopo averla purificata, volle a sé congiunta e soggetta nell'amore e nella fedeltà (cfr. Ef 5,24), e che, infine, ha riempito per sempre di grazie celesti, onde potessimo capire la carità di Dio e di Cristo verso di noi, carità che sorpassa ogni conoscenza (cfr. Ef 3,19). Ma mentre la Chiesa compie su questa terra il suo pellegrinaggio lontana dal Signore (cfr. 2 Cor 5,6), è come un'esule, e cerca e pensa alle cose di lassù, dove Cristo siede alla destra di Dio, dove la vita della Chiesa è nascosta con Cristo in Dio, fino a che col suo sposo comparirà rivestita di gloria (cfr. Col 3,1-4).

Quest'ultima immagine della Chiesa-sposa è quella più pregnante poiché è stata lungo elaborata e utilizzata nella storia della rivelazione. I profeti hanno insegnato la delicatezza del rapporto di Dio con il suo popolo con questa immagine: Os 1-3; Ez 16; Is 54, 5-7; Ger 3, 6,12. La comunità cristiana la riprende per descrivere la gioia dell'evento cristiano paragonato ad una giovane che scopre di essere amata e presa in sposa. La donna del tempo, se non veniva sposata, si sentiva vittima di un destino crudele, quello di una vita senza figli, senza futuro, senza amore e senza senso. La Chiesa invece è come una donna profondamente amata, gioiosamente sposata da Cristo e ricca di figli (2 Cor 11, 2; Ef 5, 26-27; Ap 21, 2.9).

Questo processo di approfondimento del “sentimento dell'essere Chiesa”, quale evento di salvezza che prolunga il mistero di Cristo nella storia, vissuto dai cristiani della prima generazione trova il suo vertice nella Lettera agli Efesini. Qui il termine “chiesa” ha raggiunto il culmine del processo astrattivo di universalizzazione, venendo presentata come entità universale (cattolica), unica e personificata.

In base a Ef 1, 4. 9. 11 *la Chiesa* - osserva H. Schlier - “non è un prodotto della storia. Il suo essere precede nel tempo la creazione ed ha il suo fondamento nell'anticipata volontà d'amore di Dio, il cui disegno è che l'universo venga riunito in modo nuovo e definitivo in Cristo come sotto un solo capo (1, 10). Perciò in Cristo, nel quale è posta la compiacenza di Dio, viene raggiunta la pienezza dei tempi (1, 9). ... Ognuno è in questo modo, ebreo o pagano (3, 10), raggiunge il suo scopo in Cristo di “essere in Lui ... santo e

immacolato agli occhi di Dio” (1, 4); e perciò ognuno è definito per l’eternità dall’amore di Dio che ci vuole figli suoi nel legame con Cristo Gesù (1,4)”.²⁸

8. L’ECCLESIOLOGIA DELLA LETTERA AGLI EFESINI

Nella Lettera agli Efesini il tema della Chiesa non è trattato occasionalmente, ma ne è l’obiettivo primario, venendone descritta con nuovi mezzi espressivi come il sostantivo *pléroma*, oppure con termini già noti, ma caricati di nuovo senso come *ekklesia* (ricorre 9 volte), *soma tou Christou* (corpo di Cristo), *kephalé* (testa e capo).

L’intenzione ecclesiologica traspare dalla sua stessa forma letteraria, che non ha i caratteri di una lettera inviata a una comunità particolare, con propri problemi e tensioni, ma si presenta con un carattere impersonale e per la sua istanza dottrinale. Diversamente per esempio dalla Lettera agli Efesini, con cui pure è imparentata, nella Lettera ai Colossesi l’autore rivendica il primato di Cristo sulle potenze cosmiche o sulle potestà angeliche che erano venerate a Colossi, a cui i Colossesi attribuivano una capacità di mediazione ed a cui prestavano culto (Col 1, 15-20; 2, 9-15). La posizione di Cristo, unico mediatore e redentore, in contrasto con le potenze celesti è descritta accuratamente in questi due testi cristologici ai Colossesi, mentre è solamente accennata in Efesini. Dato questo timbro impersonale, alcuni hanno anche pensato che si tratti di una lettera “enciclica” (o circolare) inviata a più chiese, a cui poi sarebbe stato data l’instanziazione alla comunità particolare di Efeso. Quello che però ci interessa è vedere il modo con cui viene qui presentata la Chiesa.

a) Intreccio tra cristologia e ecclesiologia in Efesini

Nella lettera Efesini (in questo parallela con la Lettera ai Colossesi) Gesù Cristo è il perno su cui si costruisce il pensiero della Chiesa: senza di lui non ci sarebbe la Chiesa, né la Chiesa sarebbe quella che è. Però pur nella similarità, nella Lettera ai Filippesi vi è un cambio di prospettiva: se in Col. il tema centrale è la cristologia, in Efesini diventa preminente l’ecclesiologia. In entrambe le lettere però i due temi sono intrecciati. Due passaggi significativi di questo intreccio sono:

“²¹In lui tutta la costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; ²²in lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito” (Ef 2, 21-22).

“¹⁵ Al contrario, agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo. ¹⁶Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l’energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità (Ef 4, 15-16).

Questo rapporto tra Cristo e la Chiesa, dunque, è il dato caratterizzante dell’immagine della Chiesa di Efesini: in Cristo poggia e si sviluppa l’edificio dei credenti. Esso è presentato sotto tre aspetti caratteristici: la *anakephalàiosis* di Ef 1, 10; la Chiesa *corpo di Cristo*; il *pléroma*.

²⁸ H. SCHLIER, *La Chiesa secondo la Lettera agli Efesini*, in ID. *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1965, 255.

b) La ricapitolazione (*anakephalàiosis*) in Cristo.

⁷In lui, mediante il suo sangue,
abbiamo la redenzione, il perdono delle colpe,
secondo la ricchezza della sua grazia.

⁸Egli l'ha riversata in abbondanza su di noi
con ogni sapienza e intelligenza,

⁹facendoci conoscere il mistero della sua volontà,
secondo la benevolenza che in lui si era proposto

¹⁰per il governo della pienezza dei tempi:

riconduurre al Cristo, unico capo (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*), tutte le cose (Ef 1, 7-10)

¹⁸ Il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, il Dio della gloria ... illumini gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale speranza vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi ¹⁹e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi, che crediamo, secondo l'efficacia della sua forza e del suo vigore.

²⁰Egli la manifestò in Cristo,

quando lo risuscitò dai morti

e lo fece sedere alla sua destra nei cieli,

²¹al di sopra di ogni Principato e Potenza,

al di sopra di ogni Forza e Dominazione

e di ogni nome che viene nominato

non solo nel tempo presente ma anche in quello futuro.

²² Tutto infatti egli ha messo sotto i suoi piedi

e lo ha dato come capo alla Chiesa (*ἔδωκεν κεφαλὴν τῇ ἐκκλησίᾳ*) su tutte le cose:

²³essa è il corpo di lui,

la pienezza (*τὸ πλήρωμα*) di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose (Ef 1, 18-23).

Il verbo *ἀνακεφαλαιώσασθαι* significa alla lettera “ricapitolare”, cioè riassumere, compendiare, oppure: riprendere da capo, iniziare un nuovo capitolo, rinnovare. Esso indica un centro/perno attorno cui vi è aggregazione e organizzazione unitaria; e nello stesso tempo indica come il contatto con questo centro rinnova e dà nuovo vigore alle realtà che vi sono coinvolte. Il termine è composto del termine *κεφαλῆ* (testa/capo): il che significa che, come in un corpo, ciò che dirige tutto è la testa, altrettanto è di Cristo rispetto alla Chiesa. Tutto deve essere raccolto in Cristo come unificato ad un unico capo/testa, da cui provengono tutti gli impulsi regolatori dell'intero corpo. La ricapitolazione in Cristo significa dunque che tutto l'universo è riassunto e compendiato in lui e da lui tutto fluisce in vita rinnovata e trasfigurata. Cristo Signore dell'universo donato alla Chiesa

c) Chiesa, corpo di Cristo

Nella Lettera agli Efesini è fortemente accentuato l'applicazione di “corpo di Cristo” alla Chiesa: infatti in Ef 1, 22-23 si afferma, parlando di Cristo, che questi è stato costituito su tutte le cose a capo della *Chiesa, la quale è il suo corpo*. Anche in Col 1, 18 il concetto è ripetuto. Nel corpus protopaolino il tema del corpo è varie volte applicato alla Chiesa osservandola in se stessa come un organismo ben articolato : “ ... il corpo non risulta di un solo membro, ma di

molte membra ... molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. ... Ora voi siete il corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte” (1 Cor 12, 14-27). Nelle lettere deuteropaoline di Col. e Ef. invece la metafora del corpo - preso come un tutto unitario - viene messo in relazione al capo (*κεφαλή*) che è Cristo, dal quale “tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio” (Col 2, 19). E similmente in Ef 4, 15-16 si dice “agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo. Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità”. Da queste espressioni emerge la duplice immagine di Cristo-capo e della Chiesa-corpo: da Cristo capo deriva tutta l'energia di vita comunione, che riversa la sua vita divina sulla compagine ecclesiale, la quale resta unificata e fluida nella ricca articolazione interna in forza dell'azione dello Spirito come è detto in Ef 4, 4-6:

¹Un solo corpo e un solo Spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; ²un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. ³Un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti. ⁴A ciascuno di noi, tuttavia, è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo (Ef 4, 4-6).

In questo passo “un solo Spirito” (con la S maiuscola) - sulla base di Ef 2, 18 e 22 - va inteso come lo Spirito Santo (o Spirito del Risorto) che conserva l'unità della Chiesa e ne costituisce la vita di amore (agapica) che viene scambiata nelle relazioni tra i credenti. In forza di questa Presenza dello Spirito devono essere superate tutte le barriere divisorie, divisioni e steccati, che le potenze mondane (che operano nei nostri istinti e pulsioni primarie, le quali spingono all'affermazione di sé, cioè sono animate dallo spirito del “potere”) tendono continuamente a costruire (Ef 2, 2-4; 11-12). Poiché nella carne del Cristo, la sua croce, ha crocifisso ogni divisione e abbattuto ogni muro divisorio (Ef 2, 14-18).

d) Chiesa, pienezza del Cristo

La Lettera agli Efesini afferma che la Chiesa come corpo di Cristo è “la pienezza (*τὸ πλήρωμα*) di colui che si realizza interamente in tutte le cose” (Ef 1, 12). “Questa dichiarazione costituisce il testo ecclesiologico più ardito e significativo della lettera”.²⁹ Il sostantivo *πλήρωμα* può avere un doppio significato. Può indicare: ciò che riempie, ciò che porta a compimento (in senso attivo) nel senso di “completamento”: in questo senso la Chiesa porta a compimento il Cristo, nel senso di Paolo, il quale dice che porta a compimento ciò che manca alle sofferenze di Cristo (Col. 1, 24). E' l'interpretazione di molti Padri (Giov. Cris. In Eph. Hom. 3). Può anche essere interpretato in senso passivo di “pienezza”, cioè l'essere stato riempito (lat. *plenitudo*): così traduce anche la CEI. In realtà le due formule non si escludono. Esse indicano che con la Chiesa vi è una “compiutezza”. Ma concretamente che vuol dire che la Chiesa è la compiutezza del Cristo? Ci possiamo allargare nell'interpretarne il significato alla luce della storia della salvezza. Nella Chiesa cioè si ha il compimento dell'avventura extra-trinitaria del Figlio, in quanto in essa circola l'agape del Cristo che Paolo si compiace di vedere tra gli Efesini (Ef 1, 15-16). Lo scopo

²⁹ B. PRETE, *L'ecclesiologia della Lettera agli Efesini*, in *Sacra Doctrina* 37 (1992) 173.

dell'incarnazione infatti è di "umanizzare" la creazione secondo l'amore trinitario: l'agape trinitaria di Dio vuole agire nel mondo e abitare tra gli uomini. Il cristianesimo è l'unica forma di religione che pone la prossimità con il fratello allo stesso livello della relazione con Dio. Farsi prossimi ai fratelli vuol dire rendere servizio a Dio: "L'avete fatto a me!" (Mt 25). Possiamo perciò dire che la Chiesa è il compimento della dinamica propria dell'Incarnazione. In Gesù Dio si è fatto prossimo all'uomo, ha preso la sua carne per rendere l'umanità - ogni uomo - secondo quell'adesione amorosa con cui Lui l'aveva creata e rispetto alla quale l'uomo, sospettando dell'amore di Dio verso di lui, si è deformato. Il peccato è questa deformazione. La grazia del Cristo è questa riabilitazione al disegno originario. La Chiesa perciò che vive "nella santità e nella grazia" è la carne del Cristo, cioè mostra il compimento del mistero dell'Incarnazione, morte e risurrezione del Cristo. Quando un uomo vive in Cristo e per Cristo l'umano arriva al suo compimento: e questo compimento - diciamolo in modo immaginifico - sono tutti quei brandelli di Chiesa che nel concreto della storia tentiamo di realizzare. E' vero che la Chiesa terrestre è in via di compimento e tende alla Chiesa escatologica, però - come dice un proverbio malgascio - "se oggi siamo vestiti di stracci, stiamo però tessendo l'abito nuziale" della Chiesa celeste. Nella Chiesa possiamo dire si anticipa la realizzazione del sogno di Dio di vedere tutti i suoi figli riuniti nel Figlio. E lo sappiamo, per realizzare questo piano ha chiesto al suo Figlio di diventare dentro al mondo il primo polo di aggregazione di questo immenso popolo di Dio. E la Chiesa è questo luogo visibile, controllabile, alla portata di tutti, dove la storia della salvezza è resa sperimentabile come "pienezza" del Cristo, suo "compimento".

Il primato comunque è di Cristo capo, cioè Signore di tutto, è donato alla Chiesa (Ef 1, 22): in questo modo risulta chiaro che Cristo è più grande della Chiesa, in quanto essa non può autoprodotte la *charitas* e la *charis*, ma solo riceverle. La pienezza, infatti, è di colui che riempie di sé ogni cosa, la pienezza è quella che Cristo opera nella Chiesa, portandola a compimento come luogo quindi privilegiato, ma non esclusivo, per riconoscere il primato di Cristo, il quale - secondo l'immagine dell'*Ecclesiam suam* di Paolo VI dei cerchi concentrici a partire da Cristo centro - tende a coinvolgere tutti gli uomini e l'universo.

"Se Gesù Cristo non è la sua pienezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. Il suo edificio crolla se Gesù non ne è l'architetto; e se il suo Spirito non è il cemento che tiene insieme le pietre vive con cui è costruito".³⁰

9. L'ECCLESIOLOGIA NEL TEMPO DEI PADRI: L'ECCLESIOLOGIA SIMBOLICA

L'avvenimento dei discepoli riuniti intorno all'evento di Cristo attestatoci nella Scrittura - epoca della "rivelazione" - non costituisce un puro inizio nel tempo o un fatto relegato nel tempo passato, ma è anche "una *origine permanente e normativa, che come sorgente d'acqua viene incanalata nel fiume della storia*".³¹ A contatto e sottoposta alle pressioni dei vari tempi storici

³⁰ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Opera Omnia 8, Milano 1987, p. 147.

³¹ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium salutis*, VII, Brescia 1972, pp. 267-339.

assume forme diverse, che esprimono aspetti particolari di quel momento sorgivo.

La prospettiva cosmico-misterica, l'ultima del Nuovo Testamento, sembra aver determinato più delle altre prospettive la letteratura patristica sulla Chiesa. Invece la prospettiva che abbiamo chiamata "attualizzante" si è piuttosto concentrata intorno al tema dell'eucaristia, creando il celebre assioma circolare di H. De Lubac: "L'eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'eucaristia".³² Sarà soprattutto la tradizione orientale a fare tesoro di questa concezione sviluppando soprattutto un'ecclesiologia della "chiesa locale". Infine la prospettiva "storicizzante" sfocerà nella tematica della Tradizione e della successione apostolica con l'episcopato quale garante dell'ortodossia, dell'apostolicità delle chiese e della loro comunione cattolica.

Fra questi orientamenti, tutti operanti nella riflessione sulla Chiesa primitiva, quello misterico resterà dominante nelle riflessioni dei Padri.

Nel descrivere la concezione di Chiesa che i primi tre secoli di cristianesimo ci hanno consegnato, non ci soffermiamo a considerare singole visioni,³³ ma a cogliere il nucleo centrale e complessivo della loro riflessione ed autocomprensione della Chiesa. In modo sintetico possiamo dire che *nell'arco dei primi tre secoli la Chiesa è vissuta soprattutto come "mistero"*, ossia nella sua caratteristica fondamentale di esprimere il darsi di Dio nella storia degli uomini, e quindi il suo aspetto interiore, soprannaturale e divino.

"La Chiesa si comprese come "mistero" in quanto si riconobbe, nel suo insieme, come una comunità che, in forza della decisione misteriosa di Dio compiuta nell'evento di Gesù Cristo, e per mezzo dei doni della sua Parola e della sua *agape* per l'azione unificante dello Spirito Santo, comunicato nel battesimo, nell'eucaristia e nella remissione dei peccati, è chiamata, riunita e santificata nella partecipazione alla vita divina o santità: ossia una comunità che si realizza mediante la *koinonìa* e lo Spirito".³⁴

Nei confronti del mondo che la circonda essa si comprende come "piccolo gregge", che si percepisce continuamente nel suo "essere diversa" e differente da esso: si sente come "popolo nuovo" (Lett. di Barnaba 13), "vero Israele" (Giustino, *Dial. con Trifone* 11, 5) e "*tertium genus*" rispetto ai giudei e ai gentili (Aristide, *Apol.* 2; Clemente Al. *Stromati* 6, 5; 41, 6). Questa diversità la espone alla persecuzione e all'incomprensione; ma, poiché è pervasa dalla certezza della presenza del Cristo risorto, non si lascia intimorire dalle potenze del mondo.

Nello stesso tempo, la Chiesa *non si sperimenta come una realtà che si erge "di fronte" ai fedeli, estranea ad essi, ma piuttosto come energia di unità che li attraversa e li unifica*. "Il vincolo dell'unità, che tale situazione fondava fu così intenso che la prima comunità cristiana fu in grado di integrare differenze di ogni tipo, sia politiche che culturali, strutturali e organizzative, e di esprimere l'unità nella pluralità e la pluralità nell'unità".³⁵ Ciò non escludeva, anzi richiedeva che distanziasse e separasse dalla propria *communio* alcuni dei suoi

³² H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Opera Omnia 8, Milano 1987, p. 82.

³³ Per questi aspetti particolari rimando a: E. MALNATI, *La Chiesa, sviluppo storico dell'ecclesiologia*, Piemme, Casale M. 1998.

³⁴ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in *Mysterium salutis*, VII, Brescia 1972, p. 270.

³⁵ *Ib.* 271.

membri, quando il pluralismo per sé legittimo, fosse sfociato in una posizione contraddittoria rispetto all'evento originario. Concretamente questo avvenne quando l'intellettualizzazione gnostica del mistero rivelato minacciava di svuotare di realismo la fede dell'incarnazione e della persona del Cristo.

Il mistero della grazia e dell'elezione divina, che prende corpo nella vita dei credenti e si manifesta nella loro comunione in Cristo e tra loro, viene descritto utilizzando soprattutto immagini, similitudini, metafore. I Padri hanno utilizzato il linguaggio della contemplazione e della preghiera e sono stati assai meno interessati a ricavare della prospettiva socio-politica del mondo antico in cui vivevano, precisi schemi concettuali nei quali inquadrare la Chiesa e la sua presenza nel mondo. Non si ponevano problemi istituzionali, ma a loro interessava il mistero di grazia, la presenza di Cristo nel suo corpo ecclesiale, l'azione dello Spirito Santo in esso, la sua corrispondenza all'economia salvifica del Padre. Per esprimere questa visione misterica della Chiesa si servono del *linguaggio simbolico, invece che del ragionamento intellettuale*: mediante le immagini i Padri cercano di avvicinarsi al Mistero che la Chiesa custodisce e che la trascende. Essi puntano alla scoperta del suo posto nell'economia della salvezza e quindi alla sua relazione con Cristo, da un lato, e con il mondo, dall'altro. Essi hanno condotto sulla realtà ecclesiale una meditazione contemplativa di tipo anagogico, ossia elevante,³⁶ in quanto le immagini e le figure utilizzate rimandavano a significati che andavano al di là del semplice significato letterale. Questo modo di procedere fu molto influenzato dal metodo platonico e neoplatonico in auge nella loro epoca; esso ha suggerito loro intuizioni profonde e una riflessione teologica molto libera, dinamica e ricca di contemplazione.

a) Questa *teologia simbolica va prima di tutto a pescare nelle immagini veterotestamentarie che il Nuovo Testamento vedeva compiute in Cristo*. Per esempio, l'antica figura della vigna dall'uva acerba anche se curata con amore, che viene sostituita da Cristo, vite vera a cui sono innestati coloro che credono in Lui. Queste suggestioni bibliche a volte sono assunte con grandi amplificazioni, come si può vedere da questo testi di Asterios, il Sofista:³⁷

La vigna divina è anteriore ai secoli, è uscita dal sepolcro e ha portato come frutti i nuovi battezzati come grappoli d'uva sull'altare: La vigna è stata vendemmiata e l'altare come un pressatoio è stato riempito di grappoli. Vignaioli, vendemmiatori, racimolatori, cicale cantanti ci hanno mostrato anche oggi in tutta la sua bellezza il paradiso della Chiesa. E chi sono i vendemmiatori? I neofiti e gli apostoli. Chi sono le cicale? I nuovi battezzati, imbevuti di rugiada all'uscire dalla piscina, che si riposano sulla Croce come su un albero, si riscaldano al sole di giustizia, brillano dello Spirito e cinguettano le cose spirituali" (Hom. 14).

In quest'immagine domina l'idea che *la Chiesa è il nuovo popolo di Dio*, che riceve l'eredità promessa dai profeti e viene travasata in essa per la fine dei tempi. Questa idea si è dilatata fino a configurarsi nella raffigurazione della

³⁶ L'*anagogia* (letteralmente significa *conduzione in alto*) è quel percorso di ricerca sul mistero cristiano che porta l'osservatore ad avere uno sguardo contemplativo, in quanto eleva l'animo alle cose divine, e quindi invita ad andare oltre all'interpretazione letterale dei testi.

³⁷ Asterio (morto intorno al 341), chiamato il Sofista per la sua attività di filosofo e di retore. Inizialmente convinto assertore dell'arianesimo, si ritiene che, durante le persecuzioni contro gli ariani, abbia abbandonato l'arianesimo. Dopo Nicea compose un breve trattato in cui riassume le dottrine ariane. Recentemente sono state ritrovate 31 omelie sui Salmi, della cui autenticità però si dubita (Aa. Vv. *Autori mariani del Primo Millennio*, Città Nuova, Roma, 1988, p. 258).

Chiesa pre-esistente fin dalla creazione del mondo; anzi per essa - dice il *Pastore di Erma* (Visiones I, 1, 6; 3, 4) il mondo è stato creato. Con questa idea si vuole indicare la sua universalità nel tempo e nello spazio: *Ecclesia ab Adam*, *Ecclesia ab Abel* (Agostino).

Oppure *l'immagine dello sposalizio di Jahvé con Israele, sposa adultera*, superato dalle nozze di Cristo con la Chiesa. Anche qui si afferma l'alleanza dell'amore di Dio con la comunità da lui prescelta, a cui resta fedele nonostante il peccato. Questa idea della Chiesa la cui santità non è data dalla sua coerenza, ma dall'amore proveniente di Dio, viene unita anche alla contemplazione della chiesa che abbraccia tutti i popoli, idolatri e lontani da Dio, chiamati a fare unità con il popolo santo di Dio, attraverso l'immagine della Chiesa come "casta meretrix".³⁸ La utilizza sant'Ambrogio nella sua meditazione su Rahab, la prostituta di Gerico di cui parla il libro di Giosué (Gs 2, 1-21; 6,17-25) che dà riparo agli esploratori inviati per prendere visione della terra promessa:

"Nel simbolo - dice Ambrogio - era una prostituta, ma nel mistero era la Chiesa, congiunta ormai ai popoli gentili per la comunanza dei sacramenti (In Lucam VIII, 40). ... Rahab indicò nel suo sangue (cf allude alla "cordicella colore scarlatto" come segno di riconoscimento) il segno futuro della salvezza universale in mezzo all'eccidio del mondo; la Chiesa non rifiuta l'unione con i numerosi fuggiaschi, tanto più casta quanto più strettamente congiunta la maggior numero di essi; lei che è vergine immacolata, senza ruga, incontaminata nel pudore, amante pubblica, meretrice casta, vedova sterile, vergine feconda" (In Lucam III, 23).

Questo termine dunque nel pensiero di Ambrogio vuol indicare la santità della Chiesa, la quale consiste nella piena adesione a Cristo, suo sposo (perciò: *casta*), ma anche desiderosa di raggiungere tutti per portarli a Cristo, coinvolgendosi con loro (perciò: *meretrix*). Assai simile a questa immagine, che esprime la struttura dialettica della Chiesa è la sua descrizione *come arca di Noé*. In essa sono accolti anche i peccatori (come l'arca che ha accolto animali impuri), perché è l'unico luogo in cui anche i peccatori possono essere salvati.

La Chiesa si comprende anche come *casa o tempio di Dio o corpo di Cristo*. La comunità che si riunisce per celebrare il servizio divino e l'anamnesi di Gesù Cristo, assume la stessa funzione che nell'AT svolgeva il tempio di Gerusalemme. Ciò le è possibile e reale perché *il Crocifisso risorto è il luogo nel quale Dio si è reso accessibile all'uomo e per mezzo del quale gli uomini possono entrare in rapporto con Dio*. Sono perciò i cristiani che formano la casa o il tempio di Dio. Si capisce perché gli edifici cristiani di culto non vennero chiamati prima del V secolo "casa di Dio", perché gli edifici del culto non hanno la stessa importanza del tempio nell'AT e le religioni ai luoghi sacri. Le "chiese" hanno la funzione di esprimere la comunità che in esse si raccoglie, perché è questa comunità ad essere la vera abitazione di Dio, il suo tempio. La "basilica" come edificio del culto la si ritrova solo dopo la svolta costantiniana.

b) La teologia simbolica dei Padri non si limita a trarre dalla sua Scrittura le sue immagini simboliche, ma le mutua anche dall'ambiente in cui vive, particolarmente quello ellenistico. E da questo ambito che i Padri hanno interpretato il rapporto di Cristo con la Chiesa con l'immagine del Sole e della Luna (*Mysterium lunae*). In base ad essa la Chiesa non vive e risplende id luce propria, ma la riceve da Cristo. La Chiesa brilla diluce ricevuta e riflessa. Come

³⁸ G. BIFFI, *Casta meretrix, saggio sull'ecclesiologia di sant'Ambrogio*, Piemme, 1996; H. U. VON BALTHASSAR ha utilizzato questa figura in *Sponsa Verbi*, Brescia, 1985.

la luce della luna anche la luce della Chiesa è luce languida, schermata, condizionata dalla capacità riflettente. Mentre il sole irradia sempre con la stessa intensità, la luce della luna (Chiesa) attraversa incessantemente fasi alterne, ora crescendo ora calando: immagine appropriata per esprimere la dialettica e la variabilità del cammino della Chiesa nella storia. Un destino che può sfociare persino in una tramonto, ma questo non sarà mai totale, poiché la sua luce è assicurata dallo splendore del sole.

Un'altra immagine molto utilizzata dai padri e desunta dall'esperienza, ma anche dai miti greci, come quello di Ulisse, è il *simbolismo nautico*. La Chiesa è come una barca che attraversa il mare del mondo. Ecco un testo di Massimo il Confessore: "L'albero sulla nave è la croce nella Chiesa che sola va incolume in mezzo ai naufragi, lievi o gravi, del mondo. In questa nave chi si lega all'albero della croce o si tura le orecchie con le Sacra Scritture non dovrà temere la dolce tempesta della lussuria" (Hom. 49, 1)

Senza fermarci a descrivere tante altre immagini, tipologie ed allegorie utilizzate ai tempi dei Padri, quali colomba, paradiso, tunica senza cuciture, ... va sottolineato che questo modo di procedere presenta molte affinità con il platonismo. Sotto questo punto di vista *la Chiesa terrena viene vista come una copia dell'immagine originaria e celeste*, la quale porta in sé i segni dell'autentico e dell'archetipo originario. La struttura e l'ordinamento della Chiesa sono quindi *un ricalco del mistero divino*: e segni e simboli e sacramenti sono i modi della sua visibilità sulla terra.

10. L'ECCLESIOLOGIA SOCIOLOGICA E GIURIDICA DEL MEDIOEVO

E' impossibile fissare la cronologia della Chiesa primitiva. Ed altrettanto lo è per la fase successiva. Certamente non all'improvviso. All'origine vi è la cosiddetta *svolta costantiniana*, quando cioè la Chiesa divenne libera ("religio licita"). Il fatto poi che gli imperatori romani si convertissero ha capovolto i termini: le religioni che fino ad allora erano vigenti furono spogliate del predominio e compresse, fino al punto che furono dichiarate illegittime e perseguitate (sotto Teodosio (347-395 d. C.: *cf Editto di Tessalonica*, 380 d.C., con il quale il *credo niceno* fu imposto come religione unica e obbligatoria dello stato).

Quello che fino ad allora era "il piccolo gregge" venne inserito in un processo storico, che andò dilatandosi fino a coincidere con la topografia, politica e geografia, dell'impero romano. La Chiesa allora si servì delle stesse articolazioni e strutture politiche ed organizzative elaborate dallo stato romano per espandersi; utilizzò i templi pagani non solo dando loro una nuova qualificazione (es. il *Pantheon* venne trasformato in chiesa di tutti i santi); ma costruendo veri e propri edifici di culto cristiani. I vescovi vennero equiparati agli altri funzionari dello stato. Il vescovo di Roma assunse il rango imperiale, mentre l'imperatore esigeva di essere riconosciuto nell'ambito di tutta la Chiesa (ad es. è l'imperatore che convoca i Concilii).

a) Si supera così il precedente distanziamento dal mondo, portando la Chiesa a coincidere con il mondo e all'identificazione dei confini dell'uno con l'altro. La riserva escatologica passa in secondo piano, mentre si fa strada l'idea di una radicazione della Chiesa nel mondo, come fosse la realizzazione del Regno di

Dio sulla terra. Il popolo di Dio diventa *populus christianus*: e questo termine acquisisce il senso di un concetto culturale, sociologico e politico. Si nasce già cristiani in un popolo cristiano e si vive poi sorretti da questo ambiente culturale preconstituito. In forza di questa omologazione il “nemico” dell’impero diventa il nemico della chiesa: il non-cristiano, invece di essere lo spazio della missione, si trasforma in avversario politico. Il concetto di Chiesa come popolo di Dio passa da una valenza biblico-patristica ad una concezione politica.

b) Quando poi nei secoli quarto e quinto le pressioni barbariche e la decadenza del quadro politico depotenziarono fino alla dissoluzione l’impero romano - dato l’intreccio e l’interdipendenza della Chiesa con l’Impero - non pochi cristiani come san Girolamo e Agostino paventarono il tramonto della Chiesa stessa. Tra il 413 e il 426 nel *De civitate Dei*, Agostino - impressionato dal sacco di Roma del 410 ad opera dei visigoti di Alarico - scrisse i primi dieci libri con la finalità di difendere il cristianesimo dalle accuse dei pagani di essere all’origine di questa decadenza.

In questo periodo inoltre, poiché l’imperatore dopo la morte di Teodosio - nel 395 - si era ritirato a Bisanzio/Costantinopoli, diventata capitale e residenza imperiale, la “nuova Roma”, toccò ai vescovi, e soprattutto al vescovo di Roma, svolgere compiti che spettavano all’amministrazione politica. Siccome poi alcuni papi - come Leone I e Gregorio I - vi si impegnarono a fondo, maturò la *nuova coscienza della rilevanza politica della Chiesa*. Non meraviglia perciò che la Chiesa venga ora considerata come *erede dell’Impero romano* e che i papi assumano funzioni politiche. Una forma di questa nuova coscienza ecclesiale si ritrova nell’edificio del culto, ora in forma di basilica (da *basileus*, re).

Questa mutazione nella comprensione della Chiesa diede origine a nuovi problemi e tensioni. Emerse il problema della precedenza e della superiorità nel comando. Il problema si articolò non su una riflessione spirituale, ma più banalmente sulla base della *contrapposizione del potere tra sacerdotium e regnum*.

c) L’epoca carolingia, tra il secolo VIII e IX, consolidò l’idea di un mondo occidentale unito nel quadro del *Sacro Romano Impero*. Con la notte di Natale dell’800, in cui papa Leone III incoronò Carlo Magno (742-814) imperatore dei romani, fondando quello che verrà definito il Sacro Romano Impero, *il nuovo impero diventa intrinsecamente connesso con la Chiesa*. Gli eventi storici di questo periodo condizionano la riflessione teologica occidentale sulla Chiesa. La sua commistione con il potere civile impegna la riflessione ecclesiologica sul versante del quadro istituzionale della convivenza umana. Lo sviluppo dell’annuncio cristiano nell’XI secolo aveva ormai raggiunto tutti i paesi d’Europa ed era riuscito ad inglobare tutti movimenti barbarici adattandosi ed adattandoli - in maniera più o meno approssimativa - al Vangelo. La Chiesa sembrava poter coprire con l’esercizio della sua autorità ogni problematica sia religiosa, sia morale, in tutto il mondo allora conosciuto. *Il Medioevo ha vissuto l’ideale di un’unità fra gli uomini nel segno della fede cristiana*.

“Nessuna società, nessuna civiltà, forse ha sentito più fortemente di quella medioevale la passione di globalità, del tutto: il Medioevo è stato, nel bene e nel male, totalitario. Riconoscerne l’unità significa innanzitutto restituirgli la sua globalità. ... La religione cristiana non si è mai ridotta semplicemente alla parte di ideologo e gendarme della società stabilita. Soprattutto non nel Medioevo, che ad

essa deve i suoi slanci verso la pace, la luce, la sublimazione eroica, un umanesimo in cui l'uomo pellegrino in questo mondo, fatto ad immagine di Dio, si sforza di camminare verso un'eternità che non è alle sue spalle, ma davanti a lui".³⁹

Questo ideale di unità è percepibile nel costituirsi delle "uni-versità" europee dell'XII e XIII secolo, ove si diede corpo all'ideale di una cristianità che potesse abbracciare l'umanità intera, "organizzata e collegata dai legami puramente intelligibili della verità stessa": il sogno delle università medievali fu quello di *pensare la verità, valida per l'intera umanità, tale da costituire la base di un sistema sociale unificato dall'unità del pensiero e dello spirito, nel quale gli uomini si riconoscessero non sotto la costrizione del potere, ma attratti dalla forza intrinseca della verità*.⁴⁰ Il genio medioevale è quello della sintesi, che si coglie nelle *Summae* o nella sintesi poetica di Dante o nella cattedrali di pietra.

Nella prima parte di questo periodo si ha la preponderanza del potere politico, quello degli imperatori e principi, che esercitarono un potere di supremazia anche sulla Chiesa (*cesaro-papismo* ossia subordinazione della Chiesa al potere politico) in questioni importanti per l'organizzazione ecclesiale: nell'elezione dei papi e dei vescovi, nelle investiture⁴¹ e negli affari propri delle chiese locali. L'imperatore assumeva esplicitamente il ruolo di un ministero ecclesiale, significato anche dalla consacrazione liturgica. E' proprio in questo periodo di Alto Medioevo che il termine "Ecclesia" diventò sinonimo di "societas christiana", nella quale i due poteri dovevano concorrere per il bene del popolo. Spesso però nella pratica, il potere temporale umiliava la libertà della Chiesa nelle decisioni tipicamente ecclesiali, e specialmente nella scelta dei vescovi, i quali diventavano semplici dipendenti dell'amministrazione civile. Pertanto in questo periodo cresceva l'idea che si dovesse riscattare il primato dello spirituale in rapporto a chi deteneva il potere secolare nella "cristianità"; e si individuò nella missione del vescovo di Roma, quale successore di Pietro, la potestà legittima in rapporto alla vita della Chiesa. La reazione contro questi abusi è condensato nelle cosiddette *Decretali pseudo-isidoriane* (850),⁴² nelle quali si riflette questa esigenza del primato pontificio.

"Durante il secolo IX si compie l'evoluzione del potere pontificio che estenderà a tutta la Chiesa il regime amministrativo che vigeva nell'Italia peninsulare dal tempo di Costantino; al tempo di Gregorio Magno tutte le questioni ecclesiastiche di questa regione, ma queste sole, affluivano a Roma; le altre chiese, fossero quelle dell'occidente, dell'oriente e anche dell'Italia cisalpina, si amministravano in modo assai più indipendente dalla Sede Romana. Ora l'ampliamento di orizzonte,

³⁹ J. LE GOFF, *La società dell'Occidente Medioevale*, Einaudi, Torino, 1981, p. XXX; cf R. PERNOD, *Medioevo, un secolare pregiudizio*, Bompiani, Milano, 1987.

⁴⁰ Cf E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, Nuova Italia, Firenze, 1983, 913.

⁴¹ L'investitura nel Medioevo, era l'assegnazione di un feudo, di un titolo, di una carica da parte del sovrano o di altre autorità aventi titolo; cerimonia solenne che accompagnava tale atto.

⁴² Le *Decretali dello Pseudo-Isidoro* sono lettere false attribuite ad alcuni papi dei primi secoli, da Clemente I a Gregorio I, inserite intorno all'850 in una collezione di canoni con lo scopo della riaffermazione dell'autonomia dei vescovi dal potere laico e il rafforzamento dell'autorità pontificia. L'opinione generale è che l'operazione fu condotta in Francia. Alla stesura dell'opera provvidero probabilmente mani diverse, tutte però sotto il controllo di un'unica regia, la cui identità resta sconosciuta. La collezione dello Pseudo-Isidoro comprende anche la *Donazione di Costantino*, cioè l'atto diplomatico con il quale l'imperatore Costantino avrebbe donato nel 314 al papa Silvestro I la giurisdizione civile su Roma, sull'Italia e sull'intero Occidente; e avrebbe onorato la Chiesa romana attribuendole i poteri e le dignità dell'Impero sì che il pontefice potesse portare insegne imperiali, e che il clero di Roma avesse gli stessi onori degli ufficiali dell'Impero.

favorito dalla creazione dell'Impero d'Occidente, portò il papato ad estendere il suo controllo molto più in là della giurisdizione italiana peninsulare".⁴³

E' questo il periodo in cui si pongono le basi della codificazione del primato giuridico del romano pontefice su tutte le Chiese dell'intera "cristianità".

d) Nell'undicesimo secolo sorse un movimento contrario, che condusse alla preminenza del sacerdozio sull'impero e del papa sull'imperatore, pur rimanendo intatta la struttura dell'*imperium christianum* e di una Chiesa che si pensava come impero. Di fronte alla decadenza della Chiesa, sottomessa al dominio civile, il motto della riforma, propugnata dall'abbazia di Cluny era: *libertas ecclesiae*. E questo voleva significare che la Chiesa non è semplicemente un'appendice dell'impero, ma la sposa di Cristo e Dio la vuole "libera, non serva" (Anselmo di Aosta, Ep. 235, 243, 249, 262).

Diventato papa, con il nome di Gregorio VII, il monaco cluniacense Ildebrando, si votò alla riforma della Chiesa sotto questo motto. Lottò contro la simonia: chi aveva ottenuto una carica religiosa con denaro veniva deposto; introdusse la proibizione del matrimonio dei preti e vietò ad un prete sposato di presiedere la liturgia; contro l'investitura dei laici ricorse alla deposizione e alla scomunica. In questo movimento il tratto monastico divenne un'immagine tipica della Chiesa. "La cristianità fu vista come una grande abbazia, nella quale i laici erano come dei fratelli laici sposati, che si occupavano delle esigenze vitali e materiali dei ministri del Signore".⁴⁴ Questa strada implicava che il papato rivendicasse per sé la piena supremazia da esercitare anche su imperatori, re e principi. Il vescovo di Roma si dichiarò "signore feudale" su tutti i signori di questa terra, i quali a loro volta, in quanto vassalli, potevano ricevere l'investitura sotto il suo nome. Queste intenzioni le troviamo espresse nel cosiddetto *Dictatus papae* di Gregorio VII.⁴⁵ Alcune espressioni di questo testo sono significative e parlano da sole:

"1. la Chiesa Romana è stata fondata unicamente da Dio; 2. il Pontefice Romano è l'unico ad essere di diritto chiamato universale; 3. Egli solo può deporre o reinsediare i vescovi; 7. Egli solo è legittimo, secondo i bisogni del momento, fare nuove leggi, riunire nuove congregazioni, fondare abbazie o canoniche; e, dall'altra parte, dividere le diocesi ricche e unire quelle povere; 8. Egli solo può usare le insegne imperiali; 9. Solo al Papa tutti i principi debbano baciare i piedi; 12. Ad lui è permesso di deporre gli imperatori; 19. Egli non può essere giudicato da nessuno"

Secondo la teoria delle due spade propugnata fin dal tempo di Gelasio I (morto nel 496) vi era equilibrio nella chiesa tra il potere sacerdotale del papa e quello regale dell'imperatore. Ora però la divisione dei due poteri viene interpretata in senso diverso. Nella mano del papa sono riposte entrambe le spade: è lui che impugna la spada spirituale per la salvezza delle anime; e *delega* quella temporale agli imperatori ed ai re, che per suo mandato e secondo le sue direttive l'usano al servizio della Chiesa.

⁴³ E. AMMAN, *L'epoca carolingia*, in *Storia della Chiesa*, IV, Torino, 1977, p. 433 cit. in E. MALNATI, *La Chiesa*, o.c. p. 53.

⁴⁴ Y. CONGAR, in H. FRIES e G. RIVA, *Dizionario teologico*, I, Queriniana, Brescia 1968, pp. 229-242.

⁴⁵ Il *Dictatus papae* è la raccolta di ventisette proposizioni, sotto forma di tesi, ciascuna delle quali enuncia uno specifico potere del pontefice romano. Vi sono elencati i principi della [Riforma gregoriana](#). Redatto al tempo di [Gregorio VII](#) o poco dopo, il documento è inserito fra due lettere datate marzo [1075](#). Il testo completo in K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1996, 242-243.

Gli ulteriori sviluppi storici continuarono e insistettero su questa linea. Innocenzo III riaffermò con il sostegno di giuristi e canonisti che il papa deteneva la *plenitudo potestatis* – un'espressione non nuova che tuttavia fece il suo ingresso nella cancelleria pontificia, e fu adottata dai canonisti. Significativo in tal senso il trattato *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano (vescovo di Bourges dal 1295 al 1316) in cui afferma: “Il papa nella chiesa occupa vertice e a buon diritto può essere identificato con la chiesa stessa”. E Bonifacio VIII con la tesi di principio, caricata di valenza dogmatica, inclusa nella chiusura della Bolla “Unam Sactam” (1302), sostenne: “Dichiariamo che ogni creatura è sottoposta al romano pontefice: lo affermiamo, lo definiamo come pienamente necessario per la salvezza” (Dz 875). Questo accadeva quando la teoria era già posta decisamente in questione dalla prassi, soprattutto attraverso Filippo IV, re di Francia.

A lato e anche in sordina rispetto a questa visione canonistica e giuridica si muoveranno i carismi degli ordini mendicanti che terranno viva una concezione misterica della Chiesa nell'ordine della *charitas*.

e) Da questo momento gran parte dell'ecclesiologia si muoverà sulla contrapposizione dei due poteri, quello del papa e quello dell'imperatore; e sulla concezione della *Chiesa e della società come due entità parallele e concorrenziali l'una con l'altra*. La storia di questo parallelismo concorrenziale diventerà chiaro solo nel tempo della modernità, quando la società civile sarà sempre più intesa in termini laici, con natura e struttura propria e estraniera dall'influenza della chiesa. La seconda conseguenza che caratterizzerà il modo in cui è andata sviluppandosi *l'ecclesiologia è che la chiesa, interpretata in termini giuridici e canonici, come auctoritas e potestas, apparirà sempre più come pura struttura gerarchica, perdendo il contatto con la dimensione più profonda di essere un popolo di credenti in Cristo*. Rimane famosa l'espressione di Roberto Bellarmino secondo il quale la Chiesa è una “*congregatio fidelium*” assimilabile al regno di Francia o alla Repubblica di Venezia (*Controversiae generales* IV, 3, 2). In questa prospettiva l'ecclesiologia posttridentina resterà impostata in chiave sociologica, in cui la comunità dei fedeli è semplicemente la *causa materialis* dell'essere chiesa; la *causa formale* è l'unione sociale, realizzata in forza dell'autorità gerarchica che la crea con il suo potere e che così ne è la *causa efficiente* della Chiesa, mentre la salvezza delle anime è la *causa finalis*. L'ecclesiologia così impostata si è trasformata - possiamo dirlo con un neologismo - in *gerarcologia*. E questa sarà l'impostazione della manualistica scolastica post-tridentina.

Questa visione si radicalizzò anche in funzione di contrapposizione ad alcune tesi dei riformatori. Ne citiamo alcune. Wycliff e Hus auspicavano una chiesa senza leggi e senza gerarchie. Lutero equiparava il sacerdozio dei fedeli con il sacerdozio ministeriale. Diceva: “Tutti coloro che sono stati battezzati possono vantarsi di essere già consacrati preti, vescovi e papa, anche se poi di fatto non esercitano queste funzioni”:⁴⁶ Giovanni Calvino, l'unico vero ecclesiologo tra i riformatori, aveva delineato nella *Institutio religionis christianae* (1536) una chiesa del nascondimento, che si costruisce attorno all'idea della predestinazione degli eletti che formano la *communio sanctorum* in forza della partecipazione a Cristo e alla sua Croce.⁴⁷

⁴⁶ M. LUTERO, *Appel à la noblesse*, WA, 408, cit. in E. MALNATI, *La chiesa o.c.* p. 79.

⁴⁷ B. GHERARDINI, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, Borla, Torino 1969, p. 79.

f) In conclusione la categoria che sempre più domina come connotazione della chiesa è quella di “società”: “la Chiesa è la forma perfetta della società umana, voluta da Dio, unica garante dell’eticità delle sue leggi e delle sue strutture. La struttura perfetta della chiesa è, a sua volta, garantita per volontà divina dalla sua struttura gerarchica, con il papa detentore dell’autorità suprema. Con queste due affermazioni di fondo la Chiesa cattolica argomenterà contro lo scisma dell’Oriente ortodosso, contro le chiese separate della Riforma, contro le prevaricazioni dell’imperatore e dei re cristiani e infine contro l’affermazione dello stato laico nella sua totale indipendenza dalla Chiesa. Tuttavia non è corretto parlare - come alcuni fanno - di concezione teocratica della società, perché la teologia cristiana non ha mai avanzato l’idea di un assorbimento dell’autorità e delle istituzioni civili dentro la struttura ecclesiastica. Ciò che è vero è che l’ecclesiologia medievale e quella post-tridentina hanno considerato la chiesa come l’unica forma sotto la quale la società civile poteva trovare la sua legittimazione morale”.⁴⁸

11. LA SVOLTA DELL’ECCLESIOLOGIA ROMANTICA

Il secolo XIX registra nella cultura europea una vigorosa reazione al razionalismo illuminista attraverso il movimento romantico. Il procedere per idee chiare e distinte o per percezioni controllabili, verificabili e classificabili del razionalismo viene sostituito dal percezione della complessità del reale e dalla ricchezza dei simboli. In questo movimento cresce il senso del misero, la concezione vitalistica ed organica dell’universo, l’amore alle tradizioni medioevali ricche di saghe dove anche la foresta e le pietre vivono e si muovono: tutto questo costituisce il clima culturale in cui anche la religiosità assume nuove forme.

In questo clima l’opera di J. A. Möhler (1796-1838), insieme alla Scuola di Tubinga, propone due linee ecclesiologiche nuove ed antiche, quella dell’unità e quella dell’incarnazione. Non si ritiene più possibile parlare della Chiesa come del Regno di Francia o della Repubblica di Venezia, perché la struttura sociale della chiesa non può essere considerata in maniera scissa e autonoma rispetto al mistero di grazia e di vita spirituale che porta in sé. Si tratta quindi di scoprire qual è il principio che la genera e la mantiene nell’unità.

Questo *principio di unità è lo Spirito; e poiché è lo Spirito del Figlio Incarnato, da esso promana l’articolazione del corpo visibile della Chiesa*, in cui i dati visibili sono, come la carne di Cristo, l’elemento storico significante e portante il mistero dello Spirito nascosto nella coscienza interiore della Chiesa:

“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, sicché 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 può 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 che continuamente si presenta tra gli uomini in forma umana, che sempre si

⁴⁸ S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2005, p. 144.

rinnova e ringiovanisce, la sua incarnazione continua, così come a loro volta i credenti vengono detti nella Scrittura il corpo di Cristo⁴⁹.

Si ritorna così in un certo senso all'ecclesiologia misterica dei Padri, anche se la loro ampia simbologia si restringe alla sola immagine del corpo; ma qui *l'immagine del corpo è interpretata in senso realistico e vitale*.

Questa ecclesiologia penetrerà fino agli schemi preparatori del Concilio Vaticano I, però non riuscirà ad imporsi sia perché il Concilio dovette concludersi in tutta fretta a causa dello scoppio della guerra franco-prussiana, ma soprattutto per la forte persistenza di schemi sociologici e le forti esigenze apologetiche e giuridiche.

Comunque da questa ecclesiologia fiorirà una vasta letteratura sul "Corpo mistico", che illuminerà il senso profondo della comunità cristiana e del popolo di Dio, la coscienza del sacerdozio dei fedeli e lo sviluppo delle categorie sacramentali, che aprirà le porte all'interpretazione ecclesiologica del tempo moderno. Essa avrà come vertice l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII che ricalca l'ecclesiologia paolina della Chiesa come corpo di Cristo.

Fino al Vaticano II però questa corrente innovatrice non è riuscita a mutare la trattatistica delle scuole, dominata dagli impianti concettuali della neoscolastica impegnata soprattutto nell'ambito apologetico-razionalistico nel descrivere la Chiesa.

⁴⁹ J. A. MÖHLER, *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, a cura di J. R. GEISELMANN, Jaca book, Milano, 1984, p. 280.

Capitolo quarto
La natura della Chiesa.
Che cosa la Chiesa dice di se stessa.

Finora abbiamo, nel nostro percorso, visto il passaggio da Gesù Cristo alla Chiesa primitiva ed i vari modi in cui essa si è espressa lungo la storia. Ora la Chiesa ha vissuto un evento, il Concilio Vaticano II, che ha avuto il suo centro di riflessione proprio sulla natura e identità della Chiesa.

Il sinodo straordinario dei vescovi del 1985 ha riassunto le istanze fondamentali del Vaticano II con questa formula pregnante: *“Ecclesia sub verbo Dei, Mysteria Christi celebrans, pro salute mundi”*.

Con questa formula quadripartita il sinodo ha ribadito che

1. Il tema del Concilio è stata la Chiesa (*Lumen gentium*);
2. La Chiesa sta sotto la Parola di Dio, ed è chiamata a servire quella Parola (*Dei Verbum*);
3. La Chiesa celebra i misteri di Cristo e ha in lui il suo centro (*Sacrosanctum Concilium*);
4. La Chiesa esiste per la salvezza del mondo (*Gaudium et Spes*).

Con questo programma il Vaticano II è stato il primo Concilio che si è espresso in modo esplicito e ampio sulla natura e l'identità della Chiesa. Per un millennio e mezzo la Chiesa ha vissuto ciò che essa “è” senza porsi il problema della sua “natura”. Come abbiamo visto, ha cominciato a riflettere su se stessa soltanto tra il XIV-XVI, nei conflitti tra il papato e gli stati nazionali, che allora stavano sorgendo, e durante la Riforma protestante. Queste due situazioni storico-culturali hanno influenzato e condizionato il modo di intendere la Chiesa. Di per sé il fatto non è strano, poiché la Chiesa è immersa e si sviluppa nella storia, ma questo ha generato visioni unilaterali sull'identità della Chiesa.

All'epoca della Controriforma i teologi cattolici adottarono il registro giuridico, sociologico e persino politico, per interpretare la Chiesa. *In contrapposizione alla sottolineatura di quello che è stato chiamato “invisibilismo protestante”,¹ essi, e in particolare R. Bellarmino, accentuarono la necessità del legame con la “Chiesa visibile” (cioè con i suoi aspetti giuridico-istituzionali) per ottenere la salvezza.*

Anche se non era posta in discussione la realtà invisibile della Chiesa come “comunità di grazia”, il criterio costitutivo che determinava l'appartenenza alla Chiesa era considerato l'appartenenza alla “Chiesa visibile”. E di fatto, nella teologia post-tridentina e ancor più nella teologia neo-scolastica, la categoria principale usata per definire la Chiesa fu quella di “societas”. Coerentemente la preoccupazione principale si incentrava nel dimostrarne la visibilità e la sua identificazione nella gerarchia, e al suo vertice nel Papa (Vaticano I).

Questa visione unilaterale fu accentuata a causa dei movimenti che si svilupparono nei secoli XVIII e XIX (Gallicanesimo,² Giuseppinismo e Febronianesimo³) contro i quali la Chiesa difese la propria libertà. Lo fece però in nome dell'autocomprensione di

¹ G. CALABRESE, *Per una ecclesologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, EDB, Bologna 2000, p. 74

² Gallicanesimo è l'insieme di tendenze dottrinali e di atteggiamenti politici, delineatisi in Francia dal sec. 14° e affermatasi soprattutto nei sec. 16° e 17°, che miravano a ottenere piena libertà e autonomia della Chiesa francese e della monarchia nei confronti dell'autorità pontificia.

³ *Febronianesimo* è la dottrina giurisdizionalista, sostenuta da J.N. von Hontheim, noto con lo pseudonimo Giustino Febronio, vescovo cattolico ausiliare di Treviri (1701-1790), che, nel *De statu ecclesiae* (1763), rifiutò il primato del papa sul concilio e affermò l'autonomia delle Chiese nazionali. Il febronianesimo si diffuse soprattutto in Germania e influenzò la politica ecclesiastica di alcuni esponenti dell'assolutismo illuminato, come Giuseppe II d'Austria (1741-1790: dal suo nome “Giuseppinismo”) e il granduca Pietro Leopoldo di Toscana.

essere “societas perfecta” in una specie di contrapposizione rivendicativa e di difesa rispetto alla realtà politico-sociale del tempo:⁴ la conseguenza fu che venne ulteriormente sottolineata la visione della Chiesa come società organizzata verticalmente.

Un accenno di comprensione alternativa si ebbe nel XIX secolo. Da una parte, i fondatori della Scuola di Tubinga (J. S. Drey e J. A. Mohler), allargarono lo sguardo fondando la comunione ecclesiale sul mistero dell’Incarnazione e sulla missione dello Spirito Santo. Da un’altra parte, i rappresentanti della Scuola Romana (G. Perrone, C. Passaglia, J. B. Franzelin)⁵ considerarono la Chiesa come “mistero”, che ha bisogno dello Spirito Santo come sua anima. Queste idee però iniziarono a fiorire soltanto nel XX secolo con l’affermarsi del movimento teologico, biblico e liturgico ed ebbero la sua voce profetica in Romano Guardini, il quale annunciava (1922) che “la Chiesa si risveglia nelle anime”.⁶ Di fatto, però, nel vissuto comune dei fedeli, prima del Vaticano II, la Chiesa ha continuato ad essere intesa come un *apparato organizzativo, giuridico e amministrativo* o, come sintetizzò Y. Congar, “una gerarcologia”, anche se vi fu il tentativo di correggere in senso interiore mediante la teologia della Chiesa come “Corpo mistico”.

Il Concilio Vaticano II perciò, rispetto al passato, ha segnato un orientamento nuovo nel “pensare la Chiesa”.

2. LA CHIESA COME SOGGETTO NELL’ECONOMIA GENERALE DEL CONCILIO VATICANO II⁷

La direzione “pastorale” verso cui Giovanni XXIII aveva indirizzato il Concilio portò quasi subito a rendersi conto che la cifra che lo avrebbe guidato sarebbe stata l’ecclesiologia, come ebbe a dire il card. Suenens e lo stesso Giovanni XXIII:

⁴ “[La Chiesa] è una *società* nel suo genere e nel suo assetto giuridico *perfetta*, dal momento che possiede, per volontà e grazia del suo fondatore, in sé e per se stessa tutti gli strumenti necessari al suo esistere e al suo operare. Come il fine al quale la Chiesa tende è di gran lunga il più nobile fra tutti, così la sua potestà è sopra ogni altra la più eminente, né può essere giudicata inferiore al potere civile, né essere in alcun modo ad esso” (Leone XIII, *Immortale Dei*, 1885).

⁵ La “Scuola Romana” è quel filone filosofico-teologico che si è consolidato prima nel Collegio Romano e quindi nelle due Pontificie Università di Sant’Apollinare e della Gregoriana, che avevano come perno il pensiero di san Tommaso. Questo filone di pensiero assunse un tomismo serio, prevenendo la felice ripresa dell’interesse a san Tommaso, fatto proprio dall’enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, di cui in qualche modo anticipatore/preparatore e da cui ricevette il suggello.

⁶ Nel 1922 Romano Guardini raccolse nel libro *Il senso della Chiesa* le sue lezioni tenute l’anno precedente all’università di Bonn. Le lezioni avevano entusiasmato l’uditorio coinvolto in un clima generale di risveglio culturale e religioso. Propongo uno stralcio dal primo capitolo. R. GUARDINI, *Il senso della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2007² (prima ed. Mainz, 1922): “La figura della Chiesa, del *Corpus Christi mysticum*, come si presenta nelle epistole di san Paolo agli Efesini e ai Colossesi, acquista una forza tutta nuova. Sotto la guida del suo Capo, Cristo, la Chiesa comprende “tutto quello che sta in cielo, in terra e sotto la terra” (cf Fil 2, 10). Nella Chiesa tutto è legato a Dio, gli uomini, gli angeli e le cose. In essa comincia fin da ora la grande rinascita alla quale “tutta la creazione anela” (cf Rom 8, 19 ss.). Questa unità, però, non è una esperienza di vita caotica, non è soltanto una corrente di sentimento. Si tratta di una collettività che dogma, liturgia e diritto hanno contribuito a formare: non semplice collettività, ma comunità, non solo movimento religioso, ma vita di Chiesa, non una romanticheria dello spirito, ma realtà ontologica ecclesiale. Questo modo d’essere in comunità è sostenuto, come dal circolare pulsante del sangue, dalla coscienza della vita sovrannaturale. Come nella sfera della spiritualità si afferma ovunque la vita - che è tanto enigmatica e pur di tanto immediata penetrazione intuitiva - così accade anche nel sovrannaturale. La grazia è vita reale; l’agire religiosamente è un elevarsi ad un modo di vita più alto; la comunità è comunione di vita e tutte le forme sono forme vitali. Tutto questo si può riassumere in una parola: la “Chiesa”, è nuovamente viva e noi comprendiamo che essa è veramente l’Uno e il Tutto”.

⁷ La bibliografia sul Vaticano II è sterminata. Per una lettura teologica cf G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il concilio*, Bologna 2007; C. DELPERO, *La chiesa del Concilio*, Firenze 2004.

“E’ bene che si elabori, tutti insieme, quello che potrebbe dirsi un piano d’insieme, cioè la *ratio* del Concilio stesso [...]. Vorrei così proporre questo piano: il Concilio sia un Concilio *de ecclesia*”.⁸

“La Chiesa vuol essere ricercata qual essa è, nella sua struttura interiore – vitalità *ad intra* – in atto di ripresentare, anzitutto ai suoi figli, i tesori di fede illuminatrice e di grazia santificante [...]. riguardata nei suoi rapporti della sua vitalità *ad extra*, cioè la Chiesa di fronte alle esigenze e ai bisogni dei popoli (...); la Chiesa dunque sente di dover far onore con il suo insegnamento alle proprie responsabilità”.⁹

Il processo che ha condotto alla stesura e all’approvazione conciliare della LG è molto articolato ed interessante. Vi possiamo solo rimandare.¹⁰ Tuttavia è da considerare che la *Lumen Gentium* non è l’unico documento conciliare che tratti del tema ecclesiologico, poiché questo è diffuso in altri documenti i quali, partendo dall’auto-comprensione che LG offre della Chiesa, specificano identità, missione e relazione della Chiesa stessa con i problemi vitali e decisivi del mondo. Il motivo è che la modalità di procedimento del Concilio nello stendere i testi non è stato quello di prendere in considerazione un unico documento alla volta e concluderne la stesura, ma ha condotto in parallelo diversi lavori di verifica, discussione e approvazione di testi che risentono così di mutue connessioni.

Altre tematiche ecclesiologiche contenute in altri documenti sono:

1. la problematica ecumenica (*Unitatis Redintegratio*), vera e grande novità, sofferta e combattuta, al Concilio;
2. il rapporto con le religioni non cristiane (*Nostra Aetate*);
3. l’indole missionaria della chiesa (*Ad Gentes*);
4. la comprensione dell’identità e funzione di alcune vocazioni specifiche nella chiesa: l’ufficio pastorale dei vescovi (*Christus Dominus*), il ministero e la vita presbiterale (*Presbyterorum Ordinis*), l’apostolato dei cristiani laici (*Apostolicam Actuositatem*), la vita di consacrazione (*Perfectae Charitatis*);
5. infine il testo pastoralmente più significativo: la costituzione *Gaudium et spes*, che con la sua caratterizzazione di “documento pastorale” costituisce il “terreno proprio” in cui l’auto-comprensione misterico-sacramentale della Chiesa contenuta in LG, trova gli spazi più adeguati di operatività.¹¹

Più in generale occorre considerare che la Chiesa su cui la *Lumen Gentium* focalizza l’attenzione, esce dalle discussioni e dai documenti conciliari come soggetto unitario e globale, qualificato per gli snodi misterici e per i dinamismi che lo muovono.

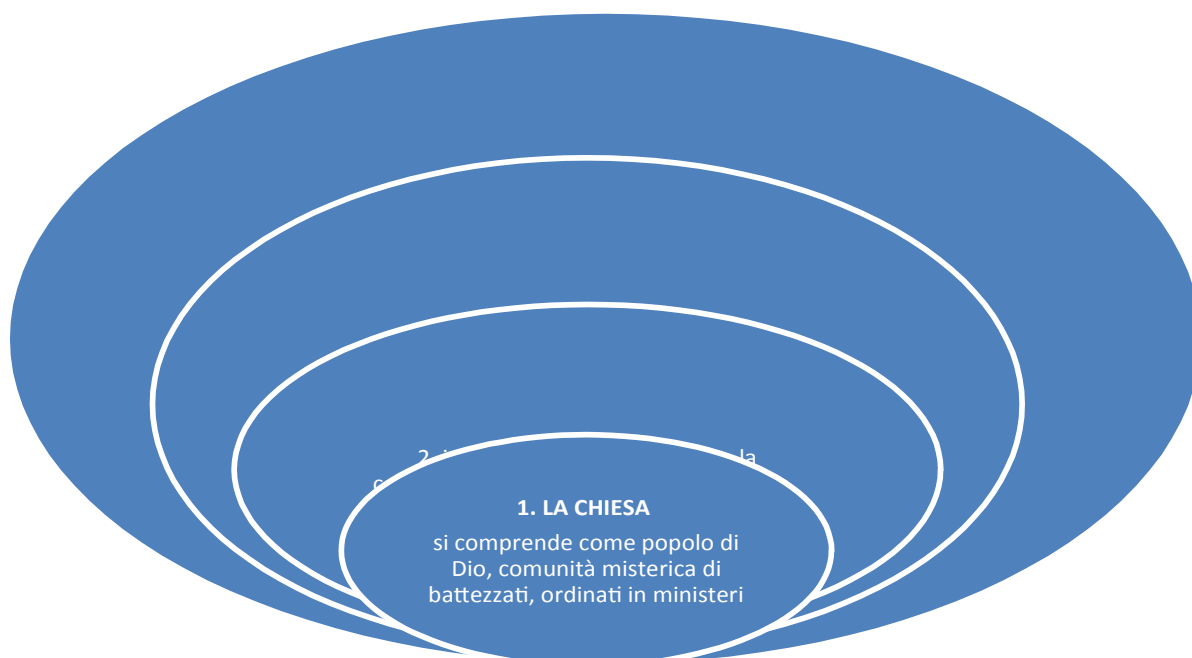
In estrema sintesi si potrebbe ricavare uno schema di questo tipo:

⁸ CARD. SUENENS, in AAS 1962 I, IV, 222 ss.

⁹ GIOVANNI XXIII, *Radiomessaggio ad un mese dal Concilio*, 1962.

¹⁰ Ne dà ampia documentazione uno dei protagonisti, G. PHILIPS, *La chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento di LG*, Jaca book, Milano 1982, pp. 17-66; cf anche l’efficace e simpatico quadro che offre O. H., PESCH, *Il Concilio Vaticano II*, Brescia 2005, pp. 138 ss; per una visione sintetica del testo e della sua genesi, cf L. SARTORI, *La Lumen Gentium, traccia di studio*, Padova 1994. Decisivo per la ricostruzione storica dei particolari G. ALBERIGO (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, Peeters-Il Mulino, Bologna 1995-2001, vol. I, pp. 305-321; 333-335; vol. II, pp. 309-383. Va anche citato il ricco e profondo *Diario* di Y. CONGAR che spazia dalla fase preparatoria alla celebrazione e alla conclusione del Concilio, mostrando quello straordinario e complesso intreccio di elaborazione testuale, confronti critici, timori e speranze che fanno del Vaticano II un’esperienza profondamente ecclesiale. Congar annota diversi elementi che consentono la ricostruzione del terreno che ha consentito la sostituzione degli schemi predisposti prima del Concilio e la genesi della Costituzione dogmatica, strettamente intrecciata al più complessivo lavoro su altri testi. Y. CONGAR, *Diario del Concilio*, 2 voll., San Paolo, Milano 2005.

¹¹ Basti citare a titolo esemplificativo alcuni passaggi celebri della *Gaudium et Spes*: “Nessuna ambizione terrena spinge la Chiesa; essa mira a questo solo: continuare, sotto la guida dello Spirito consolatore, l’opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità (2), a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito” (GS 3); cf i nn 40-44 riguardanti i mutui rapporti che legano chiesa e mondo contemporaneo.



Per una prima, sostanziale valutazione, basta affidarsi alle poche, incisive affermazioni di M. D. Chenu che, mentre riconosce il carattere profetico soprattutto del secondo capitolo della Costituzione, prosegue in questi termini:

“l’operazione strategica che fin dal primo mese del Concilio ha deciso della sua sorte (..), ha trasformato il documento giuridico-teologico predisposto in un’intelligenza evangelica del “mistero” in atto nella Chiesa. Così risultò sconvolto il dispositivo contemplato, in un primo tempo, negli schemi prestabiliti sulla Chiesa. Al posto di una sequenza verticale, secondo la via autoritaria, che passava da Cristo al Sommo Pontefice, dal Pontefice ai Vescovi... ai preti e finalmente al “gregge” condotto da questa gerarchia, *il piano venne rovesciato*. Ed ecco, quale emanazione del Cristo, il Corpo dei credenti che realizza nella storia il suo mistero (cap. 1). Questo corpo viene allora descritto come costituente un popolo: denominazione al tempo stesso biblica, evangelica, sociologica ed escatologica, di cui si specificavano le proprietà e le strutture, indipendentemente dalla qualità dei suoi membri (cap. 2). Veniva quindi preso in considerazione dentro questo popolo l’apparato delle funzioni “biologiche” di questo corpo: non soltanto in forza della qualifica generale di ogni società dove un’autorità esercita l’amministrazione del bene comune, ma in un carattere specifico, in forza di un complesso sacro di servizi, di ministeri, che fondano e legittimano i ‘poteri’ derivanti misticamente e sacramentalmente da Cristo (cap. 3)”¹²

La *Lumen Gentium* costituisce (accanto a DV e a GS) il documento più vitale ed articolato del Vaticano II: l’iter di elaborazione del testo è indice non solo della complessità del tema, ma anche della faticosa ricerca nel dibattito conciliare di un nuovo, più completo e deciso equilibrio. Per questa ragione non stupisce che *l’ecclesiologia contenuta in LG non sia priva di quelle ambiguità e tensioni che accompagnano quasi fatalmente un documento di sintesi, posizionato sul crinale di un’epoca ecclesiale e culturale di cui è bene non dimenticarsi*. Di qui, nel testo si possono notare alcuni snodi che appaiono non ben armonizzati nel contesto, a volte impegnato a compiere una difficile opera di mediazione tra diverse polarità, di cui si vorrebbe esprimere la pari urgenza e dignità, senza che l’una vada a discapito delle altre.

È quanto si percepisce, per esempio, nel delicato procedere a proposito del rapporto che lega il collegio episcopale e il capo del collegio (il Papa); nell’impegno in materia

¹² M.D.CHENU, *La Chiesa popolo messianico*, Torino, 1967, pp. 19-20.

ecumenica rispetto alla quale il Concilio è stato un apri-pista e un momento di coscienza e di svolta più che di sistematico approfondimento; nel complesso campo della comprensione teologica delle religioni non cristiane, per le quali verranno elaborati ulteriori passaggi del magistero pontificio post-conciliare.

L'elemento giuridico, cardine della sistematica ecclesiologica preconciliare, non è stato di fatto ben assorbito entro i parametri e le prospettive di una nuova visione: esistono l'afflato sereno e l'innovazione del punto di vista del recupero della tradizione misterica e sacramentale, pur persistendo elementi di tensione e giustapposizione. In sintesi, ci si può attenere al giudizio prudente di Luigi Sartori che così si esprime:

“Quale ecclesiologia predomina in *Lumen Gentium*? Si deve rispondere con cautela, perché sono presenti un po' tutti gli orientamenti. *Dei Verbum* e *Sacrosanctum Concilium* determinano tracce di ecclesiologia della Parola e dei sacramenti nei primi due capitoli. Il cap. III dà ancora molto spazio all'ecclesiologia giuridica. Il n. 12 (del capitolo II) è un seme denso e fecondo di ecclesiologia carismatica. I due capitoli sul popolo di Dio e sui laici (legati a GS) aprono ad un'ecclesiologia ecumenico-missionaria. Comunque tutta intera la LG respira di prospettive misteriche e mistiche. Ma nulla emerge di esclusivo con immediata evidenza. Il testo rimane complesso”.¹³

3. DEFINIZIONE DI CHIESA?

E' noto che la *Lumen Gentium* non presenta alcuna definizione vera e propria di Chiesa. La storia della costituzione annota che la Commissione Preparatoria aveva il programma di canonizzare l'ecclesiologia del “Corpo mistico”, la quale non solo costituiva l'attesa più diffusa nel solco della *Mystici Corporis*, ma era addirittura alimentata dalle direttive stesse di papa Giovanni XXIII alla Commissione preparatoria.¹⁴ Tuttavia l'esito più inatteso fu che il Concilio scelse l'ecclesiologia del Popolo di Dio.

Dell'ecclesiologia conciliare della LG si possono trattenere alcuni elementi sintetici come li ha elencati il card. Ratzinger: “Per quanto concerne l'ecclesiologia della *Lumen Gentium*, sono restate nella coscienza ecclesiale alcune parole chiave: l'idea di popolo di Dio, la collegialità dei vescovi come rivalutazione del ministero dei vescovi nei confronti del primato del Papa, la rivalutazione delle chiese locali nei confronti della Chiesa universale, l'apertura ecumenica del concetto di Chiesa e l'apertura alle altre religioni; infine lo stato specifico della Chiesa cattolica, che si esprime nella formula secondo cui *la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica*, di cui parla il *Credo*, *subsistit in Ecclesia catholica*”.¹⁵

Ma prima ancora di soffermarci su tutti questi aspetti, che pure appartengono alla forma costituzionale della Chiesa, occorre fissare l'attenzione su due affermazioni che sono le prospettive di fondo che caratterizzano la Chiesa: **a)** l'affermazione della *Chiesa come “mistero”, che è la definizione più vasta e teologicamente più profonda contenuta nella dottrina del Vaticano II* (LG cap. I); **b)** *la categoria di “popolo di Dio”* (LG cap. II). Questi due elementi caratterizzano la Chiesa: un elemento interiore ed uno esterno. Da una parte, si intende affermare che *le radici della Chiesa non sono terrene, ma appartengono al disegno di Dio*; e dall'altra che *la Chiesa è la portatrice storica del*

¹³ L. SARTORI, o. c., pp. 28-29.

¹⁴ cf F. GEREMIA, *I primi due capitoli della Lumen Gentium. Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, ed. Marianum, Roma 1971, p. 18.

¹⁵ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione Lumen Gentium* in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II, recezione e attualità*, Paoline, Cinisello B. 2000, p. 68.

mistero di salvezza attraverso la storia di un popolo. Pertanto, ci soffermiamo prima di tutto sull'origine soprannaturale della Chiesa, essenziale per comprendere e non deformare la sua identità più profonda, per poi affrontare come questo mistero dia origine ad un popolo nuovo (o messianico) nel mondo.

4. LA CHIESA COME MISTERO, RIFLESSO DELLA VITA TRINITARIA DI DIO NELLA STORIA (LG, CAP. I)

Con la parola *mysterion* si intende esprimere il *disegno divino con il quale il Padre realizza nel Figlio la sua volontà salvifica attraverso l'azione santificante dello Spirito Santo*.¹⁶ Questo è ciò che è espresso nei primi quattro numeri della *Lumen Gentium*.

“La Chiesa universale si presenta come “un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo - Sic apparet universa Ecclesia sicuti *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*”¹⁷ (LG 4).

1. Nei primi numeri della LG si mostra il ruolo (o le appropriazioni) delle singole Persone divine in rapporto alla Chiesa.

Il Padre dall'inizio “ha decretato di elevare gli uomini a partecipare alla sua vita divina ... convocandoli nella santa Chiesa” (LG 2). Perciò la Chiesa esiste prima ancora della sua apparizione nella storia e, nell'intenzione del Padre, abbraccia l'umanità intera, secondo la formula di padre Sertillanges: “La Chiesa prima della Chiesa”.¹⁸ E interessante notare che LG 2 corregge il tradizionale motto *Ecclesia ab Abel usque ad ultimum electum* (che suggeriva una visione più selettiva e moralistica della salvezza, poiché faceva partire la Chiesa da Abele, l'uomo giusto) e, al suo posto, pone Adamo come primo riferimento: *omnes justi inde ab Adam*, dilatando così al massimo la concezione universale di salvezza, intesa come ricapitolazione di tutto in Cristo, includendo tutti gli uomini (*inde ab Adam*) e la storia umana nell'intenzione salvifica del Padre.¹⁹

LG 2 L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, creò l'universo; decise di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina; dopo la loro caduta in Adamo non li abbandonò, ma sempre prestò loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo redentore, “il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura” (Col 1,15). Tutti infatti quelli che ha scelto, il Padre fino dall'eternità “li ha preconosciuti e predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli” (Rm 8, 29). I credenti in Cristo, li ha voluti chiamare a formare la santa Chiesa, la quale, già annunciata in figure sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica Alleanza, stabilita infine “negli ultimi tempi”, è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, infatti, 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.

¹⁶ G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, o. c., p. 71.

¹⁷ SAN CIPRIANO, *De Orat. Dom.* 23: PL 4, 553.

¹⁸ cit. in H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, o. c. p. 32.

¹⁹ “Gesù non ha creato la Chiesa che è antica quanto il primo uomo, ma l'ha confermata nel suo indefettibile magistero, dandole il *potere di essere in terra la sua forma permanente*”: P. CLAUDEL, cit. in H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, o. c. p. 32, nota 19. “Non crediate che la Sposa, cioè la Chiesa, esista soltanto dalla venuta del Salvatore nella carne; essa esiste dall'inizio del genere umano, anzi fin dalla creazione del mondo; o meglio, e san Paolo ne è garante, prima ancora della stessa creazione del mondo, poiché l'apostolo dice: Ci ha scelti nel Cristo prima della creazione del mondo ...”: ORIGENE, in *Cant. Comm. L. II* cit. in cit. in H. DE LUBAC, *Meditazioni sulla Chiesa*, o. c. p. 35.

2. In secondo luogo, il Padre ha conosciuto, prescelto e ordinato gli uomini, non in quanto singoli individui, ma perché per mezzo dello Spirito Santo fossero membri gli uni degli altri, strettamente uniti in Cristo e tra di loro nell'unica Chiesa:

“... stabili di radunare tutti i credenti in Cristo nell'unica Chiesa” (LG 2) e “volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo conoscesse nella verità e fedelmente lo servisse” (LG 9).

Questa unità è realizzata attraverso il cammino pasquale del Cristo, il quale nel suo innalzamento sulla croce riunisce tutti a sé (cf Gv 12, 32) e dal cui costato ferito sono nati i sacramenti (battesimo e eucaristia) che fondano la Chiesa (cf Gv 19, 34). Giustamente il Sinodo del 1985 ha riaffermato: “Tutta l'importanza della Chiesa deriva dalla sua connessione con Cristo”. Il Cristo in croce è il momento apice dell'auto-comunicazione di Dio all'umanità: momento redentivo di “riconciliazione” con il Padre (cf Rom 5, 11; 2 Cor 5, 19) che viene - secondo l'espressione di Pascasio Radberto - travasato storicamente nella Chiesa: “*Christus traslatus est ad Ecclesiam*” (Gesù Cristo viene trasferito nella Chiesa).²⁰

LG 3. È venuto quindi il Figlio, mandato dal Padre, il quale ci ha scelti in lui prima della fondazione del mondo e ci ha predestinati ad essere adottati in figli, perché in lui volle accentrare tutte le cose (cf Ef 1,4-5 e 10). Perciò Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il regno dei cieli e ci ha rivelato il mistero di lui, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione. La Chiesa, ossia il regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo. Questo inizio e questa crescita sono significati dal sangue e dall'acqua, che uscirono dal costato aperto di Gesù crocifisso (cfr. Gv 19,34), e sono preannunziati dalle parole del Signore circa la sua morte in croce: “Ed io, quando sarò levato in alto da terra, tutti attirerò a me” (Gv 12,32). Ogni volta che il sacrificio della croce, col quale Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato (cf 1 Cor 5,7), viene celebrato sull'altare, si rinnova l'opera della nostra redenzione. E insieme, col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata ed effettuata l'unità dei fedeli, che costituiscono un solo corpo in Cristo (cf 1 Cor 10,17). Tutti gli uomini sono chiamati a questa unione con Cristo, che è la luce del mondo; da lui veniamo, per mezzo suo viviamo, a lui siamo diretti.

3. In terzo luogo, costituita fin dall'eternità dal Padre e realizzata nella storia da Cristo, la Chiesa è “*co-istituita*” dallo Spirito, grazie al quale si prolunga e permane nella storia l'azione redentiva del Cristo crocifisso-risorto secondo la sua promessa: “Egli (lo Spirito) vi insegnerà ogni cosa” (cf Gv 14, 26) e “vi guiderà alla verità tutta intera” (Gv 16, 12-14). E' mediante la comunicazione del suo Spirito, infatti, che il Cristo “costituisce misticamente come suo Corpo i suoi fratelli, chiamati da tutte le genti” (LG 7/1) e “costituisce il suo corpo, che è la Chiesa, come un sacramento universale di salvezza” (LG 48).

a) Lo Spirito è il principio unificante e vivificante del Corpo di Cristo. Le persone credenti pur nella loro diversità e differenza *sono unite intorno al Cristo, formando il suo Corpo* lungo la storia. Ma *l'energia che le tiene unite in Cristo è data dallo Spirito*. Lo Spirito Santo – per usare una metafora, sia pure inadeguata – è come il cemento in una costruzione che tiene insieme tutti gli elementi. Lo Spirito infatti, dono del Risorto effuso sull'insieme dei credenti riuniti nel nome di Gesù (cf Gv 20), li riempie della presenza efficace del Signore Risorto, superando ogni disgregazione e tenendoli uniti con il riversare su di essi la grazia della santità. In altre parole la Chiesa è costituita nella santità della carità dei credenti uniti intorno ai suoi pastori per la grazia dello Spirito.

²⁰ PASCASIO RADBERTO, *In lament.* L. II, PL CXX, 119 A: cit. in H. DE LUBAC, *Esegesi Medioevale I*, p. 309.

b) La comunità cristiana nasce dunque sotto la Croce, ma la consapevolezza di essere un'unità nel Corpo di Cristo nasce con l'effusione dello Spirito. La presenza dello Spirito Santo nella Chiesa trova il suo culmine nella Pentecoste, che segna non l'origine, ma la manifestazione al mondo la Chiesa e l'inizio della sua missione universale. La Chiesa è già costituita nel mistero pasquale di Cristo: la comunità dei fedeli infatti si trova riunita "insieme, nello stesso luogo" (At 2, 1) in preghiera di invocazione dello Spirito; ma si manifesta e prende la forma dell'unità visibilmente testimoniante nella Pentecoste.

c) La Chiesa dunque si radica su due fondamenti ugualmente essenziali: il Cristo e lo Spirito Santo, da considerare nella loro convergenza vitale, poiché lo Spirito Santo è lo Spirito del Cristo risorto che Egli invia continuamente dalla Gloria con il Padre nella quale vive eternamente. E infine la accompagna suscitando carismi e ministeri fino all'*escaton*.

LG 4. Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (*cf* Gv 17,4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare continuamente la Chiesa e affinché i credenti avessero così attraverso Cristo accesso al Padre in un solo Spirito (*cf* Ef 2,18). Questo è lo Spirito che dà la vita, una sorgente di acqua zampillante fino alla vita eterna (*cf* Gv 4,14; 7,38-39); per mezzo suo il Padre ridà la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro corpi mortali (*cf* Rm 8,10-11). Lo Spirito 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 loro condizione di figli di Dio per adozione (*cf* Gal 4,6; Rm 8,15-16 e 26). Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità (*cf* Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (*cf* Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del Vangelo la fa ringiovanire, 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).

4. Raccogliendo in sintesi questo pensiero del Vaticano II, si può dire che la Chiesa è il riflesso dell'auto-comunicazione del disegno eterno e misterioso di Dio-Trinità sugli uomini, che in Gesù e nell'azione dello Spirito egli attua nella storia. Gli apostoli e i discepoli uniti tra loro in Cristo sono il nucleo embrionale, storico-sacramentale, di questa auto-comunicazione che va costruendosi fino alla consumazione escatologica del tempo.

a) Sicuramente è dalla vicenda storica di Gesù di Nazareth che ha origine la Chiesa, però a differenza di ciò che avveniva nella trattatistica neoscolastica, il Concilio non pone una fondazione cristologica della Chiesa basata sull'idea di un atto istitutivo che Gesù avrebbe compiuto dando una forma istituzionale compiuta e definita ai discepoli che egli ha riunito attorno a sé. Al contrario, la visione del Concilio si pone immediatamente *sul piano della visione mistica e teologico-trinitaria dell'evento* e si sviluppa assumendo dalla tradizione patristica l'audace immagine dell'Adamo dormiente, da cui fianco il Creatore estrasse Eva, per farne la figura del Cristo morente sulla croce (*cf* Gv 19, 34), dal cui fianco squarciato nasce la Chiesa. Agostino commenta:

"Il secondo Adamo, reclinato il capo si addormentò, in modo da permettere che la sua sposa fosse formata con il sangue e l'acqua che fluivano dal suo fianco aperto" (In Jn. 120, 2).

Ciò significa che la Chiesa scaturisce dall'oblazione estrema che Gesù fa di se stesso al Padre: ora se la Chiesa nasce dal sacrificio di Cristo, poiché questa è la massima espressione dell'amore del Figlio verso il Padre - osserva H. U. von Balthassar²¹ - vuol dire che *la Chiesa viene generata dall'intimità della relazione trinitaria*. E poiché, da parte nostra, la sola relazione trinitaria che ci è concesso di conoscere è quella che ci è rivelata dalla vicenda storica di Gesù di Nazareth, è perciò solo nella sua storia di uomo che noi possiamo conoscere la relazione del Figlio con il Padre e con lo Spirito Santo. Ne deriva che, se la Chiesa trae origine dall'amore di Gesù per il Padre (al quale egli sulla croce consegna la sua vita), essa *nasce al di là dello spazio e del tempo, dal di dentro stesso dell'amore trinitario, negli strati profondi del mistero. Questo è il lato invisibile e misterico della Chiesa*.

b) A livello della storia, però la Chiesa trae origine dalla vicenda storica di Gesù, cioè dentro al tessuto dei rapporti vissuti da Gesù con gli uomini, dai quali egli subisce persecuzione e morte, e per i quali egli sacrifica la sua vita. Questo nucleo di rapporti attorno a Gesù non è statico e fossilizzato, ma è fecondo e generativo sotto l'impulso dello Spirito. Per questo Gesù, tornando al Padre consegna ai suoi la missione di perpetuarne la memoria, chiamando tutti gli uomini a farsi suoi discepoli. Rispetto all'ampiezza dell'azione divina che opera nell'interiorità, il processo storico di costruzione della Chiesa è limitato nello spazio e nel tempo, potendosi compiere solo dove e quando la predicazione del Vangelo riesce ad arrivare e trova accoglienza nella fede e nell'amore di carità reciproco tra i credenti. Ci sono confini precisi che segnalano il farsi storico della Chiesa: là dove la comunicazione di Gesù crocifisso e risorto è accolta e vissuta nella fede e nella carità. Questo è *il livello visibile e storico della Chiesa*, che tuttavia non esaurisce in sé l'impeto del disegno di Dio di voler raggiungere ogni sua creatura, secondo il metodo storico di partire dal particolare per arrivare all'universale.

5. Sulla base di questi dati, dobbiamo allora parlare di "ecclesiologia trinitaria" incentrata sull'economia della salvezza, cioè il Vaticano II ha compreso la Chiesa inserita nel mistero trinitario. "La chiesa - ha detto H. De Lubac - è una misteriosa estensione della Trinità nel tempo ... Essa viene dalla Trinità ed è ripiena della Trinità".²² La Chiesa nella sua più intima natura va pensata pertanto come *proiezione all'esterno* (cioè nella storia) *delle relazioni che uniscono fra loro le tre persone divine. Qui, in questo mistero va cercata la ragion d'essere e la spiegazione ultima di quello che la Chiesa "è"*.²³

6. L'ecclesiologia trinitaria, sancita dal Vaticano II, non è nuova, ma è *originale per il tempo storico in cui è stata ripresa e sancita in un documento ecclesiale*. "Mai il Magistero, specie in un Concilio ecumenico, aveva esposto con tale ampiezza il posto primario della Trinità nel mistero ecclesiale. E non si tratta di un'affermazione occasionale e marginale, ma di una dichiarazione solenne conciliare, che vuole mostrare le radici eterne e il fondamento divino del mistero della Chiesa".²⁴ Questa visione è basata sulla Sacra Scrittura (di cui possiamo ricordare selettivamente due testi fondamentali) e sul pensiero dei Padri.

²¹ cf H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica V*, 99-118.

²² H. DE LUBAC, *Quid significet ecclesiam esse mysterium*, in *Acta Congressus Internationalis de theologia Vaticani II*, Città del Vaticano, 1968, p. 32.

²³ M. PHILIPON, *La santissima Trinità e la Chiesa*, in G. BARAUNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze, 1966, p. 329 ss.

²⁴ M. PHILIPON, *La santissima Trinità e la Chiesa*, o.c. p. 338 ss.

a) Il primo testo biblico è l'accorata preghiera di Gesù rivolta all'unità dei discepoli: Gv 17, 11. 21: "Padre, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, affinché siano una cosa sola con noi". *"Tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato"*.

Il secondo testo è l'inno di Ef. 1, 1-13: " ³ Benedetto Dio, *Padre* del Signore nostro *Gesù Cristo*, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo. ⁴ In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo ... [riversando su di noi] la ricchezza della sua grazia. ... ⁹ facendoci conoscere il mistero della sua volontà: .. di ricondurre al Cristo, unico capo, tutte le cose, ... ¹¹ In lui siamo stati fatti anche eredi ... [dopo aver] ricevuto il sigillo dello Spirito Santo ..., ²² Tutto infatti egli ha messo sotto i suoi piedi e lo ha dato alla Chiesa come capo su tutte le cose: ²³essa è il corpo di lui, la pienezza di colui che è il perfetto compimento di tutte le cose".

Questi testi esprimono che la Chiesa è l'attuazione del piano di salvezza progettato dal Padre, eseguito dal Figlio e portato a compimento dallo Spirito Santo.

b) Per i testi patristici possiamo elencare: Origene, per il quale la Chiesa *sanctissimae Trinitatis plena est* (La Chiesa è ricolma della Santissima Trinità": *Sermo in Ps. 23*, 1 PG 12, 1266); Tertulliano che indicava la Chiesa come *Trium Corpus* (Corpo delle tre Persone divine: *De Baptismo* 5, PL 1, 1315); Girolamo descrive la Trinità come "Triplice fonte della Chiesa" (*In ps.41 ad neophitos*: CCL 78, 542-543); Ambrogio rappresenta la Chiesa come una Vergine "irrorata dalle fonti della SS. Trinità" (*De virginibus*, 1, 22; PL 16, 206).

7. In conclusione, nella prospettiva trinitaria e storico-salvifica, possiamo correttamente interpretare la Chiesa come *Ecclesia de Trinitate*, mediante tre affermazioni che si richiamano a vicenda.

a) La Chiesa ha come radice il disegno eterno del Padre e ha come destino la riunificazione di tutta l'umanità in un popolo universale unito in comunione con Lui e in cammino verso l'eschaton;

b) nasce dal Cristo crocifisso e risorto, vive in Lui e per Lui;

c) è vivificata e santificata dallo Spirito che la riempie e la collega al Cristo risorto dentro il suo pellegrinare nella storia e la trasforma animandola della carità secondo un disegno d'amore che si concluderà nella gloria, quando "tutti i giusti, a partire da Adamo, dal giusto Abele sino all'ultimo eletto, saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale" (LG 2).

Questa visione trinitaria esclude di conseguenza ogni visione di Chiesa "ecclesio-centrica", che consideri la Chiesa al modo di ogni altra società umana, la quale si auto-costituisce "dal basso" con la propria struttura, i propri scopi e i propri mezzi per raggiungerli. *La Chiesa invece viene "dall'alto" ed è il dono della Trinità all'uomo.*

"Dio non ci ha creati 'perché dimorassimo nei confini della natura', né perché vivessimo una vicenda solitaria; *ci ha creati per essere introdotti insieme in seno alla sua vita trinitaria*. Gesù Cristo si è offerto in sacrificio perché noi non formassimo più che una cosa sola in questa unità delle Persone divine. Questa deve essere la "ricapitolazione", la "rigenerazione" e la "consumazione" di tutto; e tutto ciò che ci allontana da questa meta finale è un richiamo ingannatore. Ora *c'è un luogo, in cui, fin da questa terra, incomincia questa riunione di tutti nella Trinità*. C'è una 'Famiglia di Dio', misterica estensione della Trinità nel tempo, che non soltanto ci prepara a questa vita unitiva e ce ne dà la sicura garanzia, ma ce ne fa già partecipi. [...]: questa è *la Chiesa della Trinità*. Unica società veramente aperta, essa è la sola che sia all'altezza della nostra intima aspirazione e nella

quale noi possiamo attingere finalmente tutte le nostre dimensioni. ... essa è *piena della Trinità*".²⁵

5. IMMAGINI BIBLICHE DELLA CHIESA

Abbiamo osservato come il Concilio Vaticano II non abbia inteso dare una "definizione" della Chiesa, ma ha connotato la Chiesa attraverso una varietà di immagini che lasciano in qualche modo trasparire la pluriformità della sua misteriosa identità.

Il ricorso alle immagini è dovuto al fatto che il linguaggio umano sperimenta l'inadeguatezza nell'esprimere il significato della Chiesa, dal momento che essa è "mistero", cioè "imbevuta di divina presenza, e perciò sempre capace di nuove e più profonde esplorazioni":²⁶

"Come già nell'Antico Testamento la rivelazione del regno viene spesso proposta in figure, così anche ora l'intima natura della Chiesa ci si fa conoscere attraverso immagini varie, desunte sia dalla vita pastorale o agricola, sia dalla costruzione di edifici o anche dalla famiglia e dagli sponsali, e che si trovano già abbozzate nei libri dei profeti" (LG 6).

Ecco come possono essere sintetizzate queste immagini presentate dal Concilio.

La Chiesa è come un gregge condotto da Cristo, il buon Pastore. E' la costruzione di Dio, la cui pietra angolare è Cristo, ed è costruita sul fondamento degli apostoli. La Chiesa è la famiglia di Dio e allo stesso tempo tenda e abitazione di Dio tra gli uomini. La Chiesa è concepita come Tempio santo, edificato con pietre vive, cioè i credenti. La Chiesa è la Gerusalemme celeste, che è nostra madre. Dal suo seno dà alla luce, mediante il battesimo e la fede, i nuovi figli e li incorpora al Corpo di Cristo. La Chiesa è la sposa dell'Agnello, che si è immolato per lei. La Chiesa è condotta come sposa dallo Spirito di Dio e preparata per andare incontro al suo sposo e consumare l'unione sponsale della comunione eterna.

Fra queste immagini che sono proprie della Rivelazione neo-testamentaria, il Concilio privilegia - sia recependo la recente tradizione del Corpo mistico, sia la metafora paolina, della Chiesa quale Corpo di Cristo.

LG 7a: Il Figlio di Dio, unendo a sé la natura umana e vincendo la morte con la sua morte e resurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in una nuova creatura (*cf* Gal 6,15; 2 Cor 5,17). Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce *misticamente* come suo corpo i suoi fratelli, che raccoglie da tutte le genti. In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti che, attraverso i sacramenti si uniscono in modo arcano e reale a lui sofferente e glorioso.

Con l'immagine allegorica del corpo si allude all'incorporazione a Cristo del credente: incorporazione che genera, nello stesso tempo, un vincolo e un legame con tutti coloro che sono uniti in Cristo, che è il capo del corpo. Paolo dirà che non solo siamo "uniti in Cristo", ma siamo *uno* (ἓν) in Cristo (Gal 3, 26-29),

LG 7, ef: Tutti i membri devono a lui conformarsi, fino a che Cristo non sia in essi formato (*cf* Gal 4,19). Per ciò siamo collegati ai misteri della sua vita, resi conformi a lui, morti e resuscitati con lui, finché con lui regneremo (*cf* Fil 3, 21; 2 Tm 2, 11; Ef 2,6). Ancora peregrinanti in terra, mentre seguiamo le sue orme nella tribolazione e nella persecuzione, veniamo associati alle sue sofferenze, come il corpo al capo e soffriamo con lui per essere con lui glorificati (*cf* Rm 8,17). Da lui " tutto il corpo ben fornito e ben compaginato, per mezzo di giunture e di legamenti, riceve l'aumento voluto da Dio" (Col 2, 19). Nel suo corpo, che è la Chiesa, egli continuamente dispensa i doni dei ministeri, con i quali, per

²⁵ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. 162.

²⁶ PAOLO VI, *Discorso in apertura del secondo periodo del Concilio* (29 settembre 1963).

virtù sua, ci aiutiamo vicendevolmente a salvarci e, operando nella carità conforme a verità, andiamo in ogni modo crescendo verso colui, che è il nostro capo (*cf* Ef 5, 11-16 gr.).

Perché poi ci rinnovassimo continuamente in lui (*cf* Ef 4, 23), ci ha resi partecipi del suo Spirito, il quale, unico e identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto, così che i santi Padri poterono paragonare la sua funzione con quella che il principio vitale, cioè l'anima, esercita nel corpo umano

La conformazione/incorporazione a Cristo avviene mediante la *communio eucaristica* che, a sua volta, fonda la *communio ecclesiastica*, secondo la felice formula di H. De Lubac: “E’ la Chiesa che fa l’eucaristia, ma è anche l’Eucaristia che fa la Chiesa”.²⁷

“Se Gesù Cristo non è la sua ricchezza, la Chiesa è miserabile. La Chiesa è sterile se lo Spirito di Gesù Cristo non la feconda. Il suo edificio crolla se Gesù Cristo non è l’architetto e se il suo Spirito non tiene insieme le pietre vive con cui è costruito”.²⁸

6. LA CHIESA POPOLO DI DIO (LG, CAP. II)

La Chiesa dunque - abbiamo detto finora - è un mistero che discende dall’auto-comunicazione di Dio-Trinità e dalla sua grazia; e sorge in forza dell’assimilazione che lo Spirito Santo opera nei credenti per conformarli al Cristo Crocifisso Risorto. Si tratta di una realtà misterica, interiore e invisibile, che si attua nella storia tutte le volte in cui questa comunione di fede e di carità diventa condivisione storica ed esperienziale con altri o, detto altrimenti, *il mistero della Chiesa si concretizza nel costituirsi del popolo di Dio*: “Il popolo di Dio non è altro, in realtà, che la manifestazione terrestre del mistero della Chiesa”.²⁹

1. Si deve perciò leggere una continuità tra la Chiesa come mistero e Chiesa come popolo di Dio, con la concatenazione sequenziale che la seconda procede dalla prima. Questa concatenazione ha il vantaggio di proteggere la categoria di “popolo di Dio” da qualsiasi possibile deviazione in senso giuridico-sociale, in quanto mantiene con coerenza il collegamento con il mistero racchiuso nella Chiesa.

2. L’espressione “popolo di Dio”, rispetto al primo capitolo sul mistero della Chiesa, evoca dunque “la dimensione storica” della Chiesa e non va interpretata sulla scia delle immagini allegoriche con cui i nn. 6-7 della LG ha descritto la Chiesa, poiché *l’essere “popolo di Dio” è l’ontologia stessa della Chiesa*:

“L’espressione *popolo di Dio* non si può applicare alla Chiesa come una similitudine, perché designa la sua stessa essenza. Non si può dire: la Chiesa è *simile* a un popolo di Dio come si direbbe: il regno di Dio è simile a un granello di senapa. Bisogna invece affermare: la Chiesa “è” il popolo di Dio ... Quindi non figura, ma la sua piena e totale realtà”.³⁰

Con questo termine “popolo di Dio” dunque si esprime *l’espressione storica del mistero della Chiesa*, la quale non esaurisce nel presente la realtà della Chiesa, poiché essa ha radici antecedenti la storia (nel disegno di Dio attuato nel popolo di Israele) e oltre la storia (la chiesa nel suo compimento escatologico). E proprio perché tale nozione dice la Chiesa dentro e oltre la storia occorre caratterizzare ulteriormente tale appellativo nel senso di evidenziare la “novità” di questo popolo rispetto alla situazione veterotestamentaria. Per questo la nozione di “popolo” va qualificato con il termine

²⁷ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o. c. p. 82.

²⁸ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o. c. p. 147.

²⁹ G. PHILIPS, *La Chiesa il suo mistero ...*, o. c. p. 120.

³⁰ G. PHILIPS, *La Chiesa il suo mistero ...*, o.c. p. 99.

popolo “messianico” o popolo “nuovo”, in quanto *non è la riedizione del popolo dell’antica alleanza*, poiché a costituirlo è la novità assoluta dell’evento del Cristo.

LG 9 In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia (cf At 10,35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro *un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità*.

Scelse quindi per sé il popolo israelita, stabilì con esso un’alleanza e lo formò lentamente, manifestando nella sua storia se stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé. Tutto questo avvenne in preparazione e figura di quella nuova e perfetta alleanza da farsi in Cristo, e di quella più piena rivelazione che doveva essere attuata per mezzo del Verbo stesso di Dio fattosi uomo.

“Ecco venir giorni (parola del Signore) nei quali io stringerò con Israele e con Giuda un patto nuovo... Porrò la mia legge nei loro cuori e nelle loro menti l’imprimerò; essi mi avranno per Dio ed io li avrò per il mio popolo... Tutti essi, piccoli e grandi, mi riconosceranno, dice il Signore” (Ger 31,31-34). Cristo istituì questo nuovo patto cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cf 1 Cor 11,25), chiamando la folla dai Giudei e dalle nazioni, perché *si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio*. Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non di seme corruttibile, ma di uno incorruttibile, che è la parola del Dio vivo (cf 1 Pt 1,23), non dalla carne ma dall’acqua e dallo Spirito Santo (cf Gv 3,5-6), costituiscono “una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo tratto in salvo... *Quello che un tempo non era neppure popolo, ora invece è popolo di Dio*” (1 Pt 2,9-10).

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 (cf 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 (cf 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 9).

3. La nozione di popolo utilizzata dal Concilio *intende esprimere che la Chiesa è un soggetto che si svolge nella storia* e, dunque, ha una sua visibilità nella comunità concreta dei fedeli. La forma visibile è un elemento essenziale alla costituzione della Chiesa. Pertanto, *questa dimensione di “popolo di Dio” trae vitalità e significato in quanto custodisce il mistero trinitario*, ma è anche il frutto di quel mistero che si è comunicato e si comunica nella storia dell’alleanza edificando un *popolo unito e concorde, sempre nuovo e sempre da rinnovare*. Quindi *il tema della Chiesa come Popolo di Dio va letto in unità con il capitolo precedente della Chiesa quale comunicazione ad extra del “mistero trinitario”*.

Infatti l’evento della Chiesa avviene minimalmente quando il rapporto interiore con il mistero trinitario in Cristo e nell’attività dello Spirito “si materializza” nell’agire comunicativo di almeno un credente che comunica ad altri la sua fede; e quando, contemporaneamente, questi l’accolgono e la condividono, costituendo un sia pur minimo nucleo di cristiani riuniti nel suo nome. Questo comunicarsi la fede in Gesù Cristo nell’azione dello Spirito Santo e viverla concretamente tra persone nella carità,

all'interno della comunione universale di tutti i fedeli e, dunque, nel legame con la gerarchia o guida ecclesiale, è la cellula originaria e fondamentale che dà forma alla Chiesa.

4. Il passaggio dal dono interiore della comunione alla sua forma empirica (“popolo di Dio”) trova la sua ragione teologica nell’evento fondamentale dell’Incarnazione del Figlio. Lo accenna il dettato del Concilio:

LG 8a: Per una analogia che non è senza valore, [la Chiesa] è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile *l’organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo* (cf Ef 4,16)

Nella realtà della Chiesa come popolo di Dio si ripropone la paradossalità di Cristo di essere il Dio trascendente che si è incarnato, “coinvolto/mischiato”, nella realtà umana. Avvolto in una piena umanità Gesù ha rischiato di non essere accolto nella sua natura più intima di essere Dio. Ma non per questo si è ritirato nella divinità: ha continuato la sua corsa di immersione nell’umano fino alla morte. Sul modello dell’Incarnazione, allora, possiamo affermare la *natura teandrica della Chiesa*: essa ha una dimensione umana, poiché è costituita di uomini e donne che vivono dentro al mondo, ma questa condizione storica è irrorata da una dimensione divina. Nella sua realtà umana la Chiesa veicola paradossalmente, la realtà soprannaturale, il divino, portato da Cristo sulla terra. *La Chiesa pertanto, definendosi come segno efficace del divino nella storia, è portatrice di una realtà divina in un veicolo umano: afferma cioè di recare un valore assoluto (il divino) in uno strumento di per sé fallibile e imperfetto (nell’umano)*. Per questo la Chiesa

“da quando esiste si è sempre attirata il disprezzo di una élite. Filosofi o spirituali, molti spiriti superiori, preoccupati di una vita profonda, le rifiutano la loro adesione. Alcuni le sono apertamente ostili. Come Celso, essi sono disgustati di questa ‘accozzaglia di gente, priva di mordente spirituale e di cultura’ e se ne allontanano con la serenità olimpica di un Goethe o negli accessi di furore dionisiaco di un Nietzsche. Voi pretendete, sembrano dire, di essere il Corpo del Cristo, il Corpo di Dio! Il corpo di Dio sarebbe fatto di una pasta così grossolana? E tanto per cominciare, la divinità può avere un corpo? ... Agli occhi del mondo la Chiesa, come il suo Signore, ha sempre l’aspetto di una schiava. Essa non è né un’accademia di scienziati, né un cenacolo di raffinati spirituali, né un’assemblea di superuomini. E’ anzi esattamente il contrario. Vi si affollano gli storpi, vi fanno ressa i mediocri, che si sentono particolarmente a casa loro e che impongono ovunque il loro tono. ... E’ impossibile all’uomo naturale, fino a quando non sia intervenuta in lui una radicale trasformazione, riconoscere in questo fatto il compimento della *kenosis* salvifica e la traccia adorabile dell’umiltà di Dio”.³¹

“Non immaginiamoci dunque la Chiesa alla maniera dei Donatisti come un raggruppamento di “perfetti” o di santi predestinati. La Chiesa è quaggiù, e tale rimarrà fino alla fine, una comunità mista: frumento ancora mescolato alla paglia, arca contenente animali puri e impuri, nave piena di cattivi passeggeri, che sembrano sempre sul punto di farla naufragare. Non è la giustizia davanti a Dio o davanti agli uomini che fornisce il criterio di appartenenza al Corpo mistico cioè alla Chiesa”.³²

Può essere che colui al quale si porta il bene soprannaturale abbia caratteristiche morali di umanità migliori di colui che porta quel bene: dovrà rinunciarvi cosciente della sua inferiorità morale? L’acqua pura e fresca può anche essere raccolta in un secchio vecchio e sgangherato. Nessun genitore, benché possa sentirsi indegno e

³¹ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. p. 210-211.

³² H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. p. 68.

meschino, riesce a rinunciare a comunicare ai figli il vero bene della vita con il pretesto della propria incoerenza o povertà. Così la Chiesa non può rinunciare a raccontare i misteri di Dio nascondendosi dietro alla propria incoerenza, che pure sempre deve essere corretta, come Gesù espresse nel Vangelo a riguardo dei farisei: “Praticate e osservate tutto ciò che vi dicono, ma non agite secondo le loro opere, perché essi dicono e non fanno” (Mt 23,3). Evidentemente questo ragionamento non può essere utilizzato come alibi per un disimpegno dalla coerenza morale, ma va affermato perché in esso si attua la *verità del Mistero di benevolenza e misericordia di Dio, che ha deciso di veicolare nella povertà di mezzi creaturali.*

“Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono fra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili. Ma quello che è stolto per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti; quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla, Dio lo ha scelto per ridurre al nulla le cose che sono, perché nessuno possa vantarsi di fronte a Dio. Grazie a lui voi siete in Cristo Gesù, il quale per noi è diventato sapienza per opera di Dio, giustizia, santificazione e redenzione” (1 Cor 1, 26-30).

Perciò il cristiano vive la Chiesa nella coscienza della propria povertà, debolezza e persino peccaminosità, ma *nell'audace consapevolezza di essere totalmente orientato alla gloria di Dio*, e perciò le sue azioni sono orientate perché Dio possa radicarsi in sé e nei cuori delle persone che incontra.

“Il pericolo più grande per la Chiesa - che noi siamo -, la tentazione più perfida, quella che sempre rinasce, insidiosamente, allorché tutte le altre sono vinte, alimentata anzi da queste stesse vittorie, è quella che dom Vonier chiamava “mondanità spirituale”. La quale consiste, diceva, “in un atteggiamento che si presenta praticamente come un distacco dall'altra mondanità, ma il cui ideale morale, nonché spirituale, non è la gloria del Signore, bensì l'uomo e la sua perfezione. Un atteggiamento cioè radicalmente antropocentrico: ecco la mondanità dello spirito. Esso diverrebbe imperdonabile nel caso - supponiamolo possibile - di un uomo che sia dotato di tutte le perfezioni spirituali, ma che non le riferisca a Dio”.³³

7. L'IMMEDIATO DOPO CONCILIO E L'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE

... “nei vent'anni successivi al Vaticano II è capitato qualcosa di molto strano. Mai un Concilio Ecumenico aveva parlato in modo così profondo e comprensivo della Chiesa, eppure proprio questo ha provocato, dopo il Concilio, una crisi della Chiesa che per forma e dimensioni ha avuto pochi precedenti”.³⁴

Che cos'è successo? Immediatamente dopo il Vaticano II, con il *Sessantotto*, si è diffusa una profonda ondata di neoilluminismo e di secolarizzazione in forma rivoluzionaria. Questa mentalità si impossessò velocemente anche di un'ampia fascia del mondo ecclesiale da far dire a Paolo VI:

“Da qualche fessura [pare] sia entrato il fumo di satana nel tempio di Dio. C'è il dubbio, l'incertezza, la problematica, l'inquietudine, l'insoddisfazione, il confronto. Non ci si fida più della Chiesa...E' entrato il dubbio nelle nostre coscienze, ed è entrato per finestre che invece dovevano essere aperte alla luce ... Anche nella Chiesa regna questo stato di incertezza. Si credeva che dopo il Concilio sarebbe venuta una giornata di sole per la storia della Chiesa. E' venuta invece una giornata di nuvole, di tempesta, di buio, di ricerca, di incertezza...” (29 giugno 1972).

³³ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. p. 269.

³⁴ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo*, Queriniana (BTC 152), Brescia 2011, p. 233.

Ciò non è da attribuire (come hanno fatto i cosiddetti tradizionalisti) al Vaticano II con l'ingenuo sillogismo, *post hoc*, dunque *propter hoc*; ma è riferibile allo stato della cultura anteriore del pensiero ateo del XX secolo che ha causato “uno svuotamento interiore” della società occidentale diventata preda del materialismo e del secolarismo. A questa ondata la Chiesa aveva resistito soltanto in termini formali e tradizionalisti, costituendosi come una cittadella fortificata, senza sentire l'esigenza di contrapporvi un pensiero vitale e culturale. Lo ha fatto in verità con il Vaticano II e questo fu un gesto profetico, ma tardivo rispetto alla cultura secolarizzata (marxismo, esistenzialismo ateo, agnosticismo), la quale nel frattempo ha liberato l'onda lunga del suo pensiero che fremeva da tempo nella cultura e nella società.

Questa ondata di simpatia verso i movimenti neo-marxisti, letti in chiave liberatoria (cf primi momenti della teologia della liberazione), ha occultato l'idea più profonda che era emersa nel Vaticano II riguardo alla Chiesa, e cioè che *la Chiesa è mistero e/o sacramento di salvezza. All'interno di quest'orientamento culturale del momento fu rimossa la visione della Chiesa-mistero con il sospetto che fosse un'ideologia spiritualista per immunizzarsi di fronte al pensiero critico che spingeva verso una riforma della società in senso meno autoritario e più democratico.* Nello stesso tempo si trattene con favore la categoria di Chiesa come “popolo di Dio”, perché pareva più affine al movimento democratico e liberale che si stava instaurando nella società.

In questo modo però in molti ambienti anche cattolici si è ridotto la nozione di *laòs tou Theou* - che aveva una valenza biblico-teologica di popolo eletto, chiamato e inviato da Dio, in senso storico-salvifico-, alla nozione politica e secolarizzata di *demos*. Conseguentemente si prospettava una democratizzazione della Chiesa, esaltando una chiesa di popolo e una teologia di popolo, slegando l'idea di promozione umana dall'evangelizzazione. In forza di questo pensiero si propagandava l'idea che la semplice promozione umana costituisse già l'evangelizzazione, e dunque si finiva per mortificare l'annuncio del Vangelo nella semplice nozione di promozione dell'uomo. A questo clima reagì il Sinodo dei vescovi del 1974 con la successiva esortazione di Paolo VI nel 1975, *Evangelii nuntiandi*, nel quale si legge al n. 32:

Non dobbiamo nasconderci, infatti, che molti cristiani, anche generosi e sensibili alle questioni drammatiche che racchiude il problema della liberazione, volendo impegnare la Chiesa nello sforzo di liberazione, hanno spesso la tentazione di ridurre la sua missione alle dimensioni di un progetto semplicemente temporale; i suoi compiti a un disegno antropologico; la salvezza, di cui essa è messaggera e sacramento, a un benessere materiale; la sua attività, trascurando ogni preoccupazione spirituale e religiosa, a iniziative di ordine politico o sociale. Ma se così fosse, la Chiesa perderebbe la sua significazione fondamentale. Il suo messaggio di liberazione non avrebbe più alcuna originalità e finirebbe facilmente per essere accaparrato e manipolato da sistemi ideologici e da partiti politici.

Essa non avrebbe più autorità per annunciare, come da parte di Dio, la liberazione. Per questo Noi abbiamo voluto sottolineare nella medesima allocuzione all'inizio della terza Assemblea Sinodale (del 1974) “la necessità di riaffermare chiaramente la finalità specificamente religiosa dell'evangelizzazione. Questa perderebbe la sua ragion d'essere se si scostasse dall'asse religioso che la governa: il Regno di Dio prima di ogni altra cosa, nel suo senso pienamente teologico”.

Quando l'ondata post-sessantottina, tra gli anni '80 e '90, andò scemando, anche il concetto di popolo di Dio per designare la Chiesa venne usato di meno ed al suo posto si cominciò a sottolineare la nozione di *Chiesa-comunione*, che nel frattempo era stata valorizzata nei movimenti ecclesiali di base, che si erano andati sviluppando.

“Ripercorrendo l'ecclesiologia post-conciliare è difficile sottrarsi all'impressione che la nozione di “Popolo di Dio” abbia subito un processo di disaffezione, che l'ha sacrificata ad

altre nozioni ecclesiologiche. ... la nozione di popolo di Dio sembra soccombere, come sommersa, sotto la tematica più immediata della *communio*, e in questo contesto sembra persino subire l'emarginazione da parte della tematica, in qualche modo concorrenziale, della Chiesa-sacramento".³⁵

In realtà l'ecclesiologia del popolo di Dio e l'ecclesiologia di comunione non sono prospettive "alternative", ma complementari nell'indicare l'unico soggetto della Chiesa. Ne racconta W. Kasper all'indomani della sua nomina a segretario teologico del Sinodo dei Vescovi del 1985:

"Studiando a fondo i documenti del Concilio giunsi al risultato che *l'ecclesiologia di comunione* costituisce l'impulso e il motivo di fondo dell'ecclesiologia conciliare. L'ecclesiologia della *communio* era già stata preparata molto tempo prima del concilio, sebbene si sia sviluppata espressamente soltanto dopo il Concilio. A un primo sguardo l'ecclesiologia della *communio* non sembra stare alla base dei testi conciliari. Qui sono usate immagini come popolo di Dio, Corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo ecc. per descrivere il mistero della Chiesa. Soprattutto la metafora del popolo di Dio ha giocato un ruolo decisivo nel tempo del Concilio. Tuttavia è possibile mostrare che, sullo sfondo di tutte queste espressioni, sta un'ecclesiologia della *communio*.³⁶ Per questo è legittimo definire la *communio* come l'idea guida del Concilio dal punto di vista ecclesiologico. Essa è fondata nella *communio* intratrinitaria tra Padre Figlio e Spirito Santo. Questa idea della Chiesa come *communio* è entrata nella discussione e nella dichiarazione finale del Sinodo del 1985. ... L'ecclesiologia di comunione non può rimanere una teoria astratta, ma deve diventare concreta nella vita della Chiesa e condurre a una *rinnovata forma della Chiesa di tipo comunicativo-dialogico*".³⁷

Per chiarire il concetto di "comunione" applicato alla Chiesa ci fu una Lettera della Congregazione per la Dottrina della fede ai vescovi della Chiesa cattolica "*Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*" (1992). In essa si portava all'attenzione (n. 3) una certa equivocità che si poteva instaurare con questo termine, poiché ci si poteva arrestare ad una orizzontalità di rapporti all'interno della comunità, e si ribadiva che

"la comunione sta nel cuore dell'autocoscienza della Chiesa, in quanto mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede, e orientata alla pienezza escatologica nella chiesa celeste, per quanto già incoativamente una realtà nella Chiesa sulla terra. ... Pertanto affinché il concetto di *comunione*, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia, deve essere inteso ... nella *duplice dimensione*: verticale (*comunione con Dio*), orizzontale (*comunione con gli uomini*).

Queste brevi annotazioni mostrano come, nell'epoca immediatamente successiva al Vaticano II, l'ecclesiologia fu in movimento. E questo è nella logica della natura stessa della Chiesa, come ha sottolineato von Balthasar:

"La Chiesa non è per sua essenza un'istituzione che possa fermarsi un solo istante, ma è smobilitazione e mobilitazione continua; però non potrebbe essere tanto capace di futuro se non avesse in sé, come realtà presente, il germe che cresce e che incalza. ... La Chiesa ha una forma soltanto per superarsi di continuo nella *sovraforma* del mondo".³⁸

³⁵ G. COLOMBO, *Popolo di Dio e mistero della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, Teologia, 1985, p.107.

³⁶ Di questo parere è anche G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, Paris 1966, I, 7. 59; II, 24, 54, 159; J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, (coll. *Unam Sanctam* 40, Parigi, 1962), Morcelliana, Brescia 1983.

³⁷ CONGREGAZIONE DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione*, 1992, n.6; W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo, Scritti di ecclesiologia*, BTC 152, Queriniana Brescia, 2011, p. 22-23.

³⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Nuovo Patto, Gloria VII*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 435-436.

8. ELEMENTI CHE FORMANO L'ECCLESIOLOGIA DI COMUNIONE.

1. Il senso primo e originario di *κοινωνία/communio* non è quello invalso comunemente della condivisione fraterna tra i cristiani, ma è una *nozione misterica con la quale si intende la partecipazione comune dei cristiani alle "cose sante": a Gesù Cristo, allo Spirito Santo, al Vangelo e all'Eucaristia, e più in profondità ancora, anticipando tutto questo, secondo l'incipit della 1 Gv, la partecipazione alla comunione che vi è tra il Padre e il Figlio (1 Gv 1, 2 ss)*. E' questo l'orizzonte primo in cui va compresa la *communio sanctorum* contenuta nel Simbolo: non in primo luogo la "comunione dei santi" (*sancti*), cioè tra i fedeli e con i santi del cielo; ma "comunione con le cose sante" (*sancta*), cioè partecipazione al mistero di Dio e ai beni della salvezza. E' la partecipazione comune ai *sancta* che fonda, per riflesso, la *communio dei sancti*.³⁹ Questa nozione viene chiarita dal documento della *Congregazione per la dottrina della fede*:

"Il concetto di *comunione* sta nel cuore dell'autoconoscenza della Chiesa, in quanto *Mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini*, iniziata dalla fede, ed orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste, per quanto già incoativamente sia una realtà della Chiesa sulla terra. Affinché il concetto di *comunione*, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesiologia, dev'essere inteso sempre ... nella duplice dimensione: *verticale* (comunione con Dio) ed *orizzontale* (comunione tra gli uomini). E' essenziale alla visione cristiana della *comunione* riconoscerla innanzitutto come *dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale*. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche ad una nuova relazione degli uomini tra di loro.

La *comunione ecclesiale* è allo stesso tempo *invisibile e visibile*. Nella sua realtà invisibile, essa è comunione di ogni uomo con il Padre per Cristo nello Spirito Santo, e con gli altri uomini compartecipi nella natura divina, nella passione di Cristo, nella stessa fede, nello stesso spirito. Nella Chiesa sulla terra, tra questa comunione invisibile e la comunione visibile nella dottrina degli Apostoli, nei sacramenti e nell'ordine gerarchico, vi è un intimo rapporto. ...

Questo rapporto tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come *sacramento* di salvezza. Da tale sacramentalità deriva che la Chiesa non è una realtà ripiegata su se stessa bensì permanentemente aperta alla dinamica missionaria ed ecumenica, perché inviata al mondo ad annunciare e testimoniare, attualizzare ed espandere il mistero di comunione che la costituisce: a raccogliere tutti e tutto in Cristo; ad essere per tutti *sacramento inseparabile di unità*".⁴⁰

Come pensare questa duplicità della Chiesa di essere il segno visibile di una realtà invisibile quale il mistero stesso di Dio-Trinità? Noi possiamo conoscere la relazione del Figlio con il Padre e con lo Spirito Santo soltanto nella storia dell'uomo-Gesù, che sulla croce consegna la sua vita alla morte perché vive in relazione con il Padre e con lo Spirito.⁴¹ Questa *relazione personalizzante con il Padre nel legame amoroso dello Spirito che egli effonde sui credenti è anche il "principio attivo" che rigenera la comunione ecclesiale tra i fedeli*. Il credente battezzato (ossia immerso) nel nome del

³⁹ W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo, Scritti di ecclesiologia*, BTC 152, Queriniana Brescia, 2011, p. 36; cf J. N. KELLY, *I simboli di fede della chiesa antica*, EDB Napoli 1987, p. 385.

⁴⁰ CONGREGAZIONE DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione, o.c. n.3-5*.

⁴¹ Questo dinamismo trinitario della vita comunione in Dio è reso noto dalla Scrittura neotestamentaria: "Per questo il Padre mi ama: perché io do la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio" (Gv 10, 17-18). - "Quando verrà il Paràclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me" (Gv 15, 26). - "Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: «È compiuto!»". E, chinato il capo, consegnò lo Spirito" (Gv 19, 30).

Padre, del Figlio e dello Spirito Santo “è abilitato” a trasformare, nella sequela di Cristo, questa comunionalità originaria nella propria vita concreta.

2. Il principio-comunione effuso dalla grazia nel credente che lo attrae nella vita divina deve essere accolto nella libertà e portare frutti di carità e relazioni buone e autentiche. L’ecclesiologia di comunione implica, come conseguenza, anche una *pedagogia comunionale* o una pedagogia dell’amore fraterno e della carità. E’ il senso verticale discendente di *communio* (come dono gratuito dello Spirito del Risorto), che dà origine, come a suo riflesso, anche ad una fraternità comunionale:

“Ogni autentica comunità cristiana, nella sua primaria componente mistica, appare in sé stessa una realtà teologale, oggetto di contemplazione. Ne segue che [ogni comunità cristiana] è prima di tutto un mistero che va contemplato e accolto con cuore riconoscente in una limpida dimensione di fede. ... *Quando si dimentica questa dimensione mistica e teologale, che mette in contatto con il mistero della comunione divina presente e comunicata alla comunità, allora si giunge irrimediabilmente a dimenticare anche le ragioni profonde del "fare comunità", della paziente costruzione della vita fraterna*”.⁴²

Questa pedagogia dovrebbe insegnare che la comunione ecclesiale non la si costruisce perché *dal basso* ci si sforza di vivere rapporti dignitosi con l’altro, ma perché si prende coscienza di essere inseriti preliminarmente, rispetto a tutto quanto uno possa compiere, nella comunione in Dio.

La comunione in Dio, anche dal punto di vista pedagogico, è *gerarchicamente “prima”* rispetto alla comunione di carità con gli altri, anzi è *il principio che geneticamente la fonda e la sostiene*. Praticare l’amore alle persone ostili, accogliere lo straniero, non disprezzare colui che ci fa del male, sopportare il fastidioso e il noioso, sarebbero precetti impossibili se non ci fosse la grazia di un amore assoluto e gratuito (virtù teologale della carità) che anticipa e avvolge il credente abilitandolo alla virtù della carità verso il fratello (*cf* Mt 5, 44 - Lc 6, 27. 35). Di conseguenza la carità solidale con tutti, e privilegiatamente con i poveri, è l’espressione della comunione misterica vissuta teologicamente.

3. Infine la Chiesa, compresa come *communio*, trova la sua continua ripresa e si sperimenta nella propria autocoscienza, partecipando all’Eucaristia, poiché in ogni celebrazione eucaristica è presente l’unico Signore che fonde in unità i credenti; non solo, ma ogni celebrazione eucaristica è collegata a tutte le altre comunità celebranti in modo che si rende visibile il vincolo che unisce tutti in Cristo, il Signore Crocifisso Risorto. Per questo il punto culminante della vita della Chiesa è la celebrazione dell’eucaristia (LG 11).

LG 11 Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa: così tutti, sia con l’offerta che con la santa comunione, compiono la propria parte nell’azione liturgica, non però in maniera indifferenziata, bensì ciascuno a modo suo. Cibandosi poi del corpo di Cristo nella santa comunione, mostrano concretamente la unità del popolo di Dio, che da questo augustissimo sacramento è adeguatamente espressa e mirabilmente effettuata.

9. LA CHIESA COME SACRAMENTO DI SALVEZZA

Dopo aver esaminato le nozioni di Chiesa come popolo di Dio e come comunione, resta da vedere un’altra descrizione della Chiesa, quella della Chiesa-sacramento.

⁴² CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità*, n. 12.

1. In corso d'opera nel tentativo di definire il modo di essere della Chiesa, il Vaticano II e anche una discreta porzione dell'ecclesiologia successiva hanno puntato sull'affermazione che "in Cristo la Chiesa è *come un sacramento o segno e strumento di salvezza dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano*" (LG 1), ossia è "l'universale sacramento di salvezza" (LG 48). Si possono vedere anche altri passi conciliari che si soffermano su questa nozione: AG 1. 4 "sacramento di salvezza"; GS 45 "sacramento universale di salvezza"; SC 26: "sacramento di unità". Con queste affermazioni nell'ecclesiologia *si intende definire non tanto "l'essere della Chiesa" quanto il "suo modo di agire" o la sua funzione più propria che è quella di comunicare il mistero della comunione trinitaria di Dio.*

Qui la parola "sacramento" ha il rigoroso significato di "segno efficace della grazia" garantito dall'azione dello Spirito di Cristo che vi opera. Tuttavia la teologia della Chiesa ha fatto un certo cammino a ritroso fissandosi non sul numero settenario dei sacramenti (*cf* Trento DS 1601), ma recuperando il retroterra storico-teologico della stessa idea sacramentale fino a ritornare alla concezione del generale termine greco *μυστήριον*. Pertanto, usare il termine sacramento per designare come predicato il soggetto-Chiesa, occorre far uscire il termine dall'ambito rituale, e considerarlo nel senso ampio di *actio Dei* che effonde, attraverso segni visibili, la ricchezza della grazia divina nel credente.

2. I teologi del dopo Concilio hanno elaborato vari significati secondo cui intendere la Chiesa come sacramento.

Otto Semmelroth definisce *la Chiesa come "sacramento primordiale" (Ursakrament)*, intendendo dire che non si tratta di un ottavo sacramento che si aggiunge ai sette, ma del fondamento della visibilità della grazia (come nell'umanità visibile di Gesù si vede l'invisibile Dio), dal quale derivano i sette gesti sacramentali della Chiesa.⁴³

Edward Schillebeeckx preferisce parlare del *Cristo come del "sacramento primordiale" e della Chiesa "come sacramento derivato"*, partendo dalla seguente considerazione antropologica: l'uomo non incontra Dio se non nella concretezza della realtà, dei fatti, dei segni visibili; di qui l'esigenza che, una volta che il Cristo - il "sacramento primordiale" - è risorto e tornato al Padre, continui a prolungarsi sulla terra; e la Chiesa è appunto la forma corporale della salvezza che ci è offerta in Cristo. Pertanto la Chiesa è sacramento derivato. Allo stesso modo, i singoli gesti sacramentali sono azioni di Cristo stesso che diventano visibili nell'attività sacramentale della Chiesa. Questa è anche "sacramentum mundi" in quanto "è manifestazione completa e operante, esplicitamente confessante nell'azione di grazie e nella lode, della salvezza già attivamente presente nel mondo intero".⁴⁴

Per Karl Rahner la Chiesa, in quanto erede della memoria di Cristo e della sua storia, è la *forma storica e categoriale della rivelazione escatologica di Dio* o, in altre sue parole, il sacramento visibile dell'autocomunicazione di Dio all'uomo in Cristo. La sacramentalità della Chiesa svela, oltre che Dio al mondo, anche il mondo a se stesso, in quanto il mondo guardando al particolare della Chiesa può comprendere il suo destino nascosto, sicché il concetto di sacramento applicato alla Chiesa serve ad allargare gli

⁴³ O. SEMMELROTH, gesuita tedesco, ha fatto parte della Seconda Commissione Teologica Internazionale (1974-1979): *cf* *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in *Mysterium salutis*, VII, Queriniana, Brescia 1972 pp. 377-436.

⁴⁴ E. SCHILLEBEECKX (domenicano olandese: 1914-2009, ispiratore del *Catechismo Olandese*), *Cristo sacramento dell'incontro con l'uomo*, Paoline, Roma 1962.

orizzonti della Chiesa per comprenderne non solo la sua struttura intrinseca (come in Semmelroth), ma anche la sua stessa missione nella storia.⁴⁵

3. Al di là di queste diverse accentuazioni dei teologi, l'uso che la LG fa del termine sacramento: **a)** è funzionale a *collegare la Chiesa con il Regno di Dio*, in quanto dichiara che essa è *per il mondo il segno e lo strumento del Regno (veluti sacramentum)*, superando un certo ecclesiocentrismo in cui la Chiesa era pensata fine a se stessa invece che essere vissuta come segno del radicarsi del Regno di Dio nel mondo; **b)** in secondo luogo, è funzionale ad esprimere che *la sacramentalità è la forma che Dio assume per rendersi sperimentabile dalla nostra umanità* e poterlo incontrare. Perciò questo implica che la Chiesa, al di là dei sette sacramenti e attraverso a quello che mistericamente avviene in essi, debba *essere empiricamente sperimentabile come spazio di umanità autentica ed alternativa rispetto all'umano del mondo, in modo che in essa vibri la testimonianza del cambiamento che Cristo può operare nelle coscienze umane e nell'agire dei credenti.*

“La Chiesa ha per *unica missione di rendere presente Cristo in mezzo agli uomini*. Essa deve annunciarlo, *mostrarlo*, darlo a tutti. Il resto non è che un di più. Noi sappiamo che non può mancare a questa missione. Essa è e sarà sempre in tutta verità *la Chiesa del Cristo*: “Io sono con voi fino alla fine del mondo”. Ma quello che essa è in se stessa, bisogna che lo sia anche attraverso i suoi membri. Quello che essa è *per noi*, bisogna che lo sia *attraverso di noi*. E' necessario che attraverso noi Gesù Cristo continui ad essere annunciato, che attraverso noi continui a trasparire”.⁴⁶

Così si esplicita che la Chiesa non è *la salvezza* (che è invece \Cristo), ma *sacramento di salvezza* (visibilità storica della salvezza, cioè una umanità guarita dalla fede nel Vangelo): e pertanto in essa si deve poter vedere, pur dentro ai suoi limiti, che in questa comunità è presente Dio stesso che vuole incontrare gli uomini. Questo implica che la sacramentalità della Chiesa si svolga coerentemente nell'esplicitazione di una fede che dia origine ad una “comunità di credenti”, poiché soltanto per questo mezzo la Chiesa può essere strumento della visibilità della salvezza del Regno.

Pertanto la Chiesa agisce come comunità di credenti in due modi:

a) annunciando la lieta notizia del Vangelo con parole ricche di abbandono fiduciale nel Dio che si è rivelato in Gesù e di azioni di carità o di umanesimo benevolo verso tutti:

I lontani “se non trovano nella Chiesa una spiritualità che li sani, li liberi, li ricolmi di vita e di pace e che nel medesimo tempo li chiami alla comunione solidale e alla fecondità missionaria, finiranno ingannati da *proposte che non umanizzano*, né danno gloria a Dio” (EG 89). La Chiesa è chiamata a testimoniare la vera guarigione dell'umano in una “*fraternità mistica*, contemplativa, che sa *guardare alla grandezza sacra del prossimo*, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all'amore di Dio, che sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono (Papa Francesco, Evangelii Gaudium - EG 92). La Chiesa deve “correre il rischio dell'incontro con il volto dell'altro, col suo dolore e le sue richieste, con la sua gioia contagiosa in un costante corpo a corpo. L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri” (EG 88), poiché “la richiesta di Cristo è di prenderci cura l'uno dell'altro: che siano una sola cosa” (EG 99). “Comunità autenticamente fraterne e riconciliate emanano una luce che attrae. Fa male riscontrare che ci siano comunità cristiane in cui si dà spazio a diverse

⁴⁵ K. RANHER, *La Chiesa e i sacramenti* (coll. *Quaestiones disputatae*), Herder-Morcelliana, Brescia 1969.

⁴⁶ H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, o.c. p. 148.

forme di odio, divisione, calunnia, diffamazione, vendetta, gelosia, desiderio di imporre le proprie idee a qualsiasi costo” (EG 100).⁴⁷

b) diventando così *motivo di credibilità*, poiché nel suo modo di vivere unitariamente nella carità mostra la verità umanizzante del Vangelo: “Ciò che contribuisce di più, infine, a rivelare la presenza di Dio, è la carità fraterna dei fedeli che unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del Vangelo e si presentano quale segno di unità” (GS 21).

Si può riassumere questo pensiero della Chiesa che è chiamata ad essere segno tra gli uomini di un vita nuova attraverso una pagina poetica di Charles Péguy:⁴⁸

Gesù, bambina, non ci ha dato delle parole morte
che noi dobbiamo chiudere in piccole,
che dobbiamo conservare in olio rancido
come le mummie d'Egitto.
Gesù Cristo, ci ha dato parole vive da nutrire:
le parole di vita non si possono conservare che vive,
nutrite vive,
portate, scaldate, calde in un cuore vivo.
Per nulla conservate ammuffite in piccole scatole di cartone.
Come Gesù ha preso, è stato costretto
a prendere, a rivestire la carne mortale
per pronunciare queste parole carnali e per farle sentire,
così noi, ugualmente noi, a imitazione di Gesù,
così noi, che siamo carne, dobbiamo approfittarne,
approfittare del fatto che siamo carnali per conservarle, scaldarle,
per nutrirle in noi vive e carnali.
Ecco ciò che gli angeli stessi non conoscono, bambina.
Così, approfittando del fatto che siamo carnali,
dobbiamo nutrire, abbiamo da nutrire nel nostro cuore
con la nostra carne e col nostro sangue,
col nostro cuore,
le parole carnali,
le Parole eterne, temporalmente, carnalmente pronunciate.
Miracolo dei miracoli, bambina, mistero dei misteri.
Perché Gesù Cristo è divenuto nostro fratello carnale.
Perché ha pronunciato temporalmente e carnalmente le eterne parole.
E' a noi, infermi, che è stato dato,
E' da noi che dipende, infermi e carnali,
di far vivere e di nutrire e di mantenere vive nel tempo
quelle parole pronunciate vive nel tempo.
Mistero dei misteri, questo privilegio ci è stato dato.
Questo privilegio incredibile, esorbitante.
Di conservare vive le parole della vita,
di nutrire col nostro sangue, con la nostra carne, col cuore
delle parole che senza di noi ricadrebbero scarnite.
Di assicurare, (è incredibile,) di assicurare alle parole
come una seconda eternità,
un'eternità temporale e carnale,

⁴⁷ Citazioni tratte da *Evangelii Gaudium* (EG) di PAPA FRANCESCO.

⁴⁸ CH. PÉGUY, *Il portico del mistero della seconda virtù*, Jaca book, (1984) 210-213, cf anche H. U. VON BALTHASAR, *Gloria III, Stili laicali*, Jaca Book, Milano 1976, p. 459.

un'eternità di carne e di sangue,
 un'eternità terrena.
 Così noi tutti, figli di tutte le parrocchie,
 siamo chiamati a nutrire la Parola del Figlio di Dio.
 E' a noi che tocca,
 è a noi che appartiene, è da noi che dipende
 di farla intendere nei secoli dei secoli,
 di farla risuonare.
 Noi che non siamo nulla.
 Noi che passiamo sulla terra qualche annata da nulla
 qualche povera annata miserabile:
 siamo noi che siamo incaricati.
 Noi che non possiamo nulla, che non siamo nulla,
 che non siamo sicuri del domani,
 né del giorno stesso, che nasciamo e moriamo
 come creature di un giorno,
 che passiamo come mercenari,
 siamo ancora noi che siamo incaricati.
 Noi che al mattino non siamo sicuri della sera.
 E nemmeno del mezzogiorno.
 E che la sera non siamo sicuri del mattino
 dell'indomani mattina.
 E' da noi che dipende assicurare alle Parole
 una seconda eternità, eterna.
 Una perpetuità singolare.
 Mistero, pericolo, gioia, disgrazia, grazia di Dio,
 scelta, responsabilità spaventosa, miseria, grandezza:
 noi creature effimere che non duriamo che un giorno,
 noi semplici viaggiatori, poveri viaggiatori,
 girovaghi eterni, che entriamo nella vita e subito ne usciamo,
 come dei girovaghi entrano in una fattoria
 per una pagnotta e per un bicchiere di vino,
 noi deboli, noi fragili, noi precari, noi indegni:
 è da noi che dipende che la Parola eterna
 risuoni o non risuoni.

10. EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS?

Dobbiamo introdurre a conclusione di questo capitolo una riflessione sull'antico assioma: *Extra ecclesiam nulla salus*. Questo assioma risale a Origene e a Cipriano.⁴⁹

1. Nelle sue omelie a *commento del libro di Giosuè*, Origene di fronte all'episodio della prostituta Rakhah la cui casa viene risparmiata perché aveva ospitato e nascosto gli esploratori ebrei (Gs 2, 1-21 e 6, 22-26), vede in questa casa l'immagine stessa della Chiesa e scrive: "Se qualcuno dunque vuole essere salvato venga in questa casa, nella casa di costei che un tempo fu una prostituta. Se qualcuno di quel popolo (giudaico) vuole essere salvato venga in questa casa per ottenere la salvezza". E' in questo contesto che Origene scrive: "Al di fuori di questa casa, ossia al di fuori della Chiesa, nessuno si salva". *L'intento di Origene è chiaro. Egli vuole fare una esortazione agli ebrei, ai quali dice: non ingannatevi; voi credete di avere l'Antico Testamento e che questo vi basti. In realtà avete bisogno anche voi del sangue di Cristo.* Anche per voi la sede insostituibile della salvezza è la casa della prostituta disprezzata, piena di idoli e di orrori, la Chiesa venuta dai pagani, che attraverso il sangue di Cristo è divenuta sposa.

⁴⁹ ORIGENE, *In Iesu nave* 3, 5 e a CIPRIANO Ep. 73, 21.

*Origene non vuole quindi assolutamente sviluppare una teoria sulla salvezza del mondo e sulla condanna dei non cristiani. E non è il caso di sottolineare ancora che Origene stesso, il quale poté invitare gli uomini alla Chiesa con tanta drammaticità, era ben lontano da una teoria sulla perdizione della maggior parte dell'umanità.*⁵⁰

2. Leggermente diverso è il contesto in cui si muove l'opera *De unitate ecclesiae* di Cipriano. Qui Cipriano si oppone accanitamente contro le divisioni interne della comunità. La sua preoccupazione è di difendere la struttura episcopale e la necessità dell'unità. La divisione, per Cipriano, è peccato, è via della perdizione. non via di salvezza. All'interno di questo ampio discorso egli dice:

“Chiunque si separa dalla Chiesa e si unisce ad una adultera, si separa dalle promesse che sono date nella Chiesa; egli non può raggiungere la corona di vittoria del Cristo, poiché ha abbandonato la Chiesa. Egli è uno straniero, un profano, uno che appartiene alla potenza nemica. Non può avere Dio per padre chi non ha la chiesa come madre (*Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*)” (Cipriano, Ep. 73, 21) .

Il problema della salvezza dell'umanità è dunque fuori dalla prospettiva di Cipriano: a lui sta a cuore l'unità della Chiesa, scossa al suo interno dalle divisioni e dalle discordie. Se dunque a Origene interessava rivolgersi ai giudei per invitarli a non limitarsi all'Antico Testamento; a Cipriano interessa l'unità dei cristiani, custodita all'interno della struttura episcopale.

Possiamo allora concludere questo sguardo alla storia della chiesa con le seguenti osservazioni.

a) La formula *Extra ecclesiam nulla salus* si forma nei primi tempi della Chiesa e trova la sua struttura definitiva nel terzo secolo, esattamente in Origene e in Cipriano. A questo primo stadio storico essa non indica mai il rapporto della Chiesa con il mondo ad essa esterno, non comporta cioè un giudizio negativo nei confronti di coloro che stanno al di fuori della Chiesa.

b) Al contrario essa è una formula *intra-ecclesiale*, che regola i rapporti teologici di quei membri che si sono separati attraverso uno scisma dalla comunità cristiana. H. De Lubac ha chiarito questa impostazione dicendo: “Il celebre assioma ‘Nessuna salvezza fuori della chiesa’ non ebbe in origine presso i Padri della Chiesa quel senso generale, che molti oggi pretendono. In situazioni ben concrete, esso intendeva quei colpevoli, che avevano sulla coscienza uno scisma, una ribellione, un tradimento nei confronti della Chiesa”.⁵¹

c) Questo assioma però ha una lunga storia di interpretazione,⁵² a causa della quale si è finito per dargli un'interpretazione *negativa, restrittiva ed escludente*, e cioè *non ci si può salvare se non entrando nella Chiesa*. Insomma: fuori della Chiesa gli uomini si dannano. A questo assioma (che non è mai stato citato dal Concilio), oggi si dà un orientamento diverso all'interno del disegno dell'universale chiamata alla salvezza e della predestinazione di tutti gli uomini in Cristo:

“La divina Provvidenza non nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta” (LG 16). “Poiché Cristo è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è realmente una sola, quella divina, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo, nel modo che Dio conosce [*modo Deo cognito*], offra a tutti la possibilità [*cunctis possibilitatem offerre*] di essere associati al mistero pasquale” (GS 22).

⁵⁰ cf J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1971, p. 370.

⁵¹ H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, p. 109 (ora anche nell'edizione dell'opera omnia della Jaca book, vol. IX).

⁵² Y. CONGAR, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1964, pp. 417-432.

Ciò che il Vaticano II afferma è dunque un pensiero positivo: *solo Cristo è la Via per la salvezza*. Tuttavia non tira la conseguenza che tutto ciò che è “fuori di Cristo” vada classificato come escluso dalla salvezza. Al contrario traccia una possibilità più o meno ampia di poter accedere alla salvezza in Cristo, immaginando la Chiesa come costituita a cerchi concentrici, tenuti insieme dal suo centro, appunto il Cristo Signore. Anche i più lontani hanno un’attrazione verso quel centro e sono sotto il suo influsso:

“quanto a quelli che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, anch’essi in vari modi sono ordinati al popolo di Dio. In primo luogo quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse e dal quale Cristo è nato secondo la carne (cf Rm 9, 4-5), popolo molto amato in ragione della elezione, a causa dei padri, perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (cf Rm 11, 28-29). Ma il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore, e tra questi in particolare i musulmani, i quali, professando di avere la fede di Abramo, adorano con noi un Dio unico, misericordioso che giudicherà gli uomini nel giorno finale. Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nelle ombre e sotto le immagini, poiché egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa (cf At 1,7,25-26), e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cf 1 Tm 2,4). Infatti, quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa ma che tuttavia cercano sinceramente Dio e coll’aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna. Né la divina Provvidenza nega gli aiuti necessari alla salvezza a coloro che non sono ancora arrivati alla chiara cognizione e riconoscimento di Dio, ma si sforzano, non senza la grazia divina, di condurre una vita retta. Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita. Ma molto spesso gli uomini, ingannati dal maligno, hanno errato nei loro ragionamenti e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore (cf Rm 1,21 e 25), oppure, vivendo e morendo senza Dio in questo mondo, sono esposti alla disperazione finale. Perciò la Chiesa per promuovere la gloria di Dio e la salute di tutti costoro, memore del comando del Signore che dice: “Predicate il Vangelo ad ogni creatura” (Mc 16,15), mette ogni cura nell’incoraggiare e sostenere le missioni” (LG 16).

La visione positiva dell’asserto è ripresa anche in *Evangelii nuntiandi* (1975) di Paolo VI, l’esortazione sul compito missionario del cristiano. Trattando, nella parte quinta, dei destinatari dell’evangelizzazione il Papa scrive:

Esso (il primo annuncio) si rivolge anche a immense porzioni di umanità che praticano religioni non cristiane, che la chiesa rispetta e stima perché sono l’espressione viva dell’anima di vasti gruppi umani. Esse portano in sé l’eco di millenni di ricerca di Dio, ricerca incompleta, ma realizzata spesso con sincerità e rettitudine di cuore. Posseggono un patrimonio impressionante di testi profondamente religiosi. Hanno insegnato a generazioni di persone a pregare. Sono tutte cosparse di innumerevoli ‘germi del Verbo’ e possono costituire una autentica ‘preparazione evangelica’ ... Anche di fronte alle espressioni religiose naturali più degne di stima, la chiesa si basa sul fatto che la religione di Gesù, che essa annunzia mediante l’evangelizzazione, mette *oggettivamente* l’uomo in rapporto con il piano di Dio, con la sua presenza vivente, con la sua azione: essa fa così incontrare il mistero della paternità divina che si china sulla umanità; in altri termini, la nostra religione instaura *effettivamente* con Dio un rapporto autentico e vivente, che le altre religioni non riescono a stabilire, sebbene esse tengano, per così dire, le loro braccia tese verso il cielo (EN 53).

Per dirla in termini più tradizionali: l’opinione condivisa della Chiesa (al di là delle interpretazioni del passato) è ora che la salvezza è data anche nelle religioni non cristiane, quindi al di fuori della chiesa, anche se *la chiesa cattolica possiede il rapporto autentico e pieno con Dio*. Mentre nelle religioni non cristiane l’uomo arriva a Dio in forza della sua buona fede (su cui nessuno può giudicare, poiché “è nota solo a Dio”: *modo Deo cognito*), quindi a causa del suo stato soggettivo; nel cristianesimo

invece c'è un rapporto *oggettivo ed effettivo* con Dio (sono i termini usati da Paolo VI). Nel *De dono perseverantiae* (6, 12) Agostino, scriveva che siamo tutti più al sicuro se rimettiamo tutto nelle mani di Dio: «*Tutiores vivimus si totum Deo damus*».

Possiamo in conclusione dire che sotto l'assioma negativo '*Extra ecclesiam nulla salus*' pulsa una coscienza autentica della comunità credente, riassumibile in due punti: 1. la coscienza dell'universalità di ciò che è accaduto in Cristo è a favore di tutti gli uomini; 2. e la consapevolezza che vi è un luogo dove la salvezza di Cristo si manifesta oggettivamente e sacramentalmente come salvezza universale, e questo luogo è la Chiesa. La formula vera sarebbe allora: *dentro la Chiesa c'è la salvezza!*

Capitolo quinto
LA CHIESA ED I SUOI MINISTERI

L'annuncio di Cristo Signore - ossia la comunicazione della fede - è il mandato che non è riservato ad alcuni fedeli, ma è il compito proprio di tutto il popolo di Dio: la missione è il frutto e l'espressione della coscienza dei credenti di essere il "popolo messianico", radunato in Cristo, segnato da una vocazione profetica, sacerdotale e regale in favore dell'intera umanità.

Come Gesù la Chiesa non esiste per farsi servire, ma per servire il mondo affinché venga trasformato secondo il progetto di Dio. *L'aspetto dominante della Chiesa non è dunque il potere, ma il servizio.* Questa missione comune si esercita attraverso i vari ministeri: "*Unica è la missione, molteplici sono i ministeri*" (Ap. Act., 2)

La dimensione fondamentalmente misterica e sacramentale della Chiesa non significa dunque sottovalutare o negare la *struttura visibile e giuridica della Chiesa, poiché non si può dare alcuna comunione veramente umana, che non si stabilizzi e si esprima in un ordinamento sociale*, in cui appunto la molteplicità dei membri della Chiesa attui il servizio globale che la Chiesa è chiamata ad esprimere verso il mondo, ossia lasciare trasparire il mistero della carità comunionale di Dio, Trinità d'amore, riversato nell'umanità mediante il Cristo Incarnato, morto e risorto. La LG nel capitolo III dice infatti:

"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. I ministri infatti che sono rivestiti di sacra potestà, servono i loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò hanno una vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza"(LG 18).

Partiamo allora nella nostra riflessione dal ministero più diffuso nel popolo di Dio, quello dei cristiani-laici.

1. IL MINISTERO DEI CRISTIANI-LAICI NELLA STORIA E NEL VATICANO II

I testi neotestamentari ci presentano una Chiesa in cui è riconosciuta a tutti i credenti il compito di annunciare l'evento di Cristo. I carismi sono dati a tutti per questo: tutti, nella loro diversità, sono chiamati ad una partecipazione attiva:

E' Cristo che ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri,¹³per preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo,¹⁴finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo.... agendo secondo verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa tendendo a lui, che è il capo, Cristo.¹⁶Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità (Ef 4, 11-16).

La diversità ministeriale *non segna una "distinzione di dignità" fra i ministeri* all'interno della Chiesa.

1. La parabola storica dell'emarginazione del laicato nella Chiesa

La "questione del laicato" comincia a sorgere all'interno della travagliata trasformazione che la chiesa ha vissuto nel III-IV secolo quando si è misurata con il mondo culturale latino e la struttura imperiale. In questo periodo il cristianesimo è

divenuto un fenomeno di massa, diventando con Teodosio religione imperiale: inizia così una “simbiosi con la società temporale” (Congar) e la conseguente *dimenticanza della dimensione escatologica della fede cristiana. Il cristianesimo si mescola con il mondo.*

a) Alla precedente contrapposizione tra credenti in Cristo e mondo pagano si sostituisce lentamente una contrapposizione intra-ecclesiale tra due diversi gruppi di cristiani: i monaci, considerati come i veri spirituali, e i laici impegnati nel mondo. Alla sovra-esaltazione dei primi si accompagna una diminuita considerazione di questi cristiani che vivono nella condizione familiare, nel lavoro e nella società.

Contemporaneamente si assiste ad una progressiva istituzionalizzazione di una Chiesa più numerosa che si struttura intorno alle figure di ministri ordinati. Tertulliano e la *Traditio apostolica* (intorno al 215) di Ippolito sono i primi testimoni dell’inizio della marginalizzazione dei laici nella Chiesa, anche, se in questo periodo, grandi maestri di dottrina sono proprio alcuni laici (Giustino, Tertulliano, Origene, Prudenziolo, Boezio, Cassiodoro) ed i laici partecipano alla designazione dei vescovi delle loro chiese locali.

b) Con l’inizio del Medioevo sempre più si ratificherà e strutturerà la Chiesa in senso piramidale intorno a tre elementi: clero, monaci, laici. Nella società medioevale, fortemente sacralizzata, i laici, che esercitano attività nel mondo sono collocati, secondo il dualismo sacro-profano, all’ultimo gradino di questa piramide, nella cui gerarchia vengono invece considerati al primo posto i monaci, se si guarda alla perfezione spirituale come criterio di sistematizzazione, oppure il clero, se si considera l’esercizio dell’autorità. Nelle *Decretali* di Graziano (1075/80-1145/47) questa separazione viene fissata giuridicamente: “Vi sono due tipi di cristiani: quelli che si dedicano al servizio divino ... l’altro genere di cristiani sono i laici, ai quali è permesso possedere beni per l’uso del mondo, sposarsi, coltivare la terra ...”.

c) Sarà la riforma protestante ad operare una radicale rivalutazione del laicato, sostenendo l’idea di un sacerdozio universale radicato sul sacerdozio di Cristo e sul battesimo: “Noi tutti che siamo battezzati siamo ugualmente sacerdoti”, dirà Lutero. In reazione il Concilio di Trento porterà in primo piano il potere sacro dato ai sacerdoti in forza del sacramento dell’ordine, per cui il sacerdozio comune dei fedeli verrà “sminuito”, senza però venire esplicitamente mai negato. In questa visione il “laico” diventa sempre più sinonimo di soggetto non competente, passivo, sottoposto al clero. Alle due sfere di azione - la Chiesa da un lato, il mondo dall’altro - corrispondono due gruppi di cristiani: lo stato clericale (e quello monastico ad esso assimilato) e il laicato.

d) Questa strutturazione permarrà nel corso dei secoli, anche se per esempio Leone XIII, all’interno di una nuova strategia più aperta verso la società, cercherà di coinvolgere maggiormente il laicato, ma mai viene messa in discussione il quadro interpretativo bipolare della Chiesa divisa tra clero e laicato. I laici cristiani sono pensati come ponte fra questi due stati diventati “eterogenei”, la chiesa e il mondo, in quanto *chiamati a immergersi nella storia per incarnare quanto definito di principio dal clero*; insomma il ruolo laicale è definito “soggetto” sul piano temporale, ma *operante su mandato della gerarchia ecclesiastica.*

e) Nella riflessione teologica si ottiene una svolta si ottiene intorno agli anni 1950, in cui si ha un primo tentativo di teologia del laicato (Y. M. Congar, *Jalons pour une teologie du laïcat*) in cui si coglie la specificità del cristiano-laico di essere chiamato per

vocazione battesimale ad essere testimone delle realtà soprannaturali dentro il mondo, non però *esercitando questa testimonianza per delega o mandato della gerarchia, ma in forza del battesimo*.

2. La riconsiderazione del laico battezzato nella Chiesa

Il vero cambiamento si ha con il Vaticano II, che per il suo radicale ripensamento di tutta l'ecclesiologia, soprattutto con l'aver invertito l'originario ordine dello schema della LG che prevedeva il capitolo sulla gerarchia prima del capitolo sul popolo di Dio, ha permesso uno sguardo radicalmente diverso e nuovo, aprendo l'interrogativo su chi sia il laico e quale sia il suo compito specifico nella Chiesa.

La precedenza accordata al popolo di Dio (cap. II) rispetto al capitolo sulla gerarchia (cap. III) ha dunque permesso di leggere il ministero laicale all'interno del popolo di Dio, *dissolvendo così la diffusa e secolare identificazione della Chiesa con la sola gerarchia*.

I primi tre capitoli della LG collocano la visione del laico cristiano nel quadro dell'affermazione sull'uguale dignità di tutti i cristiani e la sua partecipazione al triplice *munus* di Cristo; il capitolo IV e l'*Apostolicam Actuositatem* si soffermano invece sullo specifico.

In sintesi il laico è presentato prima di tutto come *credente e membro del popolo di Dio, incorporato per il battesimo a Cristo e alla Chiesa*. La sua specificità poi è così descritta:

“Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio” (LG 31) ed ancor più chiaramente: “Bisogna che i laici assumano l'instaurazione dell'ordine temporale [= ordinandolo a Dio per mezzo di Cristo] come *compito proprio* e in esso, guidati dalla luce del Vangelo e dal pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana, operino *direttamente* e in modo concreto” (Ap Act 7).

L'elemento qualificante dei laici è dunque descritta come il vivere la sequela di Cristo nel mondo, “di cui la loro esistenza è come intessuta” (LG 31). Pertanto la GS indica “*l'indole secolare*” come lo specifico della missione dei *crisistifideles laici*:

“Ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali” (GS 43).

Infine l'Esortazione apostolica *Christifideles Laici* di Giovanni Paolo II (1988) descrive più ampiamente la missione dei battezzati nella Chiesa, dicendo:

I fedeli laici per la loro dignità battesimale partecipano, per la loro parte, al triplice ufficio sacerdotale, profetico e regale di Gesù Cristo. ... sono partecipi dell'*ufficio sacerdotale*, per il quale Gesù ha offerto Se stesso sulla Croce e continuamente si offre nella celebrazione eucaristica a gloria del Padre per la salvezza dell'umanità. Incorporati a Gesù Cristo, i battezzati sono uniti a Lui e al suo sacrificio nell'offerta di se stessi e di tutte le loro attività (cf Rom 12, 1-2). ... La partecipazione all'*ufficio profetico* di Cristo ... abilita e impegna i fedeli laici ad accogliere nella fede il Vangelo e ad annunciarlo con la parola e con le opere non esitando a denunciare coraggiosamente il male. ... sono altresì chiamati a far risplendere la novità e la forza del Vangelo nella loro vita quotidiana, familiare e sociale, come pure ad esprimere, con pazienza e coraggio, nelle contraddizioni dell'epoca presente la loro speranza nella gloria «anche attraverso le strutture della vita secolare». Per la loro appartenenza a Cristo Signore e Re dell'universo i fedeli laici partecipano al suo *ufficio regale* e sono da Lui chiamati al servizio del Regno di Dio e alla sua diffusione nella storia. Essi vivono la regalità cristiana, anzitutto mediante il combattimento spirituale per vincere in se stessi il regno del peccato (cf Rom 6, 12), e poi mediante il dono di sé per servire, nella carità e nella giustizia, Gesù stesso presente in tutti i suoi fratelli, soprattutto nei più piccoli (cf Mt 25, 40). Ma i fedeli laici sono chiamati in particolare a ridare alla creazione tutto il suo originario valore. Nell'ordinare il creato al vero bene dell'uomo con un'attività sorretta dalla

vita di grazia, essi partecipano all'esercizio del potere con cui Gesù Risorto attrae a sé tutte le cose e le sottomette, con se stesso, al Padre, così che Dio sia tutto in tutti" (ChL n. 14).

3. Modalità espressive del laico-cristiano nella Chiesa

La conseguenza di questi principi affermati dal Magistero ecclesiale, possiamo dire che l'iniziazione cristiana, mentre inserisce il singolo credente battezzato nel corpo ecclesiale, lo abilita ad agire in quanto cristiano nel tessuto della storia umana. Egli diventa *soggetto storico che determina il suo pensare, il suo relazionarsi e il suo agire a partire dalla struttura cristologico-pneumatologica della nuova identità che egli ha assunto con il battesimo e che, in quanto tale, può esercitare nella Chiesa.*

a) Il battezzato non ha quindi bisogno di una delega ecclesiastica, né di una investitura celebrativa per realizzare la sua identità cristiana nel mondo. E' sufficiente il sacramento del battesimo: questa è la sua investitura ministeriale. Evidentemente, partecipando all'intreccio comunione della Chiesa, non potrà andare per conto suo e quindi sarà corresponsabile con l'intera *Ecclesia*, dialogando e lasciandosi illuminare da essa in forza della comunione ecclesiale, che rappresenta il bene più grande da salvaguardare.

Sulla base dell'uguale dignità di tutti i cristiani il Concilio ha messo in luce le forme nelle quali si concretizza la partecipazione di tutti al narrare e celebrare la fede.

Il n. 12 della LG afferma che la possibilità di esprimere il contenuto della fede cristiana si fonda sul *sensus fidei*, cioè sulla capacità propria di tutti i cristiani ("dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici") donata con l'iniziazione cristiana, di sapere e conoscere le cose di Dio. La Chiesa si presenta perciò come insieme di credenti tutti resi capaci dal dono dello Spirito di comprendere quanto il Cristo ha compiuto e detto aprendosi alla verità tutt'intera.

LG 12. "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 [di testimonianza profetica] 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 (cf 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 (cf 1 Ts 5,12 e 19-21).

b) Sempre in forza del battesimo i fedeli costituiscono *un'assemblea sacerdotale* che partecipa dell'offerta sacrificale del Cristo al Padre. Più particolarmente l'assemblea eucaristica va vista non *come un'azione del presidente al quale si unisce il popolo, ma*

come “azione di Cristo e del popolo di Dio gerarchicamente ordinato” (*Institutio Generalis Missalis Romani* n. 1). E di conseguenza l’azione dei ministri ordinati non esaurisce, né si sostituisce all’*actio* della comunità ecclesiale:

“Le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa, che è “sacramento di unità”, cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi. Perciò tali azioni appartengono all’intero corpo della Chiesa, lo manifestano e lo implicano; ma i singoli membri vi sono interessati in diverso modo, secondo la diversità degli stati, degli uffici e della partecipazione effettiva. (SC, 26)

c) Sul presupposto di una comune partecipazione alla ministerialità generale della Chiesa vanno collocati i ministeri specifici, istituiti e di fatto esercitati dai laici. Circa i ministeri istituiti, il punto di riferimento è il *motu proprio* di Paolo VI *Ministeria quaedam* (1972) con il quale viene riformato il ministero fondato sui tradizionali sette gradi dell’ordine ed eliminata la distinzione fra ordini maggiori e ordini minori; e vengono mantenuti solo i ministeri del lettorato e dell’accollitato, aperti anche ai *christifideles laici*.

d) Forse poco sottolineato, ma non meno importante di tutti i ministeri nella Chiesa, va considerato il ministero degli sposi cristiani. La crescita del Regno di Dio nella storia che è l’orizzonte della storia di Gesù e della vita della Chiesa, implica anche la qualità dell’essere di ogni singolo cristiano. Anche il matrimonio nell’unione di un uomo e una donna come forma stabile di vita, non è estraneo a questa logica: esso è *corroborato da un sacramento, che istituisce la coppia e la famiglia come soggetto che, nella esperienza di una comunione nella differenza di maschio-femmina e figli, attua il mistero di Cristo, costituendo “una Chiesa domestica”*. Lungi dall’essere una sacralizzazione di una realtà umana, il matrimonio va *interpretato nella chiave simbolica* secondo le espressioni di Paolo:

“Questo mistero [del rapporto uomo-donna nel matrimonio] è grande: lo dico di Cristo e della Chiesa” (Ef 5, 32).

Gli sposi cristiani riconoscono di essere partecipi della storia di alleanza di Dio con l’umanità, non solo individualmente, ma come coppia, tanto da poter celebrare - come ministri propri - la loro unione quale partecipazione rivelativa e attuativa del *mysterion* di Dio in Cristo. La celebrazione del matrimonio è l’evento con cui un uomo e una donna incontrano in maniera unica e singolare l’alleanza di Dio con l’umanità, l’accolgono nella loro vita e cercano di corrispondervi. Chi “si sposa nel Signore” manifesta il Regno, lo anticipa, affrettandone la venuta (*cf* 2 Pt 3, 12): gli sposi cristiani con la loro unione vissuta nell’amore reciproco, carnale e affettivo, danno forma umana visibile al Regno di Dio, che si attua nella comunione di carità tra Dio e gli uomini. In particolare essi richiamano il fatto della *mediazione dell’altro per il compimento dell’umano*: l’altro nella sua radicale alterità è necessario perché si compia la realtà umana autentica.

Sia il Decreto del Vaticano II *Apostolicam actuositatem*, sia l’esortazione apostolica *Familiaris consortio* (1981) suggeriscono innumerevoli forme di esercizio ministeriale per il Regno da svolgersi nella coppia: la testimonianza della fedeltà nella fede e nell’amore; il *ministerium vitae* nella procreazione di figli e soprattutto nella loro educazione cristiana; nell’ospitalità e apertura della casa per coloro che sono nel bisogno; il sostegno delle famiglie in difficoltà ...

“Alla luce del messaggio escatologico di Gesù la comunione coniugale ... sta ad indicare che l'umanità è destinata a vivere nella comunione eterna del Regno di Dio e al tempo stesso prefigura la fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo”.¹

2. IL MINISTERO ORDINATO

Il ministero ordinato pone nella Chiesa la “distinzione canonica” fra *clerici e laici*: ciò è dovuto alla differenza che vi è fra il ministero ordinato e tutti gli altri ministeri. Tutti questi ministeri, complessivamente, costituiscono la dinamica vitale della Chiesa e della sua missione, ma nessuno di essi, preso a se stante, è costitutivo della struttura ecclesiale. Tra tutti questi ministeri, tuttavia, la funzione del *ministero dei pastori nella Chiesa appartiene all'essenza della sua struttura*, così che non si potrebbe dire che la Chiesa esista, nella sua forma completa, là dove mancassero ministri ordinati (cf Ignazio di Antiochia, *Ad Trall.*, 3). Per questo motivo il Vaticano II, collocando il ministero ordinato nel quadro generale del sacerdozio comune dei fedeli, lo dichiara *singolare e diverso* “per essenza e non solo per grado”, il che vuol dire che non si tratta solo di un ministero più eccellente, ma che possiede “una connotazione di essenziale differenza” in ordine al costituirsi della stessa chiesa. Il che lo diversifica da tutti gli altri ministeri.

1. Rapporto fra sacerdozio dei fedeli e sacerdozio ordinato

a) Il concilio ha messo in luce che “tutti i fedeli formano un sacerdozio santo” (PO 2). Nello stesso tempo però ha precisato che, in funzione dell'unità degli stessi fedeli in un solo corpo, Nostro Signore ha scelto “alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'ordine” (PO 2). Tale potere è “una diaconia o ministero” (LG 24), cioè è un servizio a favore dell'intero popolo di Dio, e si differenzia per essenza dal popolo santo di Dio, in quanto per il “sacramento dell'ordine, i presbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono *segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo*” (PO 2; LG 10). Dunque rispetto al battesimo, il sacramento dell'ordine conferisce una funzione diversa e costitutiva della struttura essenziale della Chiesa.

b) Pertanto i presbiteri “non sostituiscono, bensì promuovono il sacerdozio battesimale di tutto il popolo di Dio”; e i due sacerdozi (distinti per essenza, ma non separati) “sono tra loro coordinati, derivando entrambi - in forme diverse - dall'unico sacerdozio dei Cristo. Il sacerdozio ministeriale, infatti, non significa di per sé un maggior grado di santità rispetto al sacerdozio comune dei fedeli; ma, attraverso di esso, ai presbiteri è dato da Cristo nello Spirito un particolare dono, perché possano aiutare il popolo di Dio a esercitare con fedeltà e pienezza il sacerdozio comune che gli è conferito”.² Il sacerdozio ministeriale è dunque “essenzialmente finalizzato al sacerdozio regale di tutti i fedeli e ad esso ordinato”.³ E poiché egli rende visibile Cristo-Capo, al presbitero compete il ruolo di direzione del popolo di Dio.

c) L'identità del presbitero consiste “nell'essere una derivazione, una partecipazione specifica e una continuazione di Cristo stesso” sotto l'aspetto di “una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo capo e Pastore”.⁴ In epoca patristica e medioevale la

¹ W. PANNEMBERG, *Teologia sistematica III*, Queriniana, Brescia 1996, p. 385.

² GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 1992, n. 17.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles Laici*, 1988, n. 22.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Pastores dabo vobis*, 1992, n. 12. 15.

repraesentatio Christi assume denominazioni diverse, tra le quali domina la formula *in persona Christi agere*, utilizzata in ambito sacramentale e specialmente in riferimento all'Eucaristia, nel senso che le parole pronunciate dal sacerdote nella consacrazione sono parole di Cristo stesso. L'agire *in persona Christi* - spiega GP II - "vuol dire più che 'a nome' o 'nelle veci di Cristo' (quasi in sua sostituzione) "la specifica e sacramentale identificazione con il sommo ed eterno Sacerdote, che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio compito, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno".⁵

d) L'identità del presbitero, oltre che in chiave cristologica, va letta anche in ordine alla Chiesa: egli è abilitato a compiere atti che sono della Chiesa, e li compie "a nome di tutto il popolo" (LG 10) o "in nome di tutta la Chiesa" (PO 2), per cui possiamo dire che agisce anche *in persona ecclesiae*.

2. Le origini della struttura gerarchica della Chiesa nel Nuovo Testamento ⁶

a) L'appartenenza del ministero ordinato alla costituzione essenziale della chiesa ha le sue radici nel Nuovo Testamento. Certamente in primo piano nella comunità cristiana appare la sua vivacità carismatica, ricca di diverse operosità considerate doni dello Spirito (*cf* 1 Cor 12). E qui va segnalato l'anima profonda della Chiesa di avere prima di tutto una struttura carismatica. Tuttavia ben presto il NT, nello sviluppo dell'organizzazione della comunità, ci testimonia il costituirsi di una struttura gerarchica. Natura carismatica e struttura gerarchica però non sono presentate come alternative, ma tra loro armoniche. Il testo che maggiormente lo mostra è At 15, il cosiddetto "concilio di Gerusalemme", dove si dice: "parve bene agli apostoli e ai presbiteri con tutta intera l'assemblea" (At 15, 22) e subito dopo, con un parallelismo significativo (v. 28), "parve bene allo Spirito Santo e a noi". *Apostoli e presbiteri dunque non agiscono in forza di un loro parere personale o di una maggioranza politico-democratica, ma in virtù di una comunione generata dall'azione carismatica dello Spirito.*

b) In questa struttura gerarchico-carismatica emerge prima di tutto una figura il cui ruolo risale con assoluta chiarezza alla volontà di Gesù stesso: quella dei *Dodici apostoli*. *Essi sono l'anello di collegamento tra l'evento di Gesù, del suo insegnamento, della sua morte e risurrezione, di cui gli apostoli sono i testimoni insostituibili, e la tradizione di fede successiva.*

c) Accanto alla figura degli apostoli si delinea un'altra figura, che appare funzionale alla trasmissione fedele del patrimonio della fede degli apostoli: è la figura dei *presbiteri-episcopi*. Usiamo questa translitterazione dei termini greci (πρέσβυς: anziano e, al comparativo, πρεσβύτερος: più anziano - ἐπίσκοπος: soprintendente, sorvegliante, custode) piuttosto che con la versione invalsa di "preti" e "vescovi", perché nel NT essi non denotano ancora due funzioni distinte. *I due termini sembrano sinonimi*, come si arguisce dal discorso di Paolo agli "anziani/presbiteri" di Efeso (At 20, 17) che egli ha voluto radunare a Mileto, ma di cui poi nel corso dell'esortazione si dice che "lo Spirito Santo li ha stabiliti come ἐπίσκοποι-sorveglianti".

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, 2003, n. 4.

⁶ J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 1984; A. LEMAIRE, *Dai servizi ai ministeri. I servizi ecclesiali nei primi due secoli*, in *Concilium* 8 (1972) 1859-1875; G. BORNKAMM, *Presbys*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia 1977, XI, 81-164;

At 14, 23 e Tt 1, 5⁷ mostrano che i presbiteri-episcopi non sono creati dalla comunità, ma ne sono un elemento strutturale che dipende dalla volontà designante degli apostoli come la continuazione e il completamento delle chiese da loro fondate.

1 Tm 4, 14 informa del carattere rituale della consegna del compito, che avviene con il gesto simbolico dell'imposizione delle mani,⁸ mentre in 1 Tm 5, 17 vengono indicate le funzioni dei presbiteri-episcopi come preposti (προεστῶτες) alla guida della comunità e, anche se non tutti, alcuni di loro impegnati nella predicazione e nell'insegnamento (ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ).⁹

In At 15, 22 vengono presentati insieme agli apostoli nel prendere la decisione al "Concilio di Gerusalemme"; mentre in Gc 5, 14 viene assegnato loro il compito di dare l'unzione ai malati.

d) Il testo più ampio intorno ai presbiteri-episcopi, come abbiamo accennato sopra, si trova in At 20, 17-38,¹⁰ dove Paolo in occasione del suo ultimo viaggio a Gerusalemme fa chiamare a Mileto i presbiteri-episcopi di Efeso e dà loro le ultime raccomandazioni : **1)** ricorda che lo Spirito Santo li ha posti a capo della Chiesa, come ἐπίσκοπους, custodi o sorveglianti, per pascere la Chiesa di Dio; **2)** li esorta a prendersi cura della comunità come cosa preziosa che Dio "si è acquistata con il sangue del suo proprio Figlio"; **3)** la motivazione di questa cura che devono avere è che "si introdurranno lupi rapaci, che non risparmianno il gregge, ... insegnando dottrine perverse per attirare discepoli a sé": il compito dei presbiteri-episcopi è dunque di garantire la genuinità del Vangelo e questo fatto segnala che il loro ministero si colloca nel punto sorgivo della vita stessa della Chiesa.

Va osservato infine che se queste determinazioni sul compito degli anziani-episcopi si trovano nelle lettere tardive e non nei testi più antichi del Nuovo Testamento, è perché soltanto nell'ultima fase del tempo neotestamentario, quando era ormai prossima la scomparsa degli apostoli e dei loro primi collaboratori, che si fa più acuto il problema garanzia della continuazione nella comunicazione autentica della fede, in coerenza con la forma originaria del messaggio di Cristo.¹¹

⁷ At 14, 23: "[Paolo e Barnaba] designarono quindi per loro in ogni Chiesa (Iconio, Lистра Antiochia) alcuni anziani (πρεσβυτέρους) e, dopo avere pregato e digiunato, li affidarono al Signore, nel quale avevano creduto". - Tt 1, 5: "ti ho lasciato a Creta: perché tu metta ordine in quello che rimane da fare e stabilisca alcuni presbiteri in ogni città, secondo le istruzioni che ti ho dato. Ognuno di loro sia irreprensibile, marito di una sola donna e abbia figli credenti, non accusabili di vita dissoluta o indisciplinati. Il vescovo (ἐπίσκοπον) infatti, come amministratore di Dio, deve essere irreprensibile: non arrogante, non collerico, non dedito al vino, non violento, non avido di guadagni disonesti, 8ma ospitale, amante del bene, assennato, giusto, santo, padrone di sé, fedele alla Parola, degna di fede, che gli è stata insegnata, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare i suoi oppositori".

⁸ 1 Tm 4, 14: "Non trascurare il dono che è in te e che ti è stato conferito, mediante una parola profetica, con l'imposizione delle mani da parte dei presbiteri".

⁹ 1 Tm 5, 17: "I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano considerati meritevoli di un duplice riconoscimento, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento.".

¹⁰ J. DUPONT, *Il testamento pastorale di san Paolo. Il discorso di Mileto*, Paoline, Roma 1980.

¹¹ Secondo alcuni esegeti, generalmente protestanti, la struttura ministeriale che si è affermata nelle chiese del NT solamente nell'ultimo periodo, quello testimoniato dagli Atti e dalle Pastoral, e costituirebbe l'inizio della "deformazione cattolica" del cristianesimo (o *proto-cattolicesimo* - *Frühkatholizismus*), mentre alla sua origine non avrebbe conosciuto alcuna struttura formale e sarebbe vissuto sull'onda dei liberi carismi. Questo processo di "istituzionalizzazione" è stato rilanciato da E. Käsemann nel 1963 (*Paolo e il protocattolicesimo*, in *Saggi esegetici*, Marietti, Casale M. 1985, 153-167), ove sottolinea il contrasto fra l'ecclesiologia paolina delle grandi lettere centrata sullo Spirito e sui carismi e quella delle deuteropaoline basata sull'autorità dei ministri. Per questo Käsemann imposta un *canone* (l'ecclesiologia originaria) *nel canone* (l'ultima ecclesiologia del NT). H. KUNG è stato il divulgatore di questo sistema. Questo modo di vedere è stato rifiutato dal luterano E. SCHWEIZER perché non sufficientemente fondato sui testi neotestamentari (*La comunità e il suo ordinamento*, Gribaudi, Torino 1971) e da un altro luterano H. CONZELMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1972, 361-383, il quale sostiene che "la famosa ripartizione in carismatici e ministri, che si fonda sulla contrapposizione tra ministero/diritto e Spirito non è valida per lo meno secondo l'autocoscienza della Chiesa primitiva" (*Charisma*, in GLNT XV, 615). In questa stessa linea si pone il luterano convertito al cattolicesimo H. SCHLIER (*Ecclesiologia neotestamentaria*, in *Mysterium Salutis* VII, p. 255). Infatti l'apparizione della struttura formale della gerarchia al termine dell'epoca neotestamentaria è significativa

3. Breve tracciato dello sviluppo storico del ministero ordinato ¹²

Il ministero ordinato, oggi vissuto nei distinti ruoli del diacono, del prete e del vescovo, ha subito lungo la storia una evoluzione complessa. L'elemento più vistoso di questo processo è *l'assunzione di un forte carattere sacrale e sacerdotale*, che agli inizi non aveva. Se è facile intuire che i presbiteri-vescovi avessero un ruolo loro proprio nella celebrazione eucaristica (*cf* At 20, 7-11 fa pensare che Paolo predica e spezza il pane ¹³), tuttavia *nel NT non si applica mai a questo ministero la terminologia propria della ritualità e del sacerdozio*.

a) Solo nel secondo secolo sentiamo Ignazio affermare che senza il vescovo non si può celebrare l'eucaristia (Ad Smyr 8; Ad Eph. 5, 2. 20,2; Ad Philad 4). E già alla fine del primo secolo papa Clemente resta suggestionato dalle gerarchie sacerdotali di Israele e traccia le figure di vescovo, prete e diacono, utilizzando la terminologia dell'ebraismo della diaspora di ἀρχιερεύς (gran sacerdote), ἱερεύς (sacerdote), λευίτης (leviti o diaconi), separati dai laici (λαϊκός: è la prima volta che si usa questo termine nella letteratura cristiana, assente sia nel NT che nei LXX).¹⁴

Man mano poi che la liturgia cristiana si sviluppa e si arricchisce i pastori della Chiesa diventano i principali protagonisti della liturgia. E ciò in forza di varie cause, fra cui le più importanti sono: **1.** con il riconoscimento della Chiesa a livello statale sopravviene una prevalenza della celebrazione liturgica rispetto al ministero della Parola, dovuto sia al rallentamento delle missioni di evangelizzazione, sia all'accrescersi delle comunità che si radunano per solenni cerimonie, nelle quali la predicazione viene assegnata ai maestri di oratoria; **2.** con il quarto secolo poi la crisi della società in occidente porta con sé anche il crollo dell'antica struttura sacerdotale pagana con i suoi riti, le sue feste, i suoi templi, alla quale la Chiesa quasi spontaneamente subentra sostituendosi a quei templi e riti e anche al suo sacerdozio. Questo avviene perché nel mondo antico il potere sacerdotale era un pilastro portante di tutta la vita sociale - solo in epoca moderna la società è diventata sganciata dal sacerdozio e si è secolarizzata -; di conseguenza è stato normale che, nonostante tutta la novità della concezione cristiana, man mano che la chiesa si allargava nell'ambito socio-politico assumesse anche questa dimensione rituale sacerdotale.

b) Al di là di queste considerazioni socio-politiche, più in profondità va detto che è al suo interno che la funzione dei presbiteri si evolve in senso sacerdotale. Abbiamo visto

della nuova situazione in cui la chiesa viene a trovarsi quando ormai gli apostoli e loro immediati collaboratori stanno sparendo dalla scena e si sente vivo il problema della preservazione fedele del messaggio fondatore di fronte alle prime eresie: ma questo non significa che si tratti di contrapposizione. "Prestigiosi commenti recenti sulle lettere pastorali convergono in un consenso comune riconoscendo in questi scritti lo sviluppo di un cristianesimo messo in difficoltà dall'insorgere dell'eresia, con la conseguente necessità di preservare l'insegnamento apostolico "paolino", per cui affidano una tale responsabilità ad alcune guide. Questa instaurazione di responsabilità segue un modello familiare ("gli anziani", la casa-famiglia) sicché questi responsabii non stanno al di sopra, bensì all'interno della comunità-famiglia in una posizione non di "potere-autorità", bensì di "servizio-ministero" (S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia, La sacramentalità della comunità cristiana*, Questiniiana (BTC 138), Brescia 2008, p. 136). Il bilancio sul protocattolicesimo in K.H. Neufeld, *Frühkatholizismus systematisch*, in *Gregorianum* 62 (1981) 431-466, riassunto in *LThK*³ IV (1995) 203 ss. Per la problematizzazione del concetto di protocattolicesimo: *cf* V. FUSCO, *Sul concetto di protocattolicesimo*, in *RBI* 30(1982)401-434.

¹² Sintesi tratta da S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005, p. 435-442.

¹³ **At 20, 7-11**: "[Siamo a Troade] Il primo giorno della settimana ci eravamo riuniti a spezzare il pane (κλάσαι ἄρτον - *fractio panis*), e Paolo, che doveva partire il giorno dopo, conversava con loro e prolungò il discorso fino a mezzanotte. C'era un buon numero di lampade nella stanza al piano superiore, dove eravamo riuniti. Ora, un ragazzo di nome Èutico, seduto alla finestra, mentre Paolo continuava a conversare senza sosta, fu preso da un sonno profondo; sopraffatto dal sonno, cadde giù dal terzo piano e venne raccolto morto. Paolo allora scese, si gettò su di lui, lo abbracciò e disse: «Non vi turbate; è vivo!». Poi risalì, spezzò il pane, mangiò e, dopo aver parlato ancora molto fino all'alba, partì. Intanto avevano ricondotto il ragazzo vivo, e si sentirono molto consolati.".

¹⁴ CLEMENTE DI ROMA, *Ai Corinti* 40, 5 (*cf Sources Chrétiennes* n. 167, p. 167)

che fin dai primi tempi, l'eucaristia non poteva essere celebrata senza il ministro e la cena del Signore veniva sempre più vissuta *come il rinnovarsi del sacrificio di Cristo in Croce, per cui colui che la celebrava "appariva" come il sacerdote che offriva a Dio la vittima a lui gradita secondo la lunga tradizione della logica sacerdotale*. Si afferma così la centralità del sacerdote nella celebrazione dell'eucaristia.

Ora nella polemica donatista, Agostino introdurrà l'idea che il valore dell'eucaristia non dipende dalla dignità dei sacerdoti, poiché è *actio Dei*, la quale è trascendente il gesto del singolo prete. In questo modo *viene sottolineato l'aspetto del sacramento che rende "sacra" la persona che lo celebra*.

c) L'epoca medioevale vedrà poi lo scadere diffuso della predicazione e delle funzioni pastorali del clero con la parallela esaltazione del carattere sacerdotale che si realizza nelle celebrazioni rituali: in quest'epoca la stragrande maggioranza dei preti e dei vescovi non predicava affatto. Il Concilio di Trento pur desiderando accedere all'esigenza dei protestanti, i quali richiedevano di ricondurre il sacerdozio al compito fondamentale della predicazione, finì per confermare la tradizione e di valorizzare il carattere sacramentale-celebrativo dei pastori in ordine al culto.¹⁵ Fu però *grave limite del Tridentino aver ridotto e subordinato il tema del sacerdozio alla celebrazione del sacrificio eucaristico e dei sacramenti*.

Man mano dunque che la linea sacramentale del sacerdozio si dirigeva verso la funzione di celebrare i sacramenti, le altre funzioni del ministero ordinato (quello della predicazione e della cura pastorale della comunità) iniziarono a percorrere un cammino autonomo: così, mentre gradualmente la figura del diacono scompariva, la funzione del prete si concentrava sulla funzione sacramentale e, parallelamente, quella del vescovo si risolveva quasi esclusivamente sul potere di giurisdizione, cioè del governo della Chiesa e dell'esercizio dell'autorità.

d) Contemporaneamente, dal Medioevo in poi la funzione sacramentale (l'Ordine) e la funzione giurisdizionale dell'autorità (Giurisdizione) si svilupparono su due linee parallele e autonome. Da una parte, si ordinavano preti solo per celebrare l'eucaristia (come avveniva nei monasteri), mentre tanti vescovi governavano solo le Chiese e, allo stesso tempo, ordinariamente non vi celebravano nemmeno l'eucaristia, ma semplicemente vi assistevano lasciando il compito di celebrarla ai canonici della cattedrale. E' in questo tempo che nasce *lo strano rito della Messa con "assistenza episcopale"*. Dall'altra parte, la giurisdizione sarà esercitata su schemi gerarchici anche indipendenti dalla gerarchia sacramentale, tanto che - per portare l'esempio di situazioni esistenti prima del Vaticano II - in una diocesi ci poteva essere un semplice prete come vicario generale che esercitava un potere di giurisdizione ordinaria superiore a quella di un vescovo ausiliare.

“Sarà il Concilio Vaticano II che costruirà una visione più armoniosa del complesso delle funzioni e dell'articolazione del ministero ordinato, anche se la distinzione fra la linea sacramentale e quella giurisdizionale non potrà essere semplicemente eliminata e la loro relazione continuerà a porre problemi nell'articolazione fra i vescovi e il ministero papale e anche fra i laici e i chierici”.¹⁶

¹⁵ cf F. BUZZI, *Il Concilio di Trento (1545-1563)*, Glossa, Milano 1995, pp. 121-145.

¹⁶ S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005, p. 441; E. CORECCO, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione*, in ScCatt 96(1968) 3-42; 107-141.

4. La struttura tripartita del ministero ordinato

La struttura gerarchica suddivisa in vescovi, presbiteri e diaconi è stata definita di istituzione divina dal Concilio di Trento (DS 1775) e riproposta dal Vaticano II:

“Il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini, da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri e diaconi” (LG 28).

a) Il carattere tripartito del sacramento dell’Ordine non significa una differenziazione sostanziale, in quanto *l’Ordine è unico*; ma si tratta di *gradi o livelli differenti determinati dai compiti che ciascuno è chiamato a compiere nella Chiesa*. La pienezza dell’Ordine si ha nell’episcopato, mentre nel presbiterato e nel diaconato si ha una partecipazione ad esso.

Poi “nel caso dei vescovi, la loro ordinazione li costituisce contemporaneamente *membri del Collegio episcopale* e, perciò, l’Ordine dei vescovi coincide con il *Collegio dei vescovi*. Nel caso dei presbiteri, per la loro ordinazione sacramentale, essi appartengono all’*ordo presbiterorum* e sono “tra loro uniti da intima fraternità sacerdotale” (PO 8, 1), ma non costituiscono universalmente un unico collegio; invece, come “saggi collaboratori dell’ordine episcopale”, costituiscono “col loro vescovo un *unico presbiterio*” (LG 28, 2). Non esiste invece una realtà analoga al collegio o al presbiterio nel caso dei diaconi”.¹⁷

b) In conclusione, nella Chiesa vi è l’esercizio ministeriale di poteri fondati sulla missione divina, affidata da Cristo agli Apostoli. Ciò che è *fondamentale è che tali ministeri non siano intesi come espressione di un potere “proprio”, ma come espressione di partecipazione al potere di Cristo*. In altri termini la Chiesa è una comunità gerarchicamente ordinata (vescovi, presbiteri, diaconi), in cui ciascun ordine possiede una posizione e un servizio che gli compete ed è chiamato ad una missione che gli è propria.

Infine, la distinzione tra sacerdozio dei fedeli e sacerdozio ministeriale non comporta una divisione o separazione tra i membri della comunità cristiana, ma entrambi sono al servizio del Corpo organico di Cristo, per cui ciascuno serve alla comunione dell’insieme se vive pienamente il proprio specifico ruolo e la propria particolare vocazione. A questi compiti ministeriali nessuno dovrebbe rimanere puramente passivo.

5. L’ordine episcopale e la gerarchia

Il tema dell’episcopato è stato uno dei punti dottrinali di maggior rilievo del Vaticano II, il quale ha portato a chiarezza i seguenti punti: **a)** alla divina istituzione del Collegio apostolico succede il collegio episcopale; e **b)** il rapporto Pietro-apostoli continua nel rapporto papa-vescovi.¹⁸

a) Durante le discussioni conciliari vi fu disparità di pareri quando si trattò di stabilire se i diversi atti e detti del Signore narrati nel NT consentivano di ricorrere al concetto giuridico di “collegio apostolico”. Una prima divergenza riguardava lo stesso termine di “collegio”: per alcuni, oltre che nuovo, appariva sospetto e improprio, perché nel suo significato originario il termine significava un gruppo con persone di *eguali poteri* (e quindi non si addiceva per il collegio apostolico dove esiste una differenza fra Pietro e gli altri); per altri invece, pur non figurando nella Scrittura, il termine non era completamente nuovo, ma antico, tradizionale, non implicante necessariamente un’uguaglianza di tipo giuridico al suo interno. Una seconda divergenza emerse a

¹⁷ PH. GOYRET, *Chiamati, consacrati, inviati. Il sacramento dell’Ordine*, Città del Vaticano, 2003, p. 120-121.

¹⁸ U. BETTI, *La dottrina sull’episcopato del Vaticano II*, ed. Antonianum, Roma 1984, 349-382.

proposito degli elementi addotti a fondamento della collegialità: giudicati insufficienti da un gruppo; ritenuti sufficienti da altri per dimostrare con certezza una certa solidarietà e comunione all'interno dei Dodici, anche se non era chiaro se il termine avesse anche il valore di una *consistenza giuridica*. La maggioranza, in ogni caso, ritenne che gli elementi addotti fossero probativi, purché venissero opportunamente inquadrati nel pensiero di Cristo e della Chiesa primitiva, e considerati non singolarmente, ma nel loro insieme.

Così, evitando ogni connotazione giuridica, *il Concilio affermò esplicitamente che Cristo istituì gli apostoli "come collegio o gruppo stabile, a capo del quale mise Pietro scelto tra loro"* (LG 19) e che *"san Pietro e gli altri apostoli costituirono, per istituzione del Signore, un unico collegio apostolico"* (LG 22).

In questi due testi è contenuta tutta la dottrina conciliare dell'*istituzione divina del collegio degli apostoli*. Il termine *collegio* sta quindi a significare che gli apostoli "furono istituiti da Cristo come *entità inseparabile e polarizzata intorno a Pietro*, capo degli altri e, insieme, apostolo come gli altri. *In quanto vero capo, Pietro ha superiorità non solo di onore, ma anche di autorità rispetto agli altri membri dello stesso collegio. Al tempo stesso però la sua qualifica primordiale, quella di essere apostolo, importa che i membri del collegio, apostoli come lui, prima che sudditi, siano fratelli*".¹⁹

L'indole collegiale del gruppo apostolico è fondata dal Concilio su due testi scritturistici: Mc 3, 14-16²⁰ ("*Ne stabilì Dodici - ἐποίησεν δώδεκα*", in cui il verbo ποιέω è ritenuto avere valore costitutivo) e Gv 21, 15-17 (dove il Cristo chiese a Pietro se lo amava *più degli altri (πλέον τούτων)* e alla sua risposta affidò l'incarico di pastore di tutti). L'indole collegiale è confermata dall'attività svolta "*per modum unius*" dagli apostoli, in quanto (Mt 28, 19-20) essi hanno coscienza che *la missione affidata è unica e unitaria*, per cui l'azione di ciascuno è un aspetto o una continuazione dell'opera di tutti.

b) Dalla dottrina che Cristo ha istituito il collegio degli apostoli con a capo Pietro ne consegue che *la Chiesa è fondata non solo su Pietro, ma anche sugli altri apostoli*. Dice il Concilio a sintesi di un lungo dibattito: "*La chiesa è fondata sugli apostoli e edificata sul beato Pietro, loro capo*" (LG 19). La formulazione è l'armonizzazione di due posizioni divergenti. La prima sosteneva che in realtà Cristo ha fondato la Chiesa *solo su Pietro*, perché a lui solo ha conferito il primato ed il potere di "legare e sciogliere", che si estende solo in seconda battuta a tutta la Chiesa, compresi gli apostoli. La seconda sosteneva invece che *non si può separare Pietro dagli apostoli*, ma occorre collocare Pietro all'interno del collegio apostolico, di cui egli è capo. Le due posizioni non erano alternative: la prima metteva l'accento su Pietro, lasciando in ombra gli apostoli; la seconda sottolineava piuttosto l'appartenenza di Pietro al collegio stesso degli apostoli. La sintesi è la dottrina della collegialità, per cui - come detto sopra - "*la chiesa è fondata sugli apostoli e edificata sul beato Pietro, loro capo*".

c) Affermata la realtà dell'istituzione del collegio degli apostoli con a capo Pietro, il Vaticano II tratta la questione della loro successione:

"Il Concilio insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli apostoli, quali pastori della Chiesa" (LG 20). Il ministero apostolico continua al di là della morte dell'ultimo apostolo, perché Cristo ha voluto positivamente così: "Ecco io sono con voi fino alla fine del mondo" (Mt 28, 20). E questo anche se Gesù non ne ha mai parlato espressamente, poiché questa continuità è contenuta implicitamente nella missione affidata

¹⁹ U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato del Vaticano II*, ed. Antonianum, Roma 1984, p. 351.

²⁰ I. DE LA POTTERIE, *La confessione messianica di Pietro in Mc 8, 27-33*, in ABI, *San Pietro* (Atti XIX Settimana biblica), Paideia, Brescia 1967, pp. 59-77.

agli apostoli, in base al principio che la Chiesa deve conservare nel tempo il legame con la Chiesa delle origini. *Il Vangelo sarà presente nella Chiesa nella misura in cui in essa ci saranno persone che lo annunciano nel modo in cui fu annunciato dagli apostoli e che per ininterrotta successione risalgono a loro.* A parte la scarsità di fonti che permettano di ricostruire con precisione le modalità, le successioni dei vescovi dagli apostoli, essa è comunque una certezza viva della Chiesa come riconosce Agostino: “Gli apostoli ti hanno generata: sono stati inviati, hanno predicato, essi, sono i tuoi padri. Ma perché non sono rimasti sempre, corporalmente, con noi? E’ abbandonata ora la Chiesa per il fatto della loro morte? No, davvero ... In luogo degli apostoli ti sono nati dei figli, sono stati creati gli episcopi” (In ps. 44, 32). Non si tratta dunque solo di una successione dottrinale, ma anche di persone cioè “della continuazione del compito degli apostoli *mediante la struttura della successione*, in forza della quale la missione apostolica dovrà durare sino alla fine dei secoli”.²¹ Così il Concilio a riguardo può concludere: “La missione divina affidata da Cristo agli apostoli durerà fino alla fine dei secoli (*cf* Mt 28,20), poiché *il Vangelo che essi devono predicare è per la Chiesa il principio di tutta la sua vita in ogni tempo.* Per questo gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di istituire dei successori” (LG 20).

La successione dei vescovi agli apostoli viene espressa dal Concilio con un parallelismo:

“Come è permanente l’ufficio concesso dal Signore singolarmente a Pietro, il primo degli apostoli, e da trasmettersi ai suoi successori, così è permanente l’ufficio degli apostoli di pascere la Chiesa, da esercitarsi in perpetuo dal sacro ordine dei Vescovi. Perciò il sacro Concilio insegna che *i vescovi per divina istituzione sono succeduti al posto degli Apostoli quali pastori della Chiesa*, e che chi li ascolta, ascolta Cristo, chi li disprezza, disprezza Cristo e colui che ha mandato Cristo (*cf* Lc 10,16)” (LG 20).

In altre parole: *agli apostoli, considerati nella loro unità con l’inclusione di Pietro, sono subentrati i vescovi formanti un tutt’uno con il successore di Pietro.* E perciò il ministero dell’apostolato non è mai riducibile ad ogni singolo vescovo, ma all’insieme dei vescovi uniti insieme al papa.

6. Episcopato e papato ²²

Nel Proemio della Costituzione della *Pastor aeternus* del Vaticano I è presentato il principio, che pur non facendo parte della definizione sul papa, tuttavia ne chiarisce il senso. Il *primato del papa è in funzione dell’unità della fede e di comunione*, indispensabile perché la Chiesa risponda al suo compito di perpetuare la fede autentica. La *Pastor aeternus* esprime questo principio con queste parole: “Affinché l’episcopato fosse uno e indiviso e la moltitudine di tutti i credenti fosse conservata nell’unità della fede e della comunione ... [Cristo] *prepose il beato Pietro agli altri apostoli e stabilì nella sua persona il principio perpetuo e il fondamento visibile di questa duplice unità [di fede e di comunione]*”.²³

L’appellativo di Pietro di “principio perpetuo e fondamento” fu criticato nelle discussioni conciliari, perché sembrava far scomparire la figura di Cristo come fondatore della Chiesa. In realtà ciò va inteso nel senso che il Cristo è il capo “invisibile” della Chiesa, mentre Pietro e i suoi successori ne sono il capo “visibile”, e come tali sono soltanto “vicari” di Cristo, non suoi successori.

²¹ SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sacerdotium ministeriale, Lettera ai vescovi della chiesa cattolica su alcune questioni concernenti il ministro dell’eucaristia* (1983), n. 2.

²² Y. M. CONGAR, B.D. DUPUY, *L’épiscopat et l’église universelle*, Cerf, Paris 1962 (*ed it.* Paoline, 1965)

²³ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 1991, p. 812.

a) Le affermazioni del Concilio Vaticano II riguardo all'episcopato e al papato

1. Il Concilio afferma “l'indole e la natura collegiale dell'ordine episcopale”, ricordando che

“come san Pietro e gli altri apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il romano Pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono uniti tra loro” (LG 22).

La natura collegiale dell'ordine episcopale è riscontrabile fin dall'origine. San Paolo richiama con forza i corinti a non sentirsi padroni della Parola di Dio come fosse in loro esclusivo possesso: “Forse che da voi è uscita la Parola di Dio? O solo a voi essa è giunta?” (1 Cor 14, 36). Paolo stesso, pur consapevole della particolare vocazione di essere stato chiamato dal Risorto stesso ad evangelizzare, non si sente legittimato a farlo se non confrontandosi con gli altri apostoli. Questa consapevolezza che la Parola di Dio non è privilegio di questo o quello genera fin dall'origine della storia della Chiesa una pratica sinodale nelle più diverse forme. Così quando iniziano a sorgere problemi della retta trasmissione della fede, ogni vescovo cerca il consenso degli altri e solo nel consenso comune si decide la soluzione della questione. E così dalla prassi dei concilii locali, che possono essere di varia dimensione, si giunge ai concilii universali, le cui decisioni sono pietre miliari nella storia della fede. Ne è derivata anche la prassi liturgica, canonizzata al Concilio di Nicea e tramandata fino ad oggi,²⁴ per la quale il rito di ordinazione di un vescovo viene sempre celebrato da almeno altri tre vescovi.²⁵

2. Nella fede cattolica il collegio episcopale ha un suo capo e la pluralità del ministero episcopale ritrova la certezza della sua unità intorno al carisma e al ministero di un vescovo particolare, quello della chiesa di Roma, il papa. Inoltre, ogni vescovo in quanto è pastore di una chiesa locale è membro del collegio episcopale e condivide la responsabilità di tutte le chiese e con tutti gli altri vescovi sotto la guida del papa.

La radice del primato papale non sta in una fonte diversa da quella che dà origine all'episcopato (ossia “lo scopo dell'unità della fede e della comunione”: Vat. I, *Proemio*), tant'è vero che *il papa non è papa se non in quanto è vescovo di una chiesa locale, cioè della chiesa di Roma fondata da Pietro*. Ne rende testimonianza anche l'ordinamento canonico della sua elezione, che avviene per opera del collegio dei cardinali, i quali formalmente non rappresentano la Chiesa universale, ma la chiesa locale di Roma. Essi infatti, pur provenendo da tutte le parti del mondo, sono elettori del papa in quanto ciascuno di essi è titolare di una delle tante chiese della città e a questo titolo rappresentano il clero romano che elegge il suo vescovo.

Dice pertanto il Concilio:

LG 22 c: “Il collegio o corpo episcopale non ha però autorità, se non lo si concepisce unito al Pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, e senza pregiudizio per la sua potestà di primato su tutti, sia pastori che fedeli. Infatti il Romano Pontefice, in forza del suo Ufficio, cioè di Vicario di Cristo e Pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale, che può sempre esercitare liberamente. D'altra parte, l'ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo pastorale, anzi, nel quale si perpetua il corpo apostolico, è anch'esso insieme col suo capo il ro-

²⁴ Canone IV del Concilio di Nicea, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, 1991, p. 7.

²⁵ **LG 22, b:** “Già l'antichissima disciplina, in virtù della quale i vescovi di tutto il mondo vivevano in comunione tra loro e col vescovo di Roma nel vincolo dell'unità, della carità e della pace e parimenti la convocazione dei Concili per decidere in comune di tutte le questioni più importanti mediante una decisione che l'opinione dell'insieme permettesse di equilibrare significano il carattere e la natura collegiale dell'ordine episcopale, che risulta manifestamente confermata dal fatto dei Concili ecumenici tenuti lungo i secoli. La stessa è pure suggerita dall'antico uso di convocare più vescovi per partecipare all'elevazione del nuovo eletto al ministero del sommo sacerdozio. Uno è costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le sue membra”.

mano Pontefice, e mai senza questo capo, il soggetto di una suprema e piena potestà su tutta la Chiesa sebbene tale potestà non possa essere esercitata se non col consenso del romano Pontefice. Il Signore ha posto solo Simone come pietra e clavigero della Chiesa (cfr. Mt 16,18-19), e lo ha costituito pastore di tutto il suo gregge (cfr. Gv 21,15 ss); ma l'ufficio di legare e di sciogliere, che è stato dato a Pietro (cfr. Mt 16,19), è noto essere stato pure concesso al collegio degli apostoli, congiunto col suo capo (cfr. Mt 18,18; 28,16-20). Questo collegio, in quanto composto da molti, esprime la varietà e l'universalità del popolo di Dio; in quanto poi è raccolto sotto un solo capo, significa l'unità del gregge di Cristo. In esso i vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli, anzi di tutta la Chiesa, mentre lo Spirito Santo costantemente consolida la sua struttura organica e la sua concordia. La suprema potestà che questo collegio possiede su tutta la Chiesa, è esercitata in modo solenne nel Concilio ecumenico. Mai può esserci Concilio ecumenico, che come tale non sia confermato o almeno accettato dal successore di Pietro; ed è prerogativa del romano Pontefice convocare questi Concili, presiederli e confermarli. La stessa potestà collegiale insieme col papa può essere esercitata dai vescovi sparsi per il mondo, purché il capo del collegio li chiami ad agire collegialmente, o almeno approvi o liberamente accetti l'azione congiunta dei vescovi dispersi, così da risultare un vero atto collegiale”.

b) Radici neotestamentarie della tradizione del primato petrino

Ripercorrendo la storia, la preminenza del vescovo di Roma sulle altre chiese si è affermato gradualmente ed affonda le sue radici nel ministero di Pietro come ci è testimoniato da Nuovo Testamento. L'idea, diffusa soprattutto in ambienti protestanti, di una chiesa apostolica priva di strutture e di autorità, in realtà non ha riscontri nei testi.

1. Il primo intervento registrato dalla documentazione storica è quello del vescovo romano Clemente (quarto vescovo di Roma dal 92 al 97 d.C.) che alla fine del primo secolo scrive alla chiesa di Corinto per sedare una grave controversia e reintegrare nel loro ufficio alcuni presbiteri che ne erano stati allontanati ingiustamente. Il fatto è un importante precedente che mostra il suo ruolo al di fuori della sua chiesa. Ireneo poco dopo scriverà che la chiesa di Roma è “grandissima e antichissima e nota a tutti, fondata da due gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo” e ne deduceva che “è necessario che convergano ad essa tutte le chiese, ... poiché in essa ... è stata conservata la tradizione che proviene dagli apostoli” (Ad Haer. 3, 3, 2).

2. Questa convinzione della prima chiesa si radica sul fatto innegabile che la figura di Pietro nel Nuovo Testamento risalta in modo evidente.²⁶ Il fatto che sia l'apostolo citato con il maggior numero di volte con i tre nomi (*Pétros*, *Simon*, *Kephas*) rispetto a tutti gli altri apostoli e l'attenzione con cui la comunità neotestamentaria ha grecizzato il *Kepha* aramaico facendolo suonare *Kephas* ed abbia voluto tradurlo, coniando il nome di *Pétros*, perché i greci lo capissero, rivela il ruolo particolare di questo apostolo.

Dal punto di vista dei suoi interventi autorevoli poi, gli Atti attribuiscono a Pietro l'iniziativa dell'ammissione dei pagani nella Chiesa. Se questa fu la grande impresa di Paolo, non è meno vero che fu Pietro il primo a battezzare il pagano centurione Cornelio e i suoi familiari: fatto che assumerà un'importanza decisiva nella riunione di Gerusalemme.

Nella pericope di Mt 16, 13-20, dove la chiesa è al suo sorgere, troviamo Simone come protagonista che per primo riconosce la messianicità di Gesù. Al primo germoglio della Chiesa, la narrazione evangelica ci riferisce dunque che Gesù ha inteso costruire la chiesa su di lui; e *lo ha fatto in maniera decisamente personalistica*, portando Pietro alla

²⁶ ABI, *San Pietro (Atti delle XIX Settimana biblica)*, Paideia, Brescia 1967; R. E. BROWN, K.P. DONFRIEND, J. REUMANN, *Pietro nel Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1988.

consapevolezza di aver ricevuto una elezione profetica in quanto fu il Padre a rivelargli la professione di fede emessa. E in conseguenza di ciò gli cambia nome, ad indicare che la sua persona resta investita di una missione che, attraverso la Chiesa, durerà sino alla fine dei tempi.

Sul ruolo particolare attribuito a Pietro Gesù ritorna nell'ultima cena nel racconto di Luca, dove gli preannuncia il rinnegamento, ma gli promette la sua intercessione presso il Padre in modo che possa confermare i fratelli nella fede (Lc 22, 31-34).

Sono motivi che Giovanni riprenderà nel capitolo 21 con la triplice professione di affetto che Pietro emetterà verso il Maestro, a cui seguirà l'affidamento di essere il pastore delle sue pecore e dei suoi agnelli, cioè di tutto il gregge (Gv 21, 15-17).

3. Ciò detto, se qualcuno volesse verificare nei primi secoli l'esistenza dell'istituzione papale, credendo di poterla scorgere già ben dotata del suo primato di giurisdizione su tutte le chiese compirebbe un'operazione antistorica. Le istituzioni della Chiesa, infatti, prendono forma solo molto lentamente, poiché nei primi tempi la chiesa è soprattutto un'aggregazione fondata sulla trasmissione da persona a persona dell'esperienza della fede in Cristo. Soltanto nel IV secolo, quando la Chiesa si sarà dilatata assumendo la dimensione dell'impero romano, prenderanno corpo le varie istituzioni ecclesiastiche modellandosi sulle forme giuridiche della società civile.²⁷ E sarà proprio in questo contesto che avverrà la divaricazione tra le Chiese d'Oriente e quelle d'Occidente. Le prime si troveranno a vivere sotto la protezione dell'impero fattosi cristiano ed avranno nell'imperatore il loro "vescovo esterno" e il garante della loro unità e dei loro ordinamenti. Eusebio farà dire a Costantino in riferimento ai vescovi: "Voi siete stati creati vescovi da Dio per ciò che riguarda la situazione interna della Chiesa. Io invece sono stato designato vescovo per gli affari esterni" (Eus. *Vita Costantini* II, 17). In Occidente, invece, dove le strutture imperiali subiranno gravi processi di disfacimento, il ruolo del vescovo di Roma emergerà con maggiore forza, finché con Leone Magno (390-461), ormai già nel V secolo si affermerà in maniera decisiva che il vescovo di Roma, in quanto successore di Pietro, ha autorità sulla Chiesa universale. E questo gli viene riconosciuto, poiché le sue prese di posizione (cf "Tomus ad Flavianum": 451) al Concilio di Calcedonia furono coralmemente accolte.

Da Leone Magno fino al *Dictatus Papae* di Gregorio VII (1075) l'affermazione del primato papale verrà sempre sentita all'interno dell'ordine episcopale. E ancora dopo questa tradizione rimarrà solida, esprimendosi nella convinzione che il papato non si costituisce in forza di un ulteriore e diverso grado nel sacramento dell'ordine rispetto ai vescovi. Tuttavia, dopo Gregorio VII, si tenderà a considerare il papa come figura istituzionale ed autonoma, anche perché nella tradizione canonistica si registrerà una tendenza, che si farà sentire anche al Concilio di Trento, secondo la quale il potere giurisdizionale del papa sarebbe *de iure divino*, mentre la giurisdizione dei vescovi sarebbe *delegata dal papa*. Il Vaticano I chiarirà che *lo scopo del papato è funzionale a fare sì che "l'episcopato sia uno e indiviso e tutta la moltitudine dei credenti si conservi nell'unità di fede e di comunione grazie alla coesione dei suoi sacerdoti"* (DS 3051), per cui la fonte del primato del papa non sta in una fonte diversa da quella che dà origine all'episcopato, e cioè l'unità della fede.

²⁷ cf K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1996.

3. IL MAGISTERO E LA SUA AUTORITÀ ²⁸

La tradizione cattolica non parla di magistero quando si tratta della predicazione dei preti e dei diaconi e, di fatto, restringe il termine “magistero” (o *munus docendi*) alla predicazione dei vescovi e del papa (cf LG 25). Il suo significato fondamentale è da intendersi non nel senso di un’ autorità originaria ed autofondata, poiché il magistero del papa e dei vescovi “non è superiore alla Parola di Dio, ma ad essa serve, insegnando ciò che le è stato trasmesso”; per cui l’ autorità della Chiesa si esercita in quanto essa “piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone la Parola di Dio” (DV 10).

La *Mysterium ecclesiae* ²⁹ precisa che i fedeli sono tenuti ad aderire all’ insegnamento dei loro pastori “proporzionalmente all’ autorità che possiedono e che intendono esercitare”. Il che significa che vi sono diversi gradi di autorità. Vi è un grado “ordinario” di autorità sia dei vescovi, quando “insegnano in comunione con il Romano Pontefice”, sia del papa “anche quando non parla ex cathedra”. E’ il cosiddetto “Magistero ordinario”. Il grado di autorità di questo Magistero lo si dovrà dedurre “sia dalla natura dei documenti, sia dal frequente riproporre la stessa dottrina, sia dal tenore dell’ espressione verbale” (LG 25).

La LG 25 attribuisce poi il carattere dell’ infallibilità ai vescovi (non a ciascuno singolarmente, bensì al loro “insieme”), quando “anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e con il successore di Pietro, insegnano autenticamente circa materie di fede e di morale e convergono su una sentenza da ritenersi come definitiva”.

Oltre a questo magistero detto “ordinario” ci sono anche quegli atti straordinari e solenni di Magistero che vengono emanati quando si celebra un concilio ecumenico, quando cioè l’ intero collegio episcopale radunato con il papa prende decisioni con la maggioranza dei suoi membri e con il consenso del Papa.³⁰

1. Il Magistero infallibile

1. La promessa di indefettibilità (cioè di non poter mai venire meno dalla sua missione di annunciare la salvezza e la verità), fatta da Cristo alla Chiesa, rende *la Chiesa stessa, cioè il popolo di Dio nel suo insieme, “infallibile” nel professare, comunicare e tramandare la fede*, secondo la promessa: “Ecco io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del modo” (Mt 28, 10-20). Lo stesso Cristo indica nello *Spirito Santo il principio del “carisma della verità”* (Adv. Haer. 3, 4) che assicura la Chiesa di essere preservata dall’ errore nell’ azione evangelizzatrice: “Io pregherò il Padre che vi darà un altro Consolatore perché resti sempre con voi, lo Spirito di Verità ... egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto quello che Io vi ho detto” (Gv 16, 13).

Perciò la DV 7 asserisce che Dio “ha affidato alla Chiesa il tesoro, alla cui conservazione, penetrazione e applicazione nella vita concorrono insieme i Pastori e il *Popolo santo di Dio*”. E in LG 12 attribuisce espressamente l’ infallibilità a tutto il popolo di Dio di preservare il tesoro della Parola di Dio: “L’ universalità dei fedeli, che hanno l’ unzione della grazia dello Spirito Santo (cf Gv 2, 20. 27), non può ingannarsi nel credere e manifesta la sua singolare proprietà mediante *il soprannaturale senso della fede (sensus fidei)*, quando dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici esprime il suo unanime consenso in cose riguardanti la fede e i costumi” (LG 12). Il carisma

²⁸ La fonte di questo capitoletto è: S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 469-483; A. GARUTI, *Il mistero della Chiesa, manuale di ecclesiologia*, Antonianum, Roma 2004, pp. 293-308.

²⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione Mysterium Ecclesiae* (1973).

³⁰ A. DULLES, *Magistero e infallibilità*, in W.KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER, *Corso di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1990, IV, p. 173-203.

dell'infallibilità accordato a tutta la Chiesa è affidato in modo particolare al Magistero dei vescovi uniti insieme al Papa e al Papa quando parla solennemente *ex cathedra*.

2. Qual è la natura dell'infallibilità?

L'infallibilità comporta una particolare assistenza dello Spirito Santo che preserva, in materia di fede e di morale, l'insegnamento definitivo della Chiesa da ogni devianza o errore nell'interpretazione e nella formulazione del dato rivelato. L'infallibilità però *non è solo un'assistenza negativa dello Spirito, ma un aiuto positivo che indirizza alla retta comprensione ed elaborazione della rivelazione lungo il corso della storia*.

E' ovvio che *non si tratta di una conoscenza esaustiva del mistero rivelato*, il quale resta sempre trascendente alla capacità umana di comprensione. Ed ugualmente *non si tratta di una prerogativa che sottragga le "formule dogmatiche" alla loro essenziale storicità*. E pertanto vi può essere uno sviluppo nella comprensione e nella esposizione della verità della fede. Il più delle volte anche le definizioni più autorevoli rispondono a problemi posti in un determinato tempo e per essere comprese vanno lette alla luce del contesto storico; e tuttavia *queste formulazioni non vanno del tutto relativizzate come se non avessero una reale capacità di esprimere la fede*. Lo dice con queste parole la dichiarazione *Mysterium ecclesiae* (1973): "I fedeli devono rifuggire dall'opinione secondo la quale le formule dogmatiche non possono manifestare la verità in modo determinato, ma solo delle sue approssimazioni cangianti, che sono, in certa maniera deformazioni e alterazioni della medesima; e che le stesse formule inoltre manifestano soltanto in modo indefinito la verità [di fede e di morale], la quale deve essere continuamente cercata attraverso quelle approssimazioni. Chi pensasse così non sfuggirebbe al relativismo dogmatico e falsificherebbe il concetto di infallibilità della Chiesa relativo alla verità da insegnare e ritenere in modo determinato" (ME n. 5).

Al riguardo della dottrina dell'infallibilità, la *Congregazione per la Dottrina per la fede* è intervenuta due volte (febbraio 1975 e ancora dicembre 1979) su due libri di Hans Kung: *La Chiesa e Infallibile? Una domanda*. In questi testi egli sosteneva l'opinione secondo cui il dogma dell'infallibilità sia da ridurre a "una certa fondamentale indefettibilità della Chiesa nella verità, con la possibilità di errare nelle sentenze che il Magistero della Chiesa in modo definitivo insegna di credere".

Se le formule dogmatiche non possono essere relativizzate "nel contenuto di fede" che esse esprimono, tuttavia possono sempre essere migliorate nella loro espressione verbale o completate (mai sconfessate) in forza del progresso nella comprensione della Rivelazione. Nello stesso documento si legge: "Avviene talora che qualche verità dogmatica in un primo tempo sia espressa in modo incompleto, anche se mai falso; e in seguito, considerata in un più ampio contesto di fede o anche di conoscenze umane, riceva più completa e perfetta comprensione" (ME n. 5).

Papa e vescovi inoltre - riconosce la *Congregazione della Dottrina per la fede* nell'Istruzione *Donum veritatis* (24 maggio 1990) dovranno prestare attenzione ai teologi che hanno la vocazione propria di collaborare con loro per offrire un approfondimento e un chiarimento della Parola di Dio: "La teologia ... acquisisce in modo riflesso un'intelligenza sempre più profonda della Parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla Tradizione viva della Chiesa sotto la guida del Magistero; cerca di chiarire l'insegnamento della Rivelazione di fronte alle istanze della ragione ed infine le dà una forma organica e sistematica" (DV n. 21).

Un'altra precisazione della *Mysterium ecclesiae* (n. 4) riguarda la "gerarchia delle verità", e cioè che va riconosciuto "un certo ordine o gerarchia dei dogmi della Chiesa, dato che diverso è il nesso con fondamento della fede".

Questi sono i termini entro i quali va compresa l'infalibilità della Chiesa nella testimonianza della fede ricevuta dalla Rivelazione.

3. Qual è il valore magisteriale dei decreti di un concilio ecumenico?

Un concilio può godere dell'infallibilità qualora sia universale (per essere tale non è necessaria la presenza fisica di tutti i vescovi, è sufficiente una presenza che possa rappresentare la chiesa universale) e in esso si manifesti la concordia di tutti i vescovi presenti. E affinché i decreti di un concilio abbiano valore universale devono avere l'approvazione almeno implicita del Papa: si tratta di una condizione essenziale, poiché senza il Papa non si ha più "collegio", e quindi non è rappresentata la chiesa universale. Quando si verificano queste condizioni anche un concilio ecumenico può godere dell'infallibilità (LG 25). Il concilio però non è infallibile in ogni suo atto, ma solo quando *intende* definire verità circa la fede e la morale *dichiarandosi apertamente* in questo senso. Però, anche se un concilio non intende impegnare la sua suprema autorità infallibile (come è avvenuto per il Concilio Vaticano II) resta comunque l'organo supremo del magistero ecclesiastico, i cui decreti hanno un valore particolare e la cui autorità è certamente accompagnata da una speciale assistenza dello Spirito Santo.

4. Che cosa si intende con l'infallibilità del Papa?

In sostanza il Concilio Vaticano II ripropone il dogma definito al Vaticano I nella *Pastor aeternus*. Il Papa è infallibile *solo in quanto Papa*, e più specificamente nell'adempimento del suo ufficio di maestro universale, cioè quando parla *ex cathedra* e solo quando intende vincolare tutta la Chiesa al suo insegnamento. L'infallibilità risiede *nella persona* del Romano Pontefice in quanto tale; e perciò resta distinta da quella della Chiesa e del collegio episcopale.

Si tratta dunque di un duplice soggetto: altra è l'infallibilità del Papa da solo e altra è quella del collegio episcopale unito a Lui. *Sono due soggetti distinti di infallibilità* e non si comunicano l'infallibilità a vicenda, poiché entrambi ricevono questo carisma direttamente da Dio, anche se in modo differente. Il Vaticano I ha pertanto condannato come errori sia il pensiero di coloro che ritenevano che l'infallibilità fosse in radice affidata all'episcopato dal quale passerebbe al Papa, in quanto suo rappresentante; sia il pensiero di coloro che ritenevano che il Papa ne fosse l'unico depositario dal quale i vescovi la ricevevano.

L'infallibilità del Papa, poi, non è assoluta, ma limitata nell'oggetto ("*res fidei vel morum*"). Non solo, ma deve essere specificamente espressa in modo che risulti che intende definirla per la Chiesa universale. Il termine che esprime tale intenzione è "*definit - definisce*", che trova il suo correlativo nella formula *ex cathedra*.

Il Vaticano II specifica che le definizioni del Romano Pontefice sono irreformabili "in se stesse e non per il consenso della Chiesa" (LG 25). Con questa espressione si intende dire che le definizioni del Papa godono del carisma dell'infallibilità che egli possiede in quanto successore di Pietro (*ex sese, non autem consensu ecclesiae*), e quindi le definizioni non hanno bisogno di alcuna ratifica da parte dei vescovi. Va tuttavia detto che questo carisma è una realtà interiore alla Chiesa intera, allo stesso modo in cui il Papa che lo riceve è interiore ad essa. Questo carisma è quindi operante in tutta la comunità ecclesiale, anche se, in forza del suo ufficio di pastore supremo, è *concentrato e come ricapitolato nel successore di Pietro*. Per questo il Papa da una parte contribuisce a formare il consenso della Chiesa che precede la definizione; e da un'altraparte, mediante la definizione, ratifica e perfeziona il consenso stesso, come dice la *Mysterium ecclesiae* n. 2: "Il magistero è tenuto al *sensus ecclesiae* di tutti i fedeli; il suo ufficio però non si riduce a ratificare il consenso da loro espresso".

CONCLUSIONE

Il tema dell'autorità nella Chiesa è fondato sulla comunione. Essa è l'atmosfera nella quale la fede respira, per cui tutto viene dalla comunione ecclesiale e tutto vi deve ritornare. Al riguardo è significativa la tradizione del modo con cui in un concilio ecumenico si prendono le decisioni. In esso non ci si accontenta di una maggioranza, anche se è qualificata, ma si cerca sempre di raggiungere l'unanimità dei consensi. Non si tratta infatti di una semplice assemblea legislativa basata su una democrazia interna, per cui una legge è valida ed impegna tutti anche se ottenesse un solo voto di maggioranza. Nella Chiesa si tratta di raccogliere la fede del popolo cristiano, conservarla nella sua autenticità e farla camminare nell'unità in fedeltà alla Parola di Dio.

Spesso nei nostri tempi si è posta la questione se, sulla base dell'esperienza di democrazia che si è radicata nei nostri tempi quale forma maggiormente avanzata per la realizzazione della società, non si debba seguire questa medesima modalità per il raggiungimento del consenso anche all'interno della vita della Chiesa.³¹

Va detto che *la struttura fondamentale della Chiesa è carismatica*, e perciò è dalla differenza dei carismi e dei ministeri che ne derivano che essa viene determinata nelle sue articolazioni. E pertanto, *dal momento che esiste un carisma e un ministero destinato alla fedele trasmissione del patrimonio della fede, le decisioni su questo ambito non possono venire da una consultazione di tipo democratico* (che di fatto sarebbe irrealizzabile) *di tutti i fedeli*. Da questo però non deriva che la Chiesa debba avere una struttura autocratica, come avviene in un potere assoluto, concentrato nelle mani di qualcuno. E di conseguenza, sulla base del criterio della distinzione dei carismi e dei ministeri, man mano che, nella gestione della comunità, *ci si allontana dall'ambito strettamente legato al fondamento della fede e della sua trasmissione, si aprono ampi spazi di partecipazione dei fedeli alla sua vita*. Per esempio, nell'amministrazione dei beni della Chiesa si può adottare una più vasta forma decisionale della comunità. In ogni caso, abbiamo visto che *la struttura ecclesiale è fundamentalmente sinodale anche per quanto riguarda l'autorità dottrinale della Chiesa*. Infatti accanto al primato del Papa si pone il collegio episcopale; accanto al vescovo è affiancato il suo presbiterio e i suoi diaconi e al magistero episcopale corrisponde il *sensus fidei* del popolo di Dio.

Alla fine va detto che *nella Chiesa l'autorità è strumentale al bene comune dell'unità nella fede e nella carità del popolo di Dio*. Questo non significa che si debbano mortificare eventuali carismi che sorgano nella Chiesa, ma l'autorità della Chiesa li deve verificare in vista del bene comune. La *Lumen Gentium* al n. 12 sottolinea la differenza tra i doni carismatici e doni gerarchici che devono essere vissuti nell'unità. Giovanni Paolo II ha insistito sull'idea che i nuovi movimenti hanno contribuito alla vitalità della Chiesa, e perciò “non c'è contrapposizione tra la dimensione istituzionale e quella carismatica della Chiesa, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo”.³² Questo pensiero è ribadito da papa Benedetto XVI e da papa Francesco mediante la sottolineatura della *co-essenzialità di doni carismatici e doni istituzionali*.³³

³¹ J. RATZINGER-H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa: possibilità, limiti, pericoli*, Paoline, roma 1971; G. ALBERIGO, *Ecclesiologia e democrazia. Convergenze e divergenze*, in *Concilium* 28 (1992) 29-44.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici*, 27 maggio 1998, n. 5.

³³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera “Iuvenescit” sulla relazione fra doni gerarchici e carismatici per la vita della chiesa e la sua missione*, 25 maggio 2016.