

**PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
ECCLESIOLOGIA ED ECCUMENISMO I**

**II PARTE
IL MISTERO DELLA CHIESA**

- Lo studio dell'origine trinitaria della Chiesa ci ha condotti verso la comprensione della Chiesa quale "mistero". E cioè, come ha spiegato la Commissione dottrinale del Concilio, quale realtà divina trascendente e salvifica, rivelata e manifestata all'uomo in modo visibile¹.
- La rivelazione del mistero della Chiesa però non è la semplice notifica di un'idea, di una dottrina, di un concetto, bensì l'originarsi di una realtà storico-salvifica –la Chiesa– alla quale Dio, nel suo infinito Amore rivelatosi in Cristo, chiama l'uomo attraverso eventi e parole che s'intrecciano e s'illuminano a vicenda. Le parole infatti svelano l'evento. Per questo motivo, le "designazioni" (nomi, figure, immagini, analogie, ecc.) con cui la Sacra Scrittura fa riferimento alla comunità di salvezza fondata da Cristo e animata dallo Spirito, occupano un posto privilegiato nella rivelazione del mistero della Chiesa. Lo studio di queste immagini è imprescindibile per accostarsi –come dice LG 6– all'essenza o "intima natura" della Chiesa².
- Nella prima sezione di questa seconda parte verranno studiate le diverse immagini bibliche della Chiesa in quanto mistero. Esse rimandano al suo nucleo più intimo ed essenziale, la comunione, su cui ci soffermeremo nella seconda sezione. Nella terza vedremo che la Chiesa –nella sua fase storica–, oltre ad essere mistero di comunione, costituisce il sacramento di tale realtà salvifica. L'allacciamento della salvezza alla Chiesa solleva evidentemente il quesito della salvezza dei non cristiani, di cui ci occuperemo nella quarta sezione. Tutto punta infine verso l'*eschaton* del mistero: sia della Chiesa come tale, sia del rapporto dei fedeli che ancora sono in pellegrinaggio sulla terra rispetto a coloro che li hanno preceduti, sia nella sua anticipazione nella Vergine Maria.

1. Le immagini bibliche della Chiesa in quanto mistero

- La progressiva rivelazione del mistero della Chiesa, che comprende sia l'AT che il NT, viene veicolata attraverso un ampio e ricco ventaglio d'immagini che gli autori sacri attingono dal linguaggio umano: popolo, sposa, vigna, gregge...
- Nel NT, queste immagini vengono riprese, mescolate, completate, corrette e anche reinterpretate alla luce dell'evento salvifico di Cristo. Il mistero della Chiesa viene così mostrato come nuovo popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito santo, famiglia di Dio, madre dei credenti e tante altre.
- Occorre tener presente però:
 - 1) la diversa valenza simbolica delle diverse immagini: e cioè, non tutte hanno lo stesso valore; alcune sono semplici paragoni oppure metafore; altre, invece, trascendono l'ambito metaforico e costituiscono vere e proprie analogie;

¹ «Vox "mysterium" non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur. Unde vocabulum, quod omnino biblicum est, ut valde aptum apparet ad designandam Ecclesiam» (Relatio schema III, De introductione, in F. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 2.

² Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión. Diez lecciones sobre la ecclesiología del Concilio Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 207, 69-72.

- 2) il carattere parziale delle singole immagini: vale a dire, tutte esprimono il mistero della Chiesa ma nessuna lo esaurisce;
 - 3) la loro virtualità e complementarietà: l'espressività parziale di ciascuna immagine riguardo l'inesauribile mistero non nega la loro propria potenzialità ma evidenzia la loro complementarietà e la necessità di completarsi e di correggersi a vicenda. Anzi, l'utilizzo esclusivo ed escludente di un'immagine rispetto alle altre conduce inevitabilmente a un'intelligenza e ad un approccio unilaterale e deformato del mistero ecclesiale;
 - 4) la necessaria complementarietà tra immagini e concetti: sebbene il linguaggio simbolico è un veicolo privilegiato e insostituibile del mistero della Chiesa, le nozioni e concetti sono altrettanto necessari. Conoscenza simbolica e concettuale in questo ambito sono in rapporto di complementarietà non di esclusione né di contrapposizione.
- Questo espressivo e colorito ventaglio d'immagini occupa un posto privilegiato nella dottrina ecclesiologica dei Padri. Com'è ben noto, nel periodo patristico non è stata sviluppata una teologia sistematica e concettuale della Chiesa, bensì una visione ecclesiologica che trova ispirazione nella Scrittura, in particolare nelle immagini bibliche che il testo sacro riporta. Col passare del tempo e lo sviluppo di una teologia meno permeata dalla linfa della Scrittura e più concentrata su diverse problematiche, la visione patristica della Chiesa comincia a oscurarsi e passa purtroppo a secondo piano. L'eredità di questo patrimonio biblico-patristico comunque non sparisce del tutto ma è conservato e tramandato innanzitutto attraverso l'alveo della liturgia della Chiesa.
 - Il movimento biblico, patristico e liturgico, svoltosi nella prima metà del XX secolo, ha contribuito in modo notevole al recupero delle varie immagini ecclesiologiche e, in conseguenza, a una vera e propria riscoperta della Chiesa come mistero. Difatti, come vedremo nello studiare le singole immagini, la teologia della prima parte del secolo è riuscita a riprendere con forza e decisione questo importante ma dimenticato capitolo ecclesiologico.
 - Su questa stessa scia si colloca anche il Concilio Vaticano II. *Lumen gentium*, infatti, ha voluto far riferimento a numerose immagini bibliche nel suo capitolo dedicato al mistero della Chiesa: nel n. 6 vengono raggruppate attorno a quattro tematiche (vita pastorale, vita agricola, costruzione, matrimonio-famiglia) e nel n. 7 viene ripresa quella del corpo. Inoltre, com'è ben noto, il documento ha privilegiato l'immagine del popolo di Dio, dedicandogli l'intero capitolo II (nn. 9-17). Riguardo l'insieme delle immagini presenti in *Lumen gentium* 6-7 è necessario fare due precisazioni:
 - o la prima si riferisce a un elemento comune: le varie immagini bibliche, spiega lo stesso documento, esprimono l'«intima natura della Chiesa» (LG 6). L'espressione del nucleo essenziale della Chiesa però non si esaurisce ai nn. 6 e 7, ma continua lungo tutto il capitolo II (in modo speciale nei nn. 9 a 12);
 - o la seconda riguarda la loro diversità: le immagini raccolte nel I capitolo (nn. 6-7) mettono in primo piano la realtà "trascendente" della Chiesa, lasciando più in ombra la forma della sua realizzazione storica. Il II capitolo, invece, è focalizzato sulla vita del Popolo di Dio nella sua fase di pellegrinaggio nella storia verso la sua consumazione escatologica. Inoltre, le immagini del I capitolo mettono in rilievo innanzitutto il mistero di unità, di comunione, che è la Chiesa; quella del II capitolo, invece, mette in evidenza innanzitutto la pluralità, la "cattolicità storica" della Chiesa.

- Fra le diverse immagini elencate da *Lumen gentium* spiccano quelle che hanno un riferimento più esplicito alle tre Persone divine: popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo. Tutt'e tre saranno oggetto pertanto della nostra speciale considerazione³.

1.1 La Chiesa, popolo di Dio

- Sebbene questa immagine ha un indubbio fondamento neotestamentario, la sua comparsa non è molto frequente nel Nuovo Testamento. La presentazione d'Israele come popolo di Dio, invece, è una costante nell'Antico Testamento. Siccome nella prima parte del corso abbiamo dedicato ampio spazio a parlare della formazione di questo popolo, adesso ci concentreremo sui dati neotestamentari.

1.1.1 La Chiesa, popolo di Dio, nel Nuovo Testamento

- L'immagine del popolo di Dio negli scritti neotestamentari appare strettamente legata a due vocaboli: *laós* y *ekklesiá*.

Laós

- Nel Nuovo Testamento, infatti, la Chiesa viene designata come popolo (*laós*) di Dio. Il titolo, nella strada grande maggioranza dei casi, sta a indicare la continuità con il popolo d'Israele: la Chiesa è l'Israele restaurato, il nuovo Israele. Ciò viene messo in evidenza in due modi:
 - sia attraverso le varie citazioni degli oracoli profetici relativi al popolo in alcuni testi neotestamentari:
 - Rm 9,25-26 cita Os 2,25: «Esattamente come dice Osea: *Chiamerò mio popolo quello che non era mio popolo e mia diletta quella che non era la diletta. E avverrà che nel luogo stesso dove fu detto loro: "Voi non siete mio popolo", là saranno chiamati figli del Dio vivente*».
 - Eb 8,10 cita Ger 31,33: «*E questa è l'alleanza che io stipulerò con la casa d'Israele dopo quei giorni, dice il Signore: porrò le mie leggi nella loro mente e le imprimerò nei loro cuori; sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo*».
 - sia attraverso il contesto in cui si parla del popolo che viene purificato dai peccati:
 - Mt 1,21: l'angelo annuncia a Giuseppe che Maria che «partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati»;
 - Eb 2,17; 3,12: parlando della redenzione realizzata da Cristo afferma che egli «doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo». La stessa Lettera dice più avanti che «Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città».
 - Il testo più significativo è senz'altro 1Pt 2,9-10: «Ma voi siete *la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui* che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate *non-popolo*, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia». L'apostolo attribuisce ai cristiani provenienti dal paganesimo i titoli di nobiltà d'Israele dattigli da Dio con l'alleanza sinaitica (cfr. Es 19, 6) nonché il compimento della profezia di Osea (cfr. Os 1,6.9; 2,25-26). La Chiesa come popolo possiede dunque l'alleanza e le promesse dell'Israele restaurato.

³ «Mediante ciascuna si vorrebbe quasi appropriare la Chiesa all'opera distintamente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ma, beninteso, l'attribuzione a una determinata Persona divina di un'opera *ad extra*, qual è appunto la Chiesa, non dovrà mai dimenticare che essa è nel suo mistero e interamente, convocazione di uomini fatta dal Padre mediante il Figlio suo Gesù Cristo nell'unità dello Spirito Santo» (M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, EDB, 1998, 49).

- La Chiesa intesa come popolo di Dio non si esaurisce tuttavia nel suo rapporto con l'antica alleanza. Difatti, in Tt 2,14 la formazione del popolo cristiano non si mette in continuità con Israele, ma con l'opera redentrice di Cristo, «il quale ha dato se stesso per noi, per riscattarci da ogni iniquità e formarsi un popolo puro che gli appartenga, zelante nelle opere buone». I vincoli che determinano la comunità dei credenti in Cristo come popolo di Dio, popolo che Cristo si è acquistato, non sono dunque di ordine politico, territoriale, militare, ma sono determinati dalla fede in Cristo, dall'appartenenza alla comunità cristiana attraverso il battesimo, che incorpora alla Chiesa.
- Con questo non si sovverte l'idea veterotestamentaria di popolo riferita a Israele. In effetti Israele era il popolo di Dio in forza di un amore particolare di Dio, che si esprimeva nell'alleanza. Sono l'elezione di Dio e i suoi comandamenti a dare consistenza e struttura a Israele. Forse per questo prevale di gran lunga nell'AT l'uso del vocabolo *'am* su *gôj* per designare il popolo d'Israele. Il termine *'am* si riferisce a un popolo o nazione connotando soprattutto l'unità e la coesione interna. Difatti esso ha sovente il senso collettivo di parentela. Invece *gôj* connota più frequentemente il territorio e il governo⁴.

Ekklesiá:

- Molto legato all'idea di popolo di Dio è anche il vocabolo greco col quale i primi cristiani denominarono la loro comunità: *ekklesiá*, termine che viene traslitterato al latino e dal latino (*ecclesia*) passa alle diverse lingue derivate dal latino: chiesa, église, iglesia, igreja.
- Etimologicamente il termine proviene dal verbo *ek-kaleo* (convocare fuori), sostantivato come il risultato dell'azione, cioè l'assemblea convocata. Più particolarmente, nel greco profano esso indicava l'assemblea popolare costituita da uomini liberi aventi diritto di voto, e veniva convocata per deliberare sui problemi della città; l'*ekklesia* aveva dunque un carattere in prevalenza profano. Il vocabolo si riferiva limitatamente alla riunione stessa e non indicava l'insieme degli individui non riuniti, ma legati da vincoli sociali e quindi aventi diritto di partecipare all'assemblea⁵. È questo il senso che traspare nella descrizione dell'assemblea tumultuosa di Efeso in At 19,32.39-41: «Intanto, chi gridava una cosa, chi un'altra; l'assemblea (*ekklesia*) era confusa e i più non sapevano il motivo per cui erano accorsi. [...] Se poi desiderate qualche altra cosa, si deciderà nell'assemblea ordinaria (*ekklesia*). C'è il rischio di essere accusati di sedizione per l'accaduto di oggi, non essendoci alcun motivo per cui possiamo giustificare questo assembramento. E con queste parole sciolse l'assemblea (*ekklesia*)».
- In quasi tutti i passi del NT in cui compare, il vocabolo *ekklesiá* ha tuttavia un significato specificamente cristiano. Questi designa sia la comunità dei credenti in Cristo in termini generali sia la comunità cristiana in un luogo, connotando spesso l'idea di assemblea⁶. In una serie di passi compare l'espressione «Chiesa di Dio», che è l'espressione piena da sottintendere quando soltanto si dice *ekklesiá* in senso cristiano. È essenziale alla Chiesa essere la Chiesa di Dio, il quale ne è l'autore e la convoca. Nello scritto neotestamentario più antico compare proprio nelle prime righe l'espressione «Chiesa dei Tesalonicesi che è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo» (1Ts 1,1).
- Ma da dove prende il vocabolo la comunità cristiana? Perché mai si autocomprende come *ekklesiá* e si autodona questo nome? Gli studiosi coincidono nel segnalare che il significato

⁴ Cfr. A. R. HULST, *'am/gôj - popolo*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, 2, Marietti, Torino 1982, coll. 261-292.

⁵ Cfr. J. ROLOFF, *Ekklesiá*, in H. Balz - G. Schneider (ed.), *Dizionario Esergetico del Nuovo Testamento*, 1, Paideia, Brescia 1995, coll. 1093.

⁶ Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, "*Ekklesiá*" y "*Ekklesiái*" en el Nuevo Testamento, in *Unité et diversité dans l'Église. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des Membres*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, 113-126; J. ROLOFF, *ekklesia*, in H. Balz - G. Schneider (ed.), *Dizionario Esergetico del Nuovo Testamento*, cit., coll. 1092-1106.

cristiano non si agganca a quello profano ma proviene dai LXX, dove rende l'ebraico *qâbâl*, che ha il significato di «assemblea, folla radunata», come frutto di una convocazione di Dio: perciò spesso lo troviamo abbinato all'espressione «di Israele», o «di Dio». I primi cristiani assunsero questo termine per designare la comunità proveniente dal mistero pasquale, in preferenza all'alternativa *synagoghê*, che pure nei LXX traduce spesso il vocabolo ebraico *qâbâl*, anche se il più delle volte rende l'altro vocabolo ebraico *edab*. Ossia, mentre *qâbâl* può essere reso con entrambi i vocaboli greci, *edab* non viene mai tradotto con *ekklesia*. Nel linguaggio veterotestamentario, *edab* è il concetto che indica la comunità dell'alleanza come totalità, mentre *qâbâl* è l'espressione solenne per indicare la convocazione dell'assemblea, spesso in ambito culturale, come presso il Sinai. Se la Chiesa antica non designava se stessa come *synagoghê*, era dovuto al desiderio di sottolineare l'identità delle loro riunioni liturgiche, diverse da quelle delle sinagoghe giudaiche. Ma essi, come eredi delle promesse fatte ad Abramo, vollero anche sottolineare la continuità con il popolo eletto da Dio; «definendosi "Chiesa", la prima comunità di coloro che credevano in Cristo si riconosce erede di quell'assemblea» (CCC 751). Tuttavia, a differenza della *qâbâl* antica, la Chiesa è consapevole di essere in modo permanente l'assemblea convocata al culto, non cioè limitatamente al momento rituale, come l'antico Israele. Si può fondatamente dire, dunque, che la primitiva comunità cristiana chiamò se stessa Chiesa di Dio in riferimento al popolo di Dio del quale si sentiva continuatrice, in quanto le promesse e annunci profetici di restaurazione messianica si avveravano nella Chiesa⁷.

1.1.2 La Chiesa, Popolo di Dio nella storia dell'ecclesiologia fino al Concilio Vaticano II

- I Padri parlano della Chiesa quale popolo di Dio soprattutto per sottolineare il rapporto con il popolo d'Israele. «I Padri presentano la Chiesa come "l'Israele spirituale", "la vera razza israelitica", erede delle profezie e delle promesse"⁸. È interessante vedere l'esegesi frequente di Gn 25,23: «Il Signore le rispose (a Rebecca): "Due nazioni sono nel tuo seno e due popoli dal tuo grembo si disperderanno; un popolo sarà più forte dell'altro e il maggiore servirà il più piccolo"». «La tradizione esegetica di Gn 25,23 vedeva in Esaù la figura del popolo ebraico ed in Giacobbe quella del popolo cristiano, che gli sarebbe succeduto nel diritto di primogenitura innanzi a Dio: questa interpretazione appare già nell'*Ep. Barn.*, c. 13, ed è ribadita dai più antichi Padri sia greci che latini"⁹.
- Nel medioevo a poco a poco si perde la prospettiva storico-salvifica legata alla considerazione della Chiesa quale popolo di Dio. L'analogato di riferimento non è più il popolo dell'AT, di cui il nuovo popolo di Dio era l'erede e continuatore, benché profondamente trasformato dalla venuta e opera di Cristo, bensì il popolo in senso civile, terreno. Le circostanze storiche delle lotte tra il potere dei re e dei principi cristiani e il potere ecclesiastico contribuì a questo cambiamento di prospettiva.
- Nel secolo XX si torna a considerare la Chiesa quale popolo di Dio in senso biblico e patristico. Quali sono stati gli elementi che hanno contribuito a questo ricupero? Certamente il rinnovamento degli studi biblici e, come conseguenza, la riscoperta della dimensione storico-salvifica della Chiesa. Negli anni venti e trenta, inoltre, si è sviluppato un crescente interesse sulla Chiesa quale corpo di Cristo e sono pubblicati grossi studi al riguardo. In quel periodo M. D. Koster pubblica un libro piuttosto breve (*Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940) nel quale reagì contro questa nozione teologica e ritiene quella di popolo di Dio come la più adatta per

⁷ Cfr. D. MUÑOZ LEÓN, "Ekklesiá" y "Ekklesiái" en el Nuevo Testamento, in *Unité et diversité dans l'Église. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des Membres*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, p. 117.

⁸ H. DE LUBAC, *La Costituzione Lumen gentium e i Padri della Chiesa*, in J. M. MILLER (ed.), *La teologia dopo il Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica*, Morcelliana, Brescia 1967, 200.

⁹ V. LOI, *Populus Dei - Plebs Dei. Studio storico-linguistico sulle denominazioni del «Popolo di Dio» nel latino paleo-cristiano*, «Salesianum», 27 (1965), 608.

definire la Chiesa. Un altro contributo importante allo studio della Chiesa come popolo di Dio è venuto dal biblista Lucien Cerfaux, nella sua opera *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1942. In ambito anglosassone bisogna evidenziare l'opera di A. Vonier, *The People of God*, London 1937. Nella teologia tedesca l'immagine ha trovato ampio eco grazie ad autori come M. Schmaus, I. Baches, H. Hanssler y O. Semmelroth. In ambito canonico occorre far menzione di K. Mörsdorf.

- Nei trattati dogmatici sulla Chiesa prima del Concilio Vaticano II lo studio della Chiesa quale popolo di Dio non trova ancora posto. Fa eccezione quello di A. Alcalá Galve, *La Iglesia: Misterio y misión*, Madrid 1963, la cui maggiore originalità sta nel sistematico ricorso alla liturgia per sviluppare la trattazione sulla Chiesa. Poiché nella liturgia, specie nel *Missale Romanum*, la denominazione della Chiesa come popolo di Dio è assai frequente, non stupisce che Alcalá abbia introdotto nel suo trattato una sezione col titolo «Il Nuovo popolo di Dio». Lungo questi anni, comunque, l'immagine si fa strada.

1.1.3 La Chiesa come Popolo di Dio nel Concilio Vaticano II

- Nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, la considerazione della Chiesa come popolo di Dio non solo acquista una notevole rilevanza ma diventa una categoria centrale. Ad essa è dedicato l'intero capitolo II.
- Il capitolo sul popolo di Dio fu incorporato allo schema originario del *De Ecclesia* grazie all'intervento della Commissione del Concilio, e trovò collocazione definitiva tra il capitolo I (Mistero della Chiesa) e il III (Gerarchia, in particolare l'episcopato). Con questa scelta, di straordinaria importanza, si voleva ribadire:
 - la dimensione storica della Chiesa;
 - lo statuto comune di tutti i fedeli, con anteriorità a ogni distinzione;
 - il rapporto della Chiesa con le diverse categorie di uomini, i quali si trovano diversamente situati rispetto la pienezza di vita in Cristo il cui sacramento è la Chiesa.
- La sistemazione dell'immagine all'interno del documento purtroppo non è stata sempre ben capita. Anzi, spesso si è fatta una lettura che tende a contrapporre i capitoli I e II, come se si trattasse di argomenti sconnessi e persino opposti. Tuttavia, non è così: popolo di Dio, come le altre immagini presentate al capitolo I, è una categoria altrettanto espressiva del mistero. Come spiegano gli *Acta Synodalia*, se l'immagine è stata inserita al capitolo II non è stato per altro motivo che per evitare una estrema lunghezza del capitolo I¹⁰.
- Ma quale aspetto del mistero esprime con maggiore luminosità questa immagine? La categoria di popolo sottolinea innanzitutto che la Chiesa è «soggetto storico, ossia realtà composta di persone umane che operano nella storia, ne ricevono gli influssi e vi influiscono loro stessi»¹¹. A differenza del capitolo I di *Lumen gentium*, dove la Chiesa appare in tutta la sua ampiezza –dalla creazione alla consumazione escatologica– nel II si mostra nella sua fase di pellegrinaggio storico. Non si tratta però di realtà contrapposte ma dell'unica Chiesa vista sotto profili diversi: nella sua trascendenza e nella sua storicità.
- Tuttavia è essenziale alla Chiesa l'essere “di Dio”. E cioè, non si capisce assegnandola semplicemente alla categoria di popolo: la Chiesa è “il popolo di Dio”. Proprio per questo

¹⁰ Si seguì, pertanto, il criterio seguente: «In Capite I De Ecclesiae mysterio agatur de Ecclesia in tota sua amplitudine ab initio creationis in proposito Dei, usque ad consummationem caelestem (...) Deinde in Capite II [agatur] de eodem ipso mysterio quatenus 'inter tempora', scilicet Ascensionis Domini Eiusque gloriosae Parousiae, ad beatum finem progreditur. Elementa in Capite II tractanda omnia respiciunt ad vitam Ecclesiae in hoc tempore intermedio» (AS III/I/210).

¹¹ M. SEMERARO, *La Chiesa: mistero, comunione, missione*, p. 56.

motivo il capitolo II di *Lumen gentium* comincia mettendo a fuoco l'elezione divina, la sua preparazione nell'antica alleanza e la sua attuazione nella nuova alleanza suggellata nel sangue di Cristo:

«Piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse«si scelse quindi per sé il popolo israelita, stabili con lui una alleanza, e lo formò progressivamente manifestando nella sua storia se stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé». Tutto questo però avvenne in preparazione e in figura di quella nuova e perfetta alleanza che doveva concludersi in Cristo, e di quella più piena rivelazione che doveva essere trasmessa dal Verbo stesso di Dio fattosi uomo» (LG 9/1).

Non si appartiene al nuovo popolo di Dio per nascita né per vincoli di generazione carnale, ma «per la parola di Dio vivo (cfr. 1Pt 1,23)» (LG 9/1), accolta con fede per mezzo del battesimo.

- I tratti principali del popolo della nuova alleanza vengono sintetizzati in quattro punti.
 - 1) In primo luogo si fa menzione della capitalità di Cristo, prefigurata in Abramo e Mosé: «Questo popolo messianico ha per capo Cristo “che è stato dato a morte per i nostri peccati, ed è 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» (LG 9/2).
 - 2) In seguito si parla della sua qualità caratteristica: «Questo popolo ha per condizione la dignità e la libertà di figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come nel suo tempio» (LG 9/2). Vi è dunque una radicale uguaglianza tra tutti i membri del popolo di Dio, derivata dalla loro condizione di figli di Dio.
 - 3) Dopo si fa riferimento alla sua legge, in richiamo a quella promulgata ai piedi del Monte Sinai: «Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13, 34)» (LG 9/2).
 - 4) Si conclude infine indicando la finalità, anche essa prefigurata nell'AT, con la terra promessa: «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» (LG 9/2). È essenziale alla Chiesa quale popolo di Dio questa tensione escatologica: la Chiesa è nella storia e, al contempo trascende la storia; qui si trova in stato pellegrinante. «Dovendo estendersi a tutte le regioni essa entra nella storia degli uomini, e insieme però trascende i tempi e le frontiere dei popoli» (LG 9/3).
- Subito dopo, lo stesso paragrafo mette in rilievo alcune importanti conseguenze: l'universalità del popolo di Dio¹², il suo carattere missionario, la sua condizione messianica e la sua presenza nel mondo:

«Il popolo messianico, pur non comprendendo di fatto tutti gli uomini, e apparendo talora come il piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo in una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui preso per essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,12-16), è inviato a tutto il mondo» (LG 9/2).

1.1.4 Rilievi conclusivi

- Come ogni immagine ecclesiologica, quella del popolo di Dio non esaurisce né può esprimere da sola «l'intima natura della Chiesa» (LG 6). Tuttavia occorre riconoscere anche le sue importanti virtualità. Le sue potenzialità, com'è ben noto, hanno motivato la scelta compiuta dai Padri conciliari, che Congar sintetizza così¹³:
 - mette in rilievo l'unità della storia salvifica e, in modo particolare, la continuità tra la Chiesa e Israele;

¹² LG 13 è dedicato interamente all'universalità dell'unico popolo di Dio. Questo argomento verrà approfondito nel capitolo sulla cattolicità della Chiesa.

¹³ Cfr. Y. CONGAR, *La Iglesia como pueblo de Dios*, en “Concilium” 1 (1965), 9-33.

- esprime non soltanto la Chiesa come istituzione ma come comunità di fedeli: e cioè, formata da coloro che hanno accolto il Vangelo nella fede e, tramite il battesimo, si sono incorporati alla Chiesa;
 - la categoria consente di meglio capire che i vincoli di unione dei battezzati con la Chiesa, nel tempo intermedio del loro pellegrinaggio terreno, possono essere allentati. LG 14 e 15 ne parla riguardo a fedeli cattolici e ai cristiani non cattolici;
 - sottolinea il fatto che la Chiesa è composta da uomini in cammino verso il Regno;
 - consente di affermare al contempo sia l'uguaglianza di tutti i fedeli nella loro condizione e dignità battesimale, sia la loro disuguaglianza organica o funzionale. La Chiesa non è una moltitudine indifferenziata di uomini bensì una comunità sacerdotale organicamente strutturata in virtù della diversa partecipazione al Sacerdozio di Cristo;
 - sia nei Padri che nella liturgia, "popolo" indica spesso l'assemblea locale, innanzitutto quella eucaristica in cui si realizza il mistero della Chiesa, ma allo stesso tempo l'immagine rimanda a un popolo unico, formato da tutti i popoli della terra che vengono accolti nella cattolicità del popolo di Dio;
 - ha un notevole valore pastorale e catechistico: serve a comunicare un senso concreto e dinamico della Chiesa;
 - presenta un grande valore ecumenico, innanzitutto nei confronti dei fratelli protestanti: l'immagine sottolinea aspetti come l'elezione e la chiamata, la storicità e la tensione escatologica, frontiere più sfumate, ecc., molto cari al protestantesimo.
- Allo stesso tempo bisogna anche ricordare i limiti e gli eventuali rischi dell'immagine, che ne prenderemo in considerazione dopo, in confronto con l'immagine del corpo.

1.2 La Chiesa, corpo e sposa di Cristo

- La categoria "popolo di Dio" da sola non basta a descrivere l'intima natura della Chiesa (cfr. LG 6), soprattutto perché non ne esprime sufficientemente il rapporto a Cristo e l'unione vitale con lui che caratterizza i suoi componenti, come poi vedremo. Difatti, la Sacra Scrittura presenta la Chiesa quale corpo di Cristo e questa immagine è essenziale per capire, pur nei limiti che impone l'eccedenza del mistero soprannaturale, la natura della Chiesa.

1.2.1 La Chiesa, corpo e sposa di Cristo nel Nuovo Testamento

La Chiesa, corpo di Cristo:

- San Paolo si serve dell'immagine del corpo umano per spiegare l'unità dei credenti in Cristo: «Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, giudei o greci, schiavi o liberi» (1Cor 12,12-13). Bisogna notare però che l'Apostolo non dice: «così anche voi in Cristo», o qualcosa di simile; ma: «così anche Cristo». Infatti, l'incorporazione a Cristo viene indicata come principio unificante del corpo che formano i battezzati: «voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (1Cor 12,27).
- L'immagine della collettività come un corpo in qualche modo era familiare ai destinatari delle lettere paoline. Essa veniva applicata dagli stoici all'intero cosmo, di cui l'uomo si riconosce come una parte e membro, ed anche la città e altre comunità umane erano paragonate al corpo umano¹⁴. Tuttavia l'immagine del corpo presso san Paolo va al di là della metafora profana,

¹⁴ L'intero cosmo come un corpo vivente è già presente in Platone e poi in Aristotele, presso il quale appare anche la trasposizione dell'immagine del corpo allo Stato. Il tema diventa frequente presso gli stoici, riferito anche ad altre collettività. Nel I secolo d.C. appare consolidata l'idea del cosmo come corpo vivente guidato dal Dio altissimo che è l'anima del mondo; si tratta però di un concetto assai diverso da quello riferito da san Paolo all'unione tra Cristo e i credenti in lui,

perché appunto egli fa di Cristo il principio unificante del corpo. Parlare di corpo collettivo era un linguaggio che i destinatari delle lettere potevano ben capire, perché era divenuta un'immagine popolare. In questo modo si sottolineava l'aspetto della Chiesa come corporazione di uomini i cui membri necessitano gli uni degli altri, e così poteva apparire agli occhi dei non cristiani¹⁵, ma il senso in cui il corpo è inteso dall'Apostolo oltrepassa di gran lunga il significato profano.

- In modo particolare il fatto che l'Apostolo dica «voi siete corpo di Cristo e sue membra» (1Cor 12,27), e a conclusione del paragone del v. 12 scriva «così anche Cristo», fa vedere che la semplice immagine del corpo, come metafora, non rende sufficientemente ragione dell'unità che formano i battezzati, essa infatti risulta dall'essere il corpo di Cristo, inteso non nel senso di un corpo cosmico, ma in riferimento al corpo di Cristo crocifisso e risorto. Due passi della stessa lettera confermano questo senso realistico dell'essere corpo di Cristo.
 - Il primo passo si trova in un contesto di riprovazione di pratiche libertine. Dopo avere enunciato il principio «il corpo poi non è per l'impudicizia, ma per il Signore» (1Cor 6,13), l'Apostolo entra nel vivo del suo monito: «Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? Prenderò dunque le membra di Cristo e ne farò membra di una prostituta? Non sia mai! O non sapete voi che chi si unisce alla prostituta forma con essa un corpo solo? *I due saranno*, è detto, *un corpo solo*. Ma chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito. (...) O non sapete che il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete da Dio, e che non appartenete a voi stessi? Infatti siete stati comprati a caro prezzo» (1Cor 6,15-17.19-20). L'unione con Cristo si estende a tutto l'uomo ed è talmente reale da poter dire che i corpi dei credenti sono membra di Cristo, la loro appartenenza a lui è avvenuta a caro prezzo; l'accento alla morte sacrificale di Gesù in croce è ben palese. Il parallelismo antinomico rispetto all'unione sessuale che fonde due corpi in una carne sola, evidenzia ulteriormente il realismo dell'essere membra di Cristo. L'Apostolo tuttavia ne sottolinea la differenza dicendo che il cristiano forma con il Signore un solo spirito, viene cioè arricchito dello Spirito del Signore cosicché il corpo del cristiano diventa dimora dello Spirito Santo¹⁶.
 - Il secondo passo ci fa vedere come diventiamo corpo di Cristo; ma, mentre in 1Cor 12,13 tale processo è attribuito al battesimo¹⁷, qui invece il contesto è eucaristico: «E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1Cor 10, 16b-17). Il corpo menzionato in primo luogo (v. 16b) è senza dubbio il corpo sacrificato e risorto di Cristo, come emerge con evidenza dal parallelismo rispetto al sangue: «il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo?» (v. 16a). La seconda menzione del corpo (v. 17) non cambia di senso realistico: è la comunione con l'unico corpo di Cristo a far diventare tutti i cristiani «un corpo solo»¹⁸.
- Nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini si dice in modo più chiaro quale rapporto intercorre fra Cristo e il corpo dei battezzati. Nella prima lettera ai Corinzi ciò che risultava chiaro è che i

poiché l'idea del cosmo come corpo di Dio non ha nel pensiero pagano una volere soteriologico e meno ancora di fondamento della condotta morale, come invece ha nel pensiero paolino (Cfr. E. SCHWEIZER, *soma*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH [dir.], *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 13, Paideia, Brescia 1981, coll. 622-624, 629, 635-637, 641-646, 684-687; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973², pp. 132-134).

¹⁵ In questa ottica profana l'Editto di Milano del 13 giugno 313 parlava del *corpus christianorum* (cfr. LATTANZIO, *De mortibus persecutorum*, 48, 8-10; J. MOREAU [ed.], *SCh* 39/1, p. 134), in modo simile a come si parlava delle corporazioni dei portantini e dei fornai (*corpus lectionariorum*, *corpus pistorum*) in iscrizioni funerarie.

¹⁶ Cfr. J. M. CASCIARO RAMÍREZ, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982, pp. 254-257; P. BENOIT, o. c., pp. 410-412.

¹⁷ «E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo» (1 Cor 12, 13).

¹⁸ Cfr. J. M. CASCIARO RAMÍREZ, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, cit., pp. 257-259; P. BENOIT, o. c., p. 412.

cristiani unendosi al corpo di Cristo crocifisso e risorto diventano tutti insieme il corpo di Cristo: sono le sue membra, gli appartengono. In queste altre due lettere, si fa un riferimento più chiaro al rapporto Cristo - membra:

- La lettera ai Colossesi: rivela che Cristo è il capo di questo suo corpo che è la Chiesa: «Egli [Cristo] è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa» (Col 1,18). Questo brano fa parte dello splendido inno cristologico del primo capitolo della lettera ed evidenzia specialmente l'autorità assoluta di Cristo sulla Chiesa, legata all'autorità su tutto il creato, poiché «Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui» (v. 17)¹⁹.

Poi, in Col 2,19, si sottolinea la sua funzione vitale di capo sul corpo, in un contesto polemico, in quanto vi sono biasimati i propalatori di errori, e perciò nessuno deve deviare i colossesi con dei vani discorsi, «senza essere stretto invece al capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio».

- La lettera agli Efesini: presenta anche a Cristo come capo della Chiesa, la quale è il suo corpo: «Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo (...) poiché siamo membra del suo corpo» (Ef 5,23.30)²⁰. E contiene pure una descrizione dell'influsso vitale del capo sul corpo, parallela a Col 2, 19: «vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità» (Ef 4,15-16).

L'immagine del corpo unito al capo e vivificato da lui, immagine tanto espressiva del mistero, riceve una ulteriore specificazione da Ef 2,14-16. Questi versetti sono posti nel più ampio contesto dell'intero capitolo secondo²¹.

Nei vv. 1-10, viene esposta l'opera meravigliosa di Dio nei riguardi degli ex-gentili: sono passati da una situazione di condanna ad una situazione di salvezza gratuita, associati al destino glorioso di Cristo²².

Nei vv. 11-22 si sviluppa l'aspetto storico di questo evento: gli ex-gentili sono stati salvati insieme con Israele e in una Chiesa formata appunto di ex-giudei ed ex-gentili. E dapprima presenta la vecchia condizione degli ex-gentili, la loro estraneità alle promesse e, più radicalmente, la loro lontananza da Dio. La descrizione finisce con un tragico acuto: essi erano «senza Dio nel mondo» (v. 12).

Alla situazione in cui si trovavano una volta i cristiani ex-gentili si contrappone la loro situazione attuale: da lontani che erano, sono divenuti vicini «nel sangue di Cristo» (v. 13), cioè mediante il suo sacrificio nella croce.

In che modo questo è avvenuto? È ciò che si sviluppa nei versetti seguenti. «Egli (Cristo) infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo (...) per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia» (vv. 14-16). Come scopo dell'attività di Cristo viene indicata la creazione dei giudei e dei gentili ad un unico uomo nuovo in Cristo stesso. L'uomo nuovo non significa qui l'uomo interiore rinnovato, ossia ciascuno dei riconciliati con Dio, significa piuttosto l'insieme dei cristiani congiunti tra di loro in Cristo, cioè l'uomo nuovo è unico²³. Importante è l'aggiunta «in se stesso»: Cristo, quale uomo nuovo, include in sé i cristiani

¹⁹ Cfr. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Gabalda, Paris 1993, pp. 104-106.

²⁰ Il testo greco dice che Cristo è «salvatore del corpo», e così anche la Neovulgata, omettendo «suo»; ma è chiaro che si sta riferendo alla Chiesa quale corpo di Cristo, come del resto risulta dal v. 30.

²¹ Per l'esegesi del capitolo, cfr. H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973², pp. 150-224.

²² Cfr. R. PENNA, *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, Dehoniane, Bologna 1988, p. 126.

²³ Cfr. CH. REYNIER, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens*, Cerf, Paris 1992, p. 116.

provenienti dal giudaismo e dalle nazioni, e li include in modo che gli uni e gli altri in lui sono questo unico uomo nuovo.

La menzione della croce —«per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce»— fa intendere che il corpo qui indicato si riferisce in primo luogo al corpo di Cristo in croce, ma il contesto, in cui si parla della creazione dei giudei e dei gentili ad un unico uomo nuovo in Cristo, suggerisce di intendere pure che tutti i redenti formano un corpo²⁴. L'inclusione di tutti i redenti in Cristo, fa sì che essi formino un unico corpo, un uomo nuovo, e ciò avviene nella misura in cui s'inseriscono nel corpo di Cristo morto in croce e risuscitato. Perciò i Padri parlavano della Chiesa formata dal costato di Cristo in croce, come ha riassunto in frase breve il Concilio Vaticano II: «dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa» (SC 5/2).

- Il fatto che la Chiesa quale corpo di Cristo venga formata attraverso l'inserimento dei fedeli nel corpo di Cristo in croce consente di intendere l'immagine del corpo non in senso metaforico, ma come vera analogia. Come può avvenire che i credenti in Cristo s'inseriscono nel suo corpo in croce? San Paolo spiega che ciò accade per mezzo del battesimo e dell'Eucaristia. È il realismo dell'efficacia dei sacramenti a dare valenza reale alle affermazioni sulla Chiesa corpo di Cristo.

La Chiesa, sposa di Cristo:

- Assieme all'analogia del corpo la Lettera agli Efesini ricorre ad un'altra analogia che serve da contrappunto per una giusta comprensione del concetto di corpo di Cristo applicato alla Chiesa. L'analogia della Chiesa quale corpo di Cristo, se considerata isolatamente, infatti, potrebbe essere malintesa, quasi i membri della Chiesa perdessero la loro condizione personale, per essere assorbiti in un soggetto collettivo, che annullasse la loro libertà e la loro individualità.
- L'analogia sponsale serve a integrare quella del corpo di Cristo, mettendo in chiaro l'unità nella dualità delle persone. L'integrazione è fatta dalla stessa Lettera agli Efesini, che presenta in un brano unitario entrambe le analogie:

«Siate sottomessi gli uni agli altri nel timore di Cristo. Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa, lui che è il salvatore del suo corpo. E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola per mezzo del lavacro dell'acqua accompagnato dalla parola, al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso. Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne; al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!» (Ef 5,21-33).

- L'analogia si capisce meglio alla luce dell'unità tra marito e moglie secondo il disegno originario divino sul matrimonio, così come appare dai due primi capitoli della Genesi. I due, spiega l'autore sacro, «formano una carne sola». Il testo ne parla come di una unità radicata nella natura, ovvero nella naturale complementarità fra uomo e donna, operata dalla libertà con la quale gli sposi si scelgono e si donano reciprocamente come persone. Scelta e dono che suppongono l'amore totale e intimo fra i due e che richiedono che la vita di coppia sia, poi, animata da tale amore. Si tratta quindi di una unione di alleanza implicante il dono di tutta la persona, anche del corpo, anzi il dono reciproco di se stessi attraverso il dono della mascolinità e della femminilità. Nel brano di Ef 5,21-32, la Chiesa è presentata, insieme, come corpo e come sposa di Cristo. Il mistero di Cristo e della Chiesa è un mistero di alleanza e di unione corporale; possiede dunque una struttura sponsale.

²⁴ Cfr. J. M. CASCIARO RAMÍREZ, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, cit., p. 144; R. PENNA, o. c., pp. 144-145.

1.2.2 La Chiesa, corpo di Cristo nella riflessione teologica e nel magistero

Periodo patristico:

- I temi paolini circa la Chiesa quale corpo e sposa di Cristo sono ben presenti negli scritti dell'epoca patristica, anche se non ricevettero un grande sviluppo teologico fino a sant'Agostino.
- Infatti, il vescovo d'Ipbona sottolinea spesso il senso delle parole che il Signore rivolse a Paolo nella via verso Damasco: «Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?» (At 9,4). L'identificazione tra Cristo e i cristiani perseguitati viene spesso spiegata da sant'Agostino ricorrendo a Ef 5,30-31: «poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola». La Chiesa è al contempo il corpo e la sposa di Cristo. «*Coniunctio nuptialis, Verbum et caro; huius coniunctionis thalamus, virginis uterus. Etenim caro ipsa Verbo est coniuncta; unde etiam dicitur: Iam non duo, sed una caro. Assumpta est ecclesia ex genere humano, ut caput esset ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta, et ceteri credentes membra essent illius capitis*»²⁵.
- Un'altro concetto sottolineato spesso da sant'Agostino è quello del *Christus totus*, capo e corpo. Perciò, quando legge la Scrittura cerca di sentirvi, insieme, la voce di Cristo e della Chiesa. Cristo in quanto Dio ha cose da dire che sono comuni a lui e al Padre, e non ai suoi membri; ma nella sua voce in quanto uomo sempre si ascolta la voce dei suoi membri e, parimenti, la sua voce si ascolta in quella dei suoi membri²⁶.

Periodo medioevale:

- L'aggettivo *mysticum* cominciò ad essere aggiunto a corpo per indicare la Chiesa a partire dal secolo XII. Nell'epoca patristica, l'espressione *corpus mysticum*, che proveniva dal greco, indicava il corpo di Cristo nell'Eucaristia, cioè il corpo di Cristo nei *mysteri*. Nella seconda metà del secolo XI, a motivo della controversia con Berengario di Tours, che negava che la conversione eucaristica del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo e, quindi, che il sacramento dell'Eucaristia fosse il corpo di Cristo, si cominciò a insistere nella espressione *corpus verum* per indicare il corpo eucaristico. Questo fece sì che dopo la metà del secolo XII l'espressione *corpus mysticum* fosse generalmente applicata per indicare la Chiesa quale corpo di Cristo.
- Un importante impulso per la teologia sulla Chiesa quale corpo di Cristo si deve a san Tommaso d'Aquino. Poiché lo studio teologico della Chiesa non riceveva tra gli scolastici una trattazione specifica, egli sviluppò questo tema ecclesiologico nelle questioni su Cristo, in concreto, nell'esaminare la grazia di Cristo. Così, nella *Summa theologiae*, dopo aver trattato della grazia di Cristo *secundum quod est singularis homo*, dedica una questione (III q. 8) a *De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiae*. Mette a fuoco soprattutto la capitalità di Cristo, sottolineandone la preminenza e l'influsso vitale sul corpo. Quello che invece non viene praticamente tematizzato è ciò che implica per la Chiesa l'essere il corpo di Cristo.
- Nei primi trattati sulla Chiesa, del tardo medioevo, la considerazione della Chiesa come corpo di Cristo è praticamente assente. Fa eccezione la *Summa de Ecclesia* di Giovanni da Torquemada (1453), il quale dedica alcuni capitoli del I libro ai nomi biblici della Chiesa (31-68).

Dalla Riforma fino al recupero dell'immagine:

- La riforma protestante mise in primo piano altri temi di controversia, per cui la considerazione della Chiesa quale corpo di Cristo purtroppo rimase ancora accantonata per secoli.

²⁵ *In Ps.* 44, 3: CCL 38, 495.

²⁶ *Cfr. In Ps.* 62, 2: CCL 39, 794-795.

- Nel secolo XIX, con Johann Adam Möhler e Friedrich Pilgram si ha un ricupero della riflessione teologica sull'unione della Chiesa con Cristo e la proiezione in essa del carattere divino-umano di Cristo. Ma è soprattutto con Matthias Joseph Scheeben, nel suo libro *I Misteri del Cristianesimo* (1865), che si ha il rientro nella teologia dello studio della Chiesa quale corpo e sposa di Cristo.
- Il 29 giugno 1896, Leone XIII pubblica l'enciclica *Satis cognitum* sull'unità della Chiesa. Nelle prime pagine si riferisce alla Chiesa quale corpo di Cristo, soprattutto per sottolinearne il carattere, insieme, visibile e invisibile e l'unione vitale con Cristo capo. «Come corpo essa è visibile, e in quanto è di Cristo, è un corpo vivo, operoso e vitale, poiché Gesù Cristo la custodisce e la sostiene con l'immensa sua virtù»²⁷. Il medesimo Pontefice, nell'enciclica *Divinum illud munus*, 9 maggio 1897, sullo Spirito Santo, pur senza particolari sviluppi, afferma: «Per ultimo basti sapere che se Cristo è il capo della Chiesa, lo Spirito Santo ne è come l'anima: "Ciò che è l'anima nel nostro corpo, lo Spirito Santo lo è nella Chiesa, corpo di Cristo" (S. Agostino, Sermo 267)»²⁸.
- Negli anni '30 e oltre del secolo XX si moltiplicarono gli studi sul Corpo mistico di Cristo. Un ruolo importante vi svolsero gli studi di teologia biblica, che vivificarono non soltanto questo capitolo sulla Chiesa, ma tutta l'ecclesiologia. Anche gli studi patristici contribuirono ad accrescere l'interesse per l'approfondimento della teologia del Corpo mistico²⁹. Inoltre si pubblicarono degli studi sistematici di notevole ampiezza³⁰, fra cui spiccano quelli di E. Mersch e S. Tromp.

Periodo preconciliare:

- Il documento magisteriale più esteso sulla Chiesa corpo di Cristo è l'enciclica di Pio XII, *Mystici Corporis*, 29 giugno 1943. Vi si espone la dottrina sul Corpo mistico principalmente per ciò che concerne la Chiesa nel suo stato pellegrinante. Secondo Pio XII, per definire la Chiesa niente è di meglio che chiamarla corpo mistico di Cristo. In seguito struttura l'esposizione in tre tappe:
 - Prima considera la Chiesa come *corpo*: uno, indiviso e visibile; organico e gerarchico; dotato dei mezzi necessari di vita e sostentamento, che sono i sacramenti; composto di determinati membri, non esclusi i peccatori.
 - In secondo luogo, il Papa espone che la Chiesa è corpo *di Cristo*, perché egli ne è il fondatore, il capo, il sostentatore e il salvatore.
 - In terzo luogo, si espone che la Chiesa è corpo *mistico* di Cristo: mistico per distinguerlo dal corpo fisico e per sottolineare che non vi si toglie la personalità dei membri, e per distinguerlo del corpo morale, poiché il corpo mistico ha un vincolo soprannaturale, che è lo Spirito Santo.
- Con questa enciclica Pio XII voleva, da una parte, dissipare i timori: come se trattare di questo mistero mettesse in pericolo l'aspetto visibile e la struttura gerarchica della Chiesa; d'altra,

²⁷ *Enchiridion delle Encicliche 3: Leone XIII (1878-1903)*, EDB, Bologna 1997, n. 1237.

²⁸ *Ibidem*, n. 1309.

²⁹ In ordine cronologico c'è da segnalare dapprima l'opera di F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Beauchesne, Paris 1925. Più specificamente sul Corpo mistico, emerge la monografia di A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Aschendorff, Münster i. W. 1937. Un notevole studio biblico e di teologia storica, dall'età patristica fino all'anno di edizione è l'opera di E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ: Études de Théologie historique*, I-II, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1933; la seconda edizione riveduta e aumentata apparve nel 1936. Va pure segnalata l'opera di L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942.

³⁰ Cfr. J. ANGER, *La Doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ d'après les Principes de la Théologie de Saint-Thomas*, Beauchesne, Paris 1929; E. MURA, *Le Corps mystique du Christ: sa nature et sa vie divine. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique*, I-II, André Blot, Paris 1934; F. J. SHEEN, *The Mystical Body of Christ*, Sheed & Ward, London 1935; S. TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, I: *Introductio generalis*, Universitas Gregoriana, Roma 1946²; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, I-II, Desclée de Brouwer - L'Édition Universelle, Paris-Bruxelles 1946² (opera postuma sistematica che completa l'opera di teologia biblica e storica segnalata sopra).

prevenire contro gli errori di considerare la Chiesa soltanto come realtà visibile e di stabilire una contrapposizione fra Chiesa giuridica e Chiesa della carità.

Il Concilio Vaticano II:

- Poiché la dottrina sulla Chiesa corpo di Cristo era stata ampiamente trattata dalla *Mystici Corporis*, il Concilio, nella *Lumen gentium*, la espone in modo sintetico, dedicandole un numero relativamente lungo (LG 7). Apposta si è voluto dedicargli un numero a sé stante a seguito di quello dedicato alle altre immagini; come spiegò al suo momento la Commissione Dottrinale del Concilio Vaticano II, essa «*plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit*»³¹.
- Nell'esposizione predomina l'impostazione biblica. Il n. 7 comprende otto capoversi il cui contenuto potrebbe essere così riassunto:
 - LG 7/1 è di carattere introduttorio ed enuncia il fatto della costituzione del corpo mistico da parte di Cristo: «Il Figlio di Dio, nella natura umana che si era unita, vincendo la morte con la sua morte e risurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in una nuova creatura (cfr. Gal 6,15; Rm 1,3; 2Cor 5,17). Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli, chiamati da tutte le genti» (LG 7/1).
 - In LG 7/2 si spiega come la Chiesa è effettivamente il corpo di Cristo, poiché la vita di Cristo si diffonde nei fedeli, che vengono uniti realmente a Cristo per mezzo dei sacramenti: «In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti, che attraverso i sacramenti vengono uniti in modo arcano ma reale a Cristo che ha sofferto ed è stato glorificato» (LG 7/2). In concreto questo punto viene sviluppato per quanto concerne il battesimo e l'Eucaristia.
 - In LG 7/3 si espone l'organicità della Chiesa corpo di Cristo: vi è diversità di membra e di funzioni, secondo i doni che lo Spirito Santo distribuisce, ma egli stesso mantiene l'unità del corpo e la solidarietà fra le membra stimolandone la carità: «Come tutte le membra del corpo umano, anche se numerose, formano un solo corpo, così i fedeli in Cristo (cfr. 1Cor 12,12). Anche nella edificazione del corpo di Cristo vige la diversità delle membra e delle funzioni. Uno è lo Spirito, il quale per l'utilità della Chiesa distribuisce i suoi vari doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei servizi (cfr. 1Cor 12,1-11). Fra questi doni viene al primo posto la grazia degli Apostoli, alla cui autorità lo stesso Spirito sottomette anche i carismatici (cfr. 1Cor 14). Ed è ancora lo Spirito stesso che, con la sua forza e mediante l'intima connessione delle membra, produce e stimola la carità tra i fedeli. E quindi se un membro soffre, soffrono con esso tutte le altre membra; se un membro è onorato, ne gioiscono con esso tutte le altre membra (cfr. 1Cor 12,26)» (LG 7/3).
 - In LG 7/4-6 lo sguardo si rivolge a Cristo e vi si spiega come egli sia il capo della Chiesa, suo corpo. Nel § 4, si enuncia la sua capitalità. È un primato che si estende a tutta la creazione. Nel § 5 si espone la conformità di tutte le membra a Cristo. La Chiesa è considerata nel suo stato pellegrinante e, quindi, la conformità a Cristo è progressiva. Non si tratta soltanto di conformità morale per mezzo dell'imitazione dell'esempio di Gesù, ma i fedeli sono assunti ai misteri della sua vita: «Tutte le membra devono a lui essere conformate, fino a che Cristo non sia in esse formato (cfr. Gal 4,19). Per ciò siamo assunti ai misteri della sua vita, resi conformi a lui, morti e risuscitati con lui, finché con lui regneremo (cfr. Fil 3, 21; 2 Tm 2,11; Ef 2,6; Col 2,12 ecc.). Ancora pellegrinanti in terra mentre seguiamo le sue orme nella tribolazione e nella persecuzione come il corpo al capo veniamo associati alle sue sofferenze e soffriamo

³¹ F. GIL HELLÍN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, cit., 40.

con lui per essere con lui glorificati (cfr. Rm 8,17)» (LG 7/5). Nel § 6 si parla della crescita del corpo per influsso di Cristo capo.

- In LG 7/7 si espone l'attività dello Spirito Santo nel corpo che è la Chiesa dandogli la vita, l'unità e il movimento. Si ripropone quindi la dottrina già enunciata da Leone XIII sullo Spirito Santo quale anima della Chiesa: «E perché ci rinnovassimo continuamente in lui (cfr. Ef 4, 23), ci ha dato del suo Spirito, il quale, unico e identico nel Capo e nelle membra, dà a tutto il corpo la vita, l'unità e il movimento, così che i santi Padri poterono paragonare la sua funzione con quella che esercita il principio vitale, cioè l'anima nel corpo umano» (LG 7/7).
 - Infine, LG 7/8 unisce il tema del corpo a quello della sposa, seguendo la Lettera agli Efesini: «Cristo ama la Chiesa come sua sposa, e si è reso esempio del marito che ama la sua moglie, come il suo proprio corpo (cfr. Ef 5, 25-28); quanto alla Chiesa stessa, essa è soggetta al suo capo (ivi, 23-24). E poiché “in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità” (Col 2, 9), la sua pienezza riempie dei suoi doni divini la Chiesa, la quale è il suo corpo e la sua pienezza (cfr. Ef 1, 22-23), affinché essa sia protesa e pervenga a tutta la pienezza di Dio (cfr. Ef 3, 19)» (LG 7/8).
- La dottrina sulla Chiesa corpo di Cristo si prolunga in LG 8/1, dove si spiega che la Chiesa è, insieme, visibile e spirituale in analogia con il Verbo incarnato. Se parlare della Chiesa come corpo di Cristo mette in risalto la sua natura soprannaturale, al contempo ne sottolinea la visibilità. La Chiesa non soltanto trascende la storia umana, ma è anche immanente ad essa come il Verbo incarnato, attraverso la sua umanità, era inserito nella storia. La Chiesa è identificabile nella storia.

1.2.3 Limiti e complementarità delle categorie popolo di Dio e corpo di Cristo

- Come abbiamo potuto constatare, entrambe immagini sono portatrici di notevoli virtualità. Tuttavia, spesso sono state presentate in contrasto dialettico. I limiti dell'immagine del corpo, ad esempio, vengono evidenziati nei confronti delle potenzialità di quella del popolo. Si dice così che la nozione di corpo di Cristo:
- non indica per se stessa il carattere gratuito dell'appartenenza alla Chiesa; la vocazione e l'elezione, invece, appartengono alla nozione stessa di popolo di Dio;
 - ha il rischio di misconoscere la radicale distinzione fra Cristo e la Chiesa e di dissolvere l'ecclesiologia nella cristologia; quella di popolo di Dio, invece, riconosce l'essenziale distinzione tra Creatore-creatura;
 - non mette in evidenza la distinzione fra lo stato incoativo della Chiesa e quello della consumazione finale; quello di popolo invece sì;
 - mette in secondo piano la uguaglianza di tutti i fedeli, la comune condizione cristiana, mentre essi appaiono nella loro specificità già situati nel corpo; questo aspetto, invece, viene evidenziato come dimensione fondamentale della Chiesa dalla categoria popolo di Dio.
- Questi limiti e altre considerazioni portarono la teologia e il magistero a valutare positivamente – come fece il Concilio– le varie virtualità della categoria popolo di Dio. Occorre ricordare, tuttavia, che questa immagine presenta anche dei limiti e delle insufficienze da non sottovalutare:
- la prima e più importante è che “popolo di Dio” non esprime la radicale novità della Chiesa. L'immagine, infatti, “dice” la Chiesa come il nuovo Israele, il vero popolo di Dio, ma non dice da se stessa qual'è la verità profonda di questo popolo né spiega dov'è la novità: e cioè, perché è nuovo? Essa “dice” la Chiesa quale popolo che ha ricevuto il Messia, quale popolo escatologico che il Messia ha congregato e nel quale si trova il

compimento delle profezie. Ma tutto ciò è insufficiente. Dalla Chiesa popolo di Dio non si può dedurre la novità di questo popolo. Essa invece è fondata nel rapporto con Gesù Cristo, Verbo incarnato, morto e risorto, che ci dona il suo Spirito per formare con lui un solo corpo. La novità del popolo dunque sta nell'incorporazione a Cristo che viene espressa dall'immagine del corpo. Gli uomini infatti possono diventare popolo di Dio soltanto attraverso l'incorporazione a Cristo, cioè essendo corpo di Cristo;

- rischio reale di portare a una comprensione della Chiesa in chiave sociologica: essa non sarebbe altro che un popolo tra i popoli della terra, nei migliori dei casi, un popolo come quello veterotestamentario;
 - rischio di costruire l'ecclesiologia in una prospettiva di "aspettativa": e cioè, da una polarizzata contemplazione del presente rispetto a quella escatologica futura. Il *già* del Regno di Dio cede davanti al *non ancora*.
- L'idea di popolo di Dio, la cui ricchezza teologica è fuori dubbio, risulta per tanto insufficiente per esprimere da sola la novità della Chiesa. Come spiega Congar, sotto la nuova Disposizione –quella delle promesse realizzate nell'Incarnazione del Figlio e nel dono dello Spirito–, il popolo di Dio riceve uno statuto che soltanto può trovare espressione nella categoria e nella teologia del corpo di Cristo³². Così lo hanno sempre considerato la tradizione e il magistero. Esso, infatti, attraverso l'enciclica *Mystici corporis*, ha voluto riallacciarsi a quella tradizione, concentrandosi sul concetto portatore della novità cristiana: la Chiesa, corpo di Cristo. *Lumen gentium*, invece, ha preferito ampliare il ventaglio d'immagini, soffermandosi anche su quelle del corpo di Cristo e del popolo di Dio. Tuttavia, sia a motivo dell'origine redazionale del testo, sia per non dirimere questioni liberamente dibattute dai teologi, il documento non è riuscito a illuminare l'intimo ed essenziale rapporto fra entrambe categorie.
- Si tratta di una questione chiave e indispensabile in ambito di riflessione teologica sulla Chiesa. L'ecclesiologia contemporanea, infatti, ben consapevole dell'importanza di questo rapporto, ha cercato di elaborare una sintesi teologica che riesca a mettere insieme entrambe immagini in una definizione descrittiva del mistero ecclesiale. Alcuni tentativi emblematici ne sono:
- M. Schmaus: «La Chiesa è il Popolo di Dio del Nuovo Testamento, fondato da Cristo e strutturato gerarchicamente, messo al servizio del Regno di Dio e della salvezza degli uomini, il quale esiste come Corpo mistico di Cristo»³³;
 - J. Ratzinger: «La Chiesa è il Popolo di Dio che ha la sua consistenza come Corpo di Cristo»³⁴;
 - P. Rodríguez: «La Chiesa è il nuovo Popolo di Dio, la cui novità è quella di essere il Corpo di Cristo»³⁵.
- Nelle tre formule citate sopra:
- “Popolo di Dio” appare come il concetto più ampio e generico, comune nella fase prefigurativa del mistero e particolarmente significativo nella fase terrena e storica della Chiesa. Esso assicura l'essenziale riferimento della Chiesa a Dio Padre, fonte e origine del disegno salvifico: la Chiesa è e sarà sempre, anche *in patria*, il Popolo di Dio Padre;
 - “Corpo di Cristo”, invece, indica la novità misericordiosa che Dio offre al suo Popolo e che lo distingue in modo radicale non solo dagli “altri popoli” ma anche dal Popolo dell'antica alleanza. Dio dona suo Figlio al Popolo e il Figlio, tramite lo Spirito, fa del Popolo il suo Corpo, che è la Chiesa. In prospettiva concettuale, quindi, Corpo di Cristo fa da “differenza specifica” del concetto generico Popolo di Dio. Non si tratta soltanto

³² Cfr. CONGAR, *La Iglesia como pueblo de Dios*, 32.

³³ M. SCHMAUS; *Teologia dogmatica*, IV. *La Iglesia*, Madrid 1960, 56.200.

³⁴ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*,

³⁵ P. RODRIGUEZ, *La Iglesia: misterio y misión*, 100.

di un attributo del Popolo, bensì di un concetto essenziale, sia nella comprensione che nell'espressione della Chiesa.

- Bisogna comunque ricordare che nessuna formula o definizione è in grado di esaurire il mistero e che la formula ecclesiologica privilegiata nel Nuovo Testamento è quella di *ekklesia*. Ogni sforzo e tentativo, essendo valido e fecondo, inoltre, è tenuto a ritornare più volte all'insieme delle immagini ecclesiologiche.

1.3 La Chiesa, tempio e famiglia di Dio

1.3.1 La Chiesa, tempio di Dio

- Nell'Antico Testamento la presenza di Dio in mezzo al popolo d'Israele, da lui promessa con l'alleanza del Sinai, si rendeva concreta per mezzo, prima, della tenda della Dimora e, poi, del Tempio di Gerusalemme.
- Nel Nuovo Testamento, Gesù, pur mostrando rispetto per il Tempio e affermandone il valore quale casa di Dio, ne annunzia la transitorietà: verrà distrutto e i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità, non nel Tempio gerosolimitano (cfr. Gv 4,23).
- Sia nell'epistolario paolino che nella prima Lettera di san Pietro la comunità dei cristiani è presentata come tempio di Dio:
 - In 1Cor 3,5ss. Paolo presenta Apollo e se stesso come ministri di Dio in un'opera che descrive come coltivazione di un campo e poi come costruzione di un edificio. Nel v. 9 in modo sintetico dice: «Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio» (1Cor 3,9). Fin qui il linguaggio è metaforico, ma più avanti si passa propriamente ad una analogia: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi» (1Cor 3,16-17). Del tempio si sottolinea non le qualità architettoniche, ma l'essere il luogo della dimora di Dio; si mantiene, quindi, il significato più teologico del tempio nell'AT, ma in senso ancora più forte, perché la presenza di Dio non è soltanto vicinanza che si dimostra nell'ascolto delle preghiere e nella protezione del popolo, che è il senso proprio dell'AT, ma più ancora vera presenza interiore, poiché «lo Spirito di Dio abita in voi». Certamente questa inabitazione riguarda i singoli, ma nel dire «santo è il tempio di Dio, che siete voi» se ne sottolinea il senso collettivo, che balza in primo piano: tutta la comunità cristiana è il tempio di Dio, vi abita quindi lo Spirito Santo.
 - In 2 Cor il fatto che la comunità cristiana sia tempio di Dio viene presentato come compimento delle promesse messianiche: «Quale accordo tra il tempio di Dio e gli idoli? Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: *Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo. [...] e sarò per voi come un padre, e voi mi sarete come figli e figlie, dice il Signore onnipotente*» (2 Cor 6,16.18). L'essere tempio di Dio è inteso come equivalente all'essere la dimora di Dio, quale suo popolo e suoi figli.
 - Nella Lettera agli Efesini ricompare la metafora della costruzione di un edificio che in seguito viene intesa in senso propriamente analogico come tempio in cui dimora Dio: «Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito» (Ef 2,19-22). Rispetto ai testi anteriori, qui si mette anche in rilievo l'aspetto cristologico dell'essere la Chiesa tempio di Dio. Lo

è infatti nella misura in cui essa è ben salda in Cristo, vale a dire, come si legge pochi versetti prima, nella misura in cui è creata come l'uomo nuovo, l'unico corpo formato per mezzo dell'unione con il corpo di Cristo in croce³⁶. Inoltre vi si esplicita che nella Chiesa quale tempio di Dio il ministero apostolico ha un ruolo di base, di vero fondamento.

- Nella prima Lettera di san Pietro si aggiunge un'altra ragione per cui la Chiesa è tempio di Dio, oltre a quella di esserne la dimora: «Stringendovi a lui [Cristo], pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (1Pt 2,4-5). Non si dice che i cristiani costituiscano un tempio o santuario (*naós*) di Dio, ma la terminologia è più generica: edificio (*oikos*). L'aggiunta dell'aggettivo «spirituale» indirizza il lettore verso una comprensione diversa dalla metafora architettonica. L'aggettivo indica senz'altro l'azione dello Spirito che santifica, ma non esprime direttamente l'idea di tempio, che invece è espressa con l'indicazione della destinazione dell'edificio spirituale: «per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio». Sacerdozio (*hieráteuma*) ha qui il senso di esercizio della funzione sacerdotale, ovvero ciò che indica l'apposizione «offrire sacrifici spirituali». Con questa destinazione l'edificio spirituale è certamente un tempio³⁷. La comunità cristiana è il luogo dove si offrono dei sacrifici spirituali, e sono spirituali in quanto mossi e guidati dallo Spirito. Qui riecheggiano le parole di Gesù alla donna samaritana: «i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità» (Gv 4,23)³⁸.
- Nella Lettera agli Ebrei si dice che i cristiani, nel loro insieme, sono la casa, nel senso di tempio, di Dio: «In verità Mosè fu fedele in tutta la casa di lui come servitore, per rendere testimonianza di ciò che doveva essere annunziato più tardi; Cristo, invece, lo fu come figlio costituito sopra la sua propria casa. E la sua casa siamo noi, se conserviamo la libertà e la speranza di cui ci vantiamo» (Eb 3,5-6). Che la casa abbia il senso di tempio o santuario risulta evidenziato dal riferimento esplicito al sacerdozio di Cristo all'inizio del brano in cui si collocano i vv. 5-6: «Perciò, fratelli santi, partecipi di una vocazione celeste, fissate bene lo sguardo in Gesù, l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo, il quale è fedele a colui che l'ha costituito, come lo fu anche Mosè in tutta la sua casa» (Eb 3,1-2); come anche da ciò che si dice più avanti nella lettera: «avendo noi un sacerdote grande [Gesù] sopra la casa di Dio» (Eb 10,21). I cristiani sono, dunque, il santuario nel quale Gesù Cristo esercita il suo sacerdozio eterno. La stessa lettera presenta il corpo di Cristo, che morì ed è risorto, come santuario del suo sacerdozio³⁹, e questa coincidenza tematica collima con l'insegnamento paolino sulla Chiesa corpo di Cristo.

Rilievi conclusivi:

- In questo modo, l'analogia del tempio di Dio serve a completare le analogie del popolo di Dio e del corpo di Cristo, mettendo in primo piano la presenza di Dio nella Chiesa, presenza di vera

³⁶ «[...] per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia» (Ef 2, 15-16). Per lo studio della Chiesa quale tempio di Dio, cfr. Y.-M.-J. CONGAR, *Le Mystère du Temple ou l'Économie de la présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apocalypse*, Cerf, Paris 1958, 188-239.

³⁷ Cfr. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1980, 287-291.

³⁸ Il tema dei sacrifici spirituali sarà ripreso e approfondito nel secondo semestre, quando si vedrà la duplice modalità del sacerdozio cristiano.

³⁹ «Noi abbiamo un sommo sacerdote così grande che si è assiso alla destra del trono della maestà nei cieli, ministro del santuario e della vera tenda che il Signore, e non un uomo, ha costruito» (Eb 8, 1-2). «Cristo invece, venuto come sommo sacerdote di beni futuri, attraverso una Tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna» (Eb 9, 11-12). Cfr. A. VANHOYE, o.c., 212-220.

inabitazione, nonché l'esercizio del sacerdozio di Cristo nella Chiesa e anche per mezzo della Chiesa, poiché la *Prima Petri* attribuisce ai cristiani l'offerta di sacrifici spirituali.

- Il testo citato sopra di Ef 2,19-22 rende esplicito il senso trinitario dell'analogia del tempio. È in Cristo, quale pietra angolare, che si costruisce il tempio del Padre che è la Chiesa. È un tempio santo (v. 21) nello Spirito (v. 22): la presenza di Dio comporta il dono dello Spirito che santifica il tempio dinamicamente in modo tale che accolga la presenza di Dio e gli offra l'adorazione in Spirito e Verità. Nel considerare la Chiesa corpo di Cristo, abbiamo visto che lo Spirito Santo ne è come l'anima; già prima abbiamo considerato l'azione dello Spirito Santo nella nascita e nello sviluppo della Chiesa e il suo protagonismo nel compimento della sua missione. Tutto questo si può anche esprimere dicendo che la Chiesa è tempio dello Spirito Santo, purché non si intenda in senso esclusivo, giacché è anche tempio del Padre e di Gesù Cristo in senso proprio.

1.3.2 La Chiesa, famiglia di Dio⁴⁰

- Riferimenti neotestamentari:
 - In Ef 2,19-22 l'analogia del tempio è arricchita con l'analogia familiare. La presenza di Dio nella Chiesa, suo tempio, oltrepassa quella che aveva nel tempio israelitico, che era presenza di ascolto delle preghiere e di protezione, e acquista una dimensione di presenza interiore. La comunità dei cristiani è dunque dimora di Dio e questi sono «familiari di Dio» (v. 19). Anche in 2 Cor 6,18 l'analogia del tempio acquista una dimensione familiare: «*« sarò per voi come un padre, e voi mi sarete come figli e figlie, dice il Signore onnipotente*»⁴¹.
 - Nei vangeli Gesù designa i suoi discepoli come sua famiglia: «“Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli?” Girando lo sguardo su quelli che gli stavano seduti attorno, disse: “Ecco mia madre e i miei fratelli! Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre”» (Mc 3,33-35). Significativa è la richiesta categorica da parte di Gesù di seguirlo come discepoli con un amore che sovrasta quello naturale ai propri parenti, relativizzando e ridefinendo in questo senso i vincoli familiari⁴². E questo non riguarderà soltanto l'intimità dei propri affetti, ma si proietterà verso l'esterno qualora vi sia ostilità e persecuzione da parte dei parenti a causa della fede in Cristo⁴³. Tuttavia questa predizione sulla ostilità familiare e la divisione e per causa sua e del vangelo, è controbilanciata da una promessa che riguarda non soltanto la vita eterna, ma che ha già qui l'anticipo della comunità messianica, che costituisce una famiglia⁴⁴. Non è attraverso i vincoli di sangue che si appartiene a questa famiglia, ma la condizione decisiva è compiere la volontà di Dio. «Costui è mio fratello, sorella e madre» (Mc 3,35). Tutti i discepoli diventano autentici parenti di Gesù, con la stessa relazione familiare con lui: tutti sono suo fratello, sorella e madre.

⁴⁰ M.P. Río, *La Iglesia, misterio de comunión familiar*, en “*Annales teológicos*” 17 (2003) 263-291; 18 (2004) 3-50; 19 (2005), 7-56.

⁴¹ «Noi siamo infatti il tempio del Dio vivente, come Dio stesso ha detto: *« Abiterò in mezzo a loro e con loro camminerò e sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo. Perciò uscite di mezzo a loro e riparatevi, dice il Signore, non toccate nulla d'impuro. E io vi accoglierò, e sarò per voi come un padre, e voi mi sarete come figli e figlie, dice il Signore onnipotente*» (2Cor 6,16-18).

⁴² «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me» (Mt 10,37; cfr. Lc 14,26),

⁴³ «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada. Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera; e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa» (Mt 10,34-36).

⁴⁴ «In verità vi dico: non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi a causa mia e a causa del vangelo, che non riceva già al presente cento volte tanto in case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi, insieme a persecuzioni, e nel futuro la vita eterna» (Mc 10,29-30).

- I rapporti che caratterizzano la Chiesa sono di natura familiare: Dio è Padre e i cristiani ne sono i figli; e sono figli nel Figlio, il quale è «il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29); ed è lo Spirito Santo a farli sentirsi figli di Dio⁴⁵. Inoltre i cristiani sono fratelli e sorelle fra loro, come vengono designati spesso nel NT. Particolarmente significativo al riguardo è ciò che scrive san Paolo a Filemone, circa Onesimo, che era stato schiavo fuggitivo: «Forse per questo è stato separato da te per un momento perché tu lo riavessi per sempre; non più però come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello carissimo in primo luogo a me, ma quanto più a te, sia come uomo, sia come fratello nel Signore» (Fm 15-16). Anche il rapporto sponsale fra Cristo e la Chiesa è di natura familiare. E Maria è la Madre dei discepoli di Gesù, rappresentati da Giovanni presso la croce.
- Nella liturgia la Chiesa è spesso designata come famiglia di Dio. Così, ad esempio, nel Messale Romano leggiamo: «*Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae...*» (Prex Eucharistica I)⁴⁶; «*Respice, Domine, familiam tuam...*» (Feria III hebdomadae I *Quadragesimae*)⁴⁷; «*Conserve, domine, familiam tuam...*» (Feria IV hebdomadae II *Quadragesimae*)⁴⁸; «*Oblationes familiae tuae, quaesumus, Domine...*» (Feria VI *post Dominicam II Paschae*)⁴⁹, etc.
- Il Magistero si è espresso sulla Chiesa come famiglia di Dio soprattutto nel Concilio Vaticano II.
 - Nella costituzione *Lumen gentium* è frequente una tale designazione della Chiesa. L'insegnamento più diretto ed esplicito si trova nel capitolo sull'indole escatologica della Chiesa pellegrinante: «Tutti, infatti, quanti siamo figli di Dio e costituiamo in Cristo una sola famiglia (cfr. Eb 3,6), mentre comunichiamo tra di noi nella mutua carità e nell'unica lode della Trinità santissima, corrispondiamo all'intima vocazione della Chiesa e pregustando partecipiamo alla liturgia della gloria eterna» (LG 51/2). La natura familiare della Chiesa non riguarda soltanto il suo stato pellegrinante in terra, ma è un aspetto della sua natura che permane anche nella perfezione della gloria eterna. Il Concilio afferma anche i vincoli familiari nella Chiesa. I fedeli, oltre ad essere figli di Dio, sono anche fratelli di Cristo e figli di Maria: «Nella sua materna carità si prende cura dei fratelli del Figlio suo ancora pellegrinanti e posti in mezzo a pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata» (LG 62/1). I vincoli tra i sacerdoti e i fedeli, oltre a corrispondere alla comune fraternità⁵⁰, sono anche modellati dai rapporti paterni-filiali. Infatti: «Il vescovo, mandato dal Padre di famiglia a governare la sua famiglia, [...] Non rifugga dall'ascoltare i sudditi che cura come veri figli suoi e che esorta a cooperare alacramente con lui» (LG 27/3). La stessa sollecitudine paterna è raccomandata ai presbiteri: «Abbiano poi cura, come padri in Cristo, dei fedeli che hanno spiritualmente generato col battesimo e l'insegnamento» (LG 28/4).
 - Nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* il Concilio parla più volte della Chiesa come famiglia di Dio con la peculiarità rispetto alla *Lumen gentium* di mettere in rapporto tale caratteristica della Chiesa col disegno divino su tutto il genere umano come famiglia. Infatti: «Dio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola

⁴⁵ «Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!" «Abbà». Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria. [...] Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8, 14-17.29).

⁴⁶ Cfr. *Missale Romanum*, editio typica tertia, Typis Vaticanis 2002, p. 574, n. 87.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, p. 210.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 222.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 392.

⁵⁰ «I laici [...] ai pastori quindi manifestino le loro necessità e i loro desideri, con quella libertà e fiducia, che si addice a figli di Dio e a fratelli in Cristo» (LG 37/1).

famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli. Tutti, infatti, creati a immagine di Dio, “che da un solo uomo ha prodotto l’intero genere umano affinché popolasse tutta la terra” (At 17,26), sono chiamati all’unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso» (GS 24/1).

A fondamento del carattere familiare dell’umanità si pone la comune origine e finalità. La Chiesa ha un ruolo decisivo nella realizzazione di questo disegno lungo la storia della salvezza. Cristo, infatti, «comandò, inoltre, agli apostoli di annunciare il messaggio evangelico a tutte le genti, perché il genere umano diventasse la famiglia di Dio, nella quale la pienezza della legge fosse l’amore» (GS 32). I figli della Chiesa vivendo come vera famiglia di Dio contribuiscono efficacemente all’unità del genere umano come famiglia: «L’unione della famiglia umana viene molto rafforzata e completata dall’unità della famiglia dei figli di Dio fondata su Cristo» (GS 42/1).

- Nel Magistero postconciliare c’è da segnalare l’esortazione apostolica *Familiaris consortio* di Giovanni Paolo II, ove afferma: «Una rivelazione e attuazione specifica della comunione ecclesiale è costituita dalla famiglia cristiana, che anche per questo può e deve dirsi “Chiesa domestica”» (FC 21/3). E anche: «occorre approfondire i molteplici e profondi vincoli che legano tra loro la Chiesa e la famiglia cristiana, e costituiscono quest’ultima come “una Chiesa in miniatura”, facendo sì che questa, a suo modo, sia viva immagine e storica rappresentazione del mistero stesso della Chiesa» (FC 49/2). Se la famiglia cristiana può manifestare la genuina natura della Chiesa, essendone una rappresentazione, è perché entrambe le realtà hanno una configurazione simile.

Rilievi conclusivi:

- L’analogia della Chiesa come famiglia illumina il mistero della Chiesa in quanto esprime la sua realtà umano-divina, dal disegno trinitario di salvezza alla sua realizzazione progressiva nella storia. Perciò la Chiesa è detta «famiglia di Dio», non famiglia umana o di uomini, anche se è costituita da uomini, ma chiamati, appunto, a formare nella storia del genere umano la famiglia dei figli di Dio.
- L’origine di tale famiglia è nascosta nella comunione intima della vita trinitaria: il disegno del Padre attuato mediante le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, e secondo tale comunione essa è modellata, ma non come modello esterno, bensì come sorgente a cui partecipa. Inoltre la famiglia dei figli di Dio, riunita da Cristo innalzato nella croce, è congregata attorno a Maria come loro Madre e quindi avente una dimensione mariana originaria.
- La famiglia è determinata da precisi legami tra i suoi membri e da una dinamica interna che ne consegue. Si tratta di un linguaggio propriamente analogico, ovviamente non univoco, ma non semplicemente metaforico. Giovanni Paolo II, nella *Familiaris consortio*, indica la natura di questi legami: «La famiglia fondata e vivificata dall’amore, è una comunità di persone: dell’uomo e della donna sposi, dei genitori e dei figli, dei parenti. Suo primo compito è di vivere fedelmente la realtà della comunione nell’impegno costante di sviluppare un’autentica comunità di persone» (FC 18/1). Perciò, nella misura in cui si approfondisce la comprensione della Chiesa come comunione nell’amore –torneremo su di essa più avanti– si chiarisce, al contempo, la sua comprensione come famiglia.

1.4 La Chiesa, madre dei fedeli

- Riferimenti neotestamentari:
 - Nella Lettera ai Galati san Paolo, con evidente riferimento alla Chiesa, dice che essa è nostra madre. Il contesto è quello della interpretazione allegorica delle due donne, Agar e Sara, che diedero due figli ad Abramo, e che Paolo sviluppa al fine di contrapporre la libertà guadagnata da Cristo alla schiavitù della legge: «Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. Ma quello dalla schiava è nato secondo la carne;

quello dalla donna libera, in virtù della promessa. Ora, tali cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due Alleanze; una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, rappresentata da Agar – il Sinai è un monte dell'Arabia –; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale, che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre» (Gal 4,22-26). «La Gerusalemme di lassù» è una realtà presente, non semplicemente futura, neppure rappresenta una realtà completamente trascendente, poiché è «nostra madre», quindi, profondamente rapportata all'attuale vita cristiana⁵¹.

- Un concetto simile si ha in Eb 12,22: «Voi vi siete invece accostati al monte di Sion e alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste...». L'Apostolo attribuisce alla Chiesa, che accoglie fedeli provenienti sia dai giudei sia dai pagani, il compimento dell'oracolo di Is 54,1 sui numerosi figli della nuova Gerusalemme: «Sta scritto infatti: *Rallegrati, sterile, che non partorisci, grida nell'allegria tu che non conosci i dolori del parto, perché molti sono i figli dell'abbandonata, più di quelli della donna che ha marito*» (Gal 4,27). In diverse profezie della restaurazione messianica si annunciava la moltiplicazione del popolo di Dio, in contrasto con la loro esiguità a causa delle punizioni divine, specie della deportazione.
- Nella seconda lettera di Giovanni la maternità rispetto ai cristiani viene attribuita anche alle comunità più ristrette, non soltanto a tutta la Chiesa. «Io, il presbitero, alla Signora eletta e ai suoi figli che amo nella verità, [...] Mi sono molto rallegrato di aver trovato alcuni tuoi figli che camminano nella verità, secondo il comandamento che abbiamo ricevuto dal Padre. [...] Ti salutano i figli della eletta tua sorella» (2Gv 1.4.13).

- Il tema della Chiesa Madre è frequente presso i Padri della Chiesa:

- Ne *Il Pastore* di Erma, la Chiesa, personificata, si rivolge in questi termini ai cristiani di Roma: «Ascoltate, figli miei! Sono io che vi ho allevati in tutta semplicità, innocenza e santità, grazie alla misericordia del Signore; sono io che ho fatto cadere su di voi goccia a goccia la giustizia»⁵².
- San Cipriano designa spesso la Chiesa come madre. «Non c'è che una sola Chiesa la quale, con la sua fecondità sempre crescente, abbraccia una moltitudine sempre più ampia... Noi siamo nati dal suo seno, nutriti del suo latte, animati dal suo Spirito»⁵³. Una sua formula è diventata specialmente celebre: «La Sposa di Cristo genera spiritualmente dei figli a Dio... Affinché uno possa avere Dio per Padre, deve avere prima per madre la Chiesa»⁵⁴.
- La formula si trova molto simile presso Origene: «Non può avere Dio per padre chi non ha la Chiesa per madre»⁵⁵.
- San Cirillo di Gerusalemme, nelle sue catechesi di spiegazione del Simbolo ai catecumeni, insegna loro riguardo all'articolo sulla Chiesa: «La Chiesa cattolica è il nome proprio di questa santa madre di noi tutti; sposa di nostro Signore Gesù Cristo... essa porta il sigillo e la somiglianza con la Gerusalemme celeste, che è libera e che è la madre nostra; essa ha cominciato con l'essere sterile, ma ora conta numerosi figli»⁵⁶.

⁵¹ Cfr. A PITTA, *La lettera ai Galati*, Dehoniane, Bologna 1996, pp. 290-291.

⁵² H. DE LUBAC, *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 1973, p. 135 (il testo di *Il Pastore* è della visione 3, c. 17,9).

⁵³ *De catholicae Ecclesiae unitate*, c. 5; citato da H. DE LUBAC, o. c., p. 135.

⁵⁴ *Epistola* 74, c. 7; citato da H. DE LUBAC, o. c., p. 136.

⁵⁵ *In Leviticum*, hom. 11, c. 3; citato da H. DE LUBAC, o. c., p. 136.

⁵⁶ *Catecheses*, 18, c. 26; citato da H. DE LUBAC, o. c., p. 136.

- Sant'Agostino spiega che la Chiesa è madre perché Cristo è nei cristiani, e la Chiesa ne genera ogni giorno per mezzo del battesimo⁵⁷. Egli amava paragonare la Chiesa a Maria nella maternità insieme alla verginità. «Voi a cui parlo, siete le membra del Cristo. Chi vi ha generati? Odo la voce del vostro cuore: è la Madre Chiesa, questa Chiesa santa, simile a Maria: essa genera ed è vergine. Genera dei popoli, ma essi sono le membra di un solo, di Colui del quale essa è il corpo e la sposa: anche in ciò reca l'immagine della Vergine Maria perché, in questa moltitudine, essa è la madre della unità. In lei, come in Maria, scorgiamo integrità perpetua e fecondità incorruttibile. Essa ha conservato nel suo spirito ciò che la prima ha meritato nella sua carne. Se una ha generato l'unico, l'altra genera numerosi figli i quali, grazie a quest'unico, sono raccolti in unità»⁵⁸. Nello stesso sermone spiega che l'integrità della Chiesa è l'integrità della fede, a cui esorta i cristiani⁵⁹, e inoltre li esorta a portare altri al battesimo, diventando in questo modo madri di Cristo, così come quando furono battezzati diventarono figli della Chiesa e membra di Cristo⁶⁰.
- Nel Concilio Vaticano II il tema della Chiesa Madre non è sviluppato, ma si chiaramente affermato: «La Chiesa che è chiamata “Gerusalemme che è in alto” e “madre nostra” (Gal 4,26; cfr. Ap 12,17), viene pure descritta come l'immacolata sposa dell'agnello immacolato...» (LG 6/5). «Nel mistero della Chiesa la quale pure è giustamente chiamata madre e vergine, la Beata Vergine Maria è la prima, dando in maniera eminente e singolare l'esempio della vergine e della madre» (LG 63).

Rilievi conclusivi:

- Ma in che senso la Chiesa è madre? La Chiesa è madre perché genera i cristiani alla nuova vita in Cristo per mezzo dell'annuncio evangelico e del battesimo. Inoltre i Padri sottolineano che la Chiesa ha cura e nutre i suoi figli. Infatti lo fa con la parola del vangelo e con gli altri sacramenti.
- A differenza della vita fisica, nella quale il figlio man mano che cresce acquista indipendenza dalla madre, nella vita dei cristiani la crescita interiore non porta all'indipendenza dalla Chiesa, al contrario, ci si prende più consapevolezza di essere nel seno della Chiesa e di averne continuo bisogno. Si realizza il paradosso soprannaturale secondo cui la vita in Cristo che è di crescita fino a diventare adulti in Cristo⁶¹, è al contempo una crescita nel diventare bambini, secondo quanto dice Gesù: «In verità vi dico: se non vi convertirte e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Perciò chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli» (Mt 18,3-4).
- Nel dire che la Chiesa è madre non è da pensare che la Chiesa viene ipostatizzata, quasi essa esistesse al di fuori degli uomini di cui è composta. Sant'Ambrogio spiega: «Presi separatamente, voi siete figli della Chiesa; presi in corpo, voi siete dei genitori, dei generatori»⁶². Parimenti sant'Agostino: «La Chiesa è, di se stessa, e madre e figlia: se ne consideriamo i membri tutti

⁵⁷ «Mater quomodo, nisi quia ipse Christus est in Christianis, quos Christianos per Baptismum quotidie parit Ecclesia?» (*Enarr. in Ps. 127, 12: PL 37, 1685*).

⁵⁸ *Sermo*, a cura di DENIS 25, c. 8; citato da H. DE LUBAC, o. c., p. 139.

⁵⁹ «Tenete in mentibus virginitatem: mentis virginitas, fidei catholicae integritas; ubi corrupta est Eva sermone serpentis, ibi debet esse virgo Ecclesia, dono Omnipotentis» (*Sermo*, a cura di DENIS 25, c. 8: MA 163).

⁶⁰ «Fuiſtis filii, estote et matres. Filii matris, quando baptizati estis, tunc membra Christi nata estis: adducite ad lavacrum baptismatis quos potestis; ut, sicut filii fuiſtis quando nati estis, sic etiam ducendo ad nascendum matres Christi esse possitis» (*Sermo*, a cura di DENIS 25, c. 8: MA 163).

⁶¹ «[...] finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo. Questo affinché non siamo più come fanciulli sbalottati dalle onde e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina, secondo l'inganno degli uomini, con quella loro astuzia che tende a trarre nell'errore. Al contrario, vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo» (Ef 4, 13-15).

⁶² *Expos. in Luc. 8,73*.

insieme, la Chiesa si dice madre; i medesimi membri, presi singolarmente, si chiamano figli»⁶³. Sant'Agostino parla di essere partecipi della maternità della Chiesa. Tutto questo ha dei risvolti pratici sul modo di esercitare la missione della Chiesa a cui tutti i cristiani sono chiamati.

2. La Chiesa, mistero di comunione

- Arrivati a questo punto, è il momento di domandarci: ma, quale è il nucleo profondo, l'essenza più intima del mistero che svelano, in modo parziale e ciascuna da una prospettiva diversa, le immagini bibliche appena studiate? Si tratta di affrontare ciò che i Relatori della Cost. *Lumen gentium* hanno voluto indicare con l'espressioni "essentia intima", "intima e arcana natura" (LG 6) della Chiesa.
- Nella sua realtà più profonda la Chiesa è un mistero di comunione. Come ha indicato Giovanni Paolo II, il concetto di comunione esprime «lo stesso mistero della Chiesa» (ChL 18), la comunione «incarna e manifesta l'essenza stessa del mistero della Chiesa» (NMI 42). Ma in che senso bisogna capire il concetto di comunione? La lettera *Communio notio* offre delle indicazioni particolarmente orientative al riguardo: «Il concetto di comunione (*koinonía*), già messo in luce nei testi del Concilio Vaticano II, è molto adeguato per esprimere il nucleo profondo del Mistero della Chiesa e può essere una chiave di lettura per una rinnovata ecclesologia cattolica (...) [Ma] Affinché il concetto di comunione, che non è univoco, possa servire come chiave interpretativa dell'ecclesologia, dev'essere inteso all'interno dell'insegnamento biblico e della tradizione patristica» (CN 1 e 3/2).
- Questo documento, infatti, sottolinea il carattere analogo del concetto e afferma con molta chiarezza che l'applicazione ecclesologica di questa nozione, per essere valida e teologicamente fondata, deve rispondere al senso che essa ha nella Scrittura e nella tradizione patristica, non ad altri significati. Ci avvieremo quindi verso una comprensione teologica della comunione, cominciando dallo studio neotestamentario del termine (*koinonía*).

2.1 La *koinonía* nel Nuovo Testamento

- *Koinonía* è un sostantivo astratto che indica partecipazione, comunanza. A questi significati sono legati l'aggettivo *koinonós* e il verbo *koinoneo*⁶⁴. Nella greco classica il termine presenta due significati: profano e sacro. Il primo esprime la comune partecipazione ad una cosa, a imprese comuni, oppure indica rapporti giuridici di comunanza; il secondo, esprime l'unione con la gli dèi attraverso i banchetti sacrificali.
- Nella versione greca dell'AT (LXX), il vocabolo è poco presente e serve a denotare i rapporti fra gli uomini. A differenza di quanto avviene nel mondo greco, il vocabolo biblico non è mai adoperato nell'ambito del rapporto fra l'uomo e Dio. Ciò è un segno della distanza che il pio israelita avverte di fronte a Dio.
- Nel NT, invece, il gruppo *koinon-* è anche adoperato per esprimere una particolare comunanza con Dio. Ci troviamo quindi di fronte a un grande cambiamento rispetto all'AT, legato senz'altro alla vicinanza a Dio che proviene dall'incarnazione di Cristo e alla sua opera salvifica.
- I vari vocaboli del gruppo *koinon-* e in particolare *koinonía*, indicano rapporti di comunanza fondati nella comune partecipazione a qualcosa.
 - Ad esempio, vi è una serie di testi dove si afferma che i cristiani partecipano agli stessi beni divini e quindi sono in comunione fra loro. «Tutto io faccio per il vangelo, per

⁶³ *Quaest. Ev.* 1,18; si veda *Enchiridion Sancti Augustini*, n. 1257.

⁶⁴ Cfr. F. HAUCK, voce *Koinonós*, in GLNT 5, 693-724.

diventarne partecipe con loro» (1Cor 9,23): il bene partecipato è qui il vangelo. La *koinonía* può avere una valenza attiva, come in Fil 1,5: «a motivo della vostra cooperazione (*koinonía*) alla diffusione del vangelo». Cioè, essere partecipi del vangelo implica renderne partecipi agli altri, come si segue dal v. 7: «voi che siete tutti partecipi (*koinonós*) della grazia che mi è stata concessa sia nelle catene, sia nella difesa e nel consolidamento del vangelo». In Rm 15,27 si parla in genere della partecipazione ai beni spirituali: «infatti, avendo i pagani partecipato (*ékoinónesan*) ai loro beni spirituali, sono in debito di rendere un servizio sacro nelle loro necessità materiali».

- La partecipazione non riguarda solo i beni spirituali, ma anche Dio stesso: i cristiani sono «partecipi (*koinonoi*) della natura divina» (2Pt 1,4), sono «chiamati alla comunione del Figlio suo Gesù Cristo, Signore nostro» (1Cor 1,9), alla «comunione col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo», congiunta alla comunione fra i fedeli (1Gv 1,3), e «la comunione dello Spirito Santo» (2Cor 13,13) è con loro.
 - Esiste poi un collegamento diretto fra comunione con Cristo e con la Chiesa, attraverso la partecipazione all'eucaristia. Vale la pena riprodurre l'intero brano paolino al riguardo: «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 c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane. Guardate Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare? Che cosa dunque intendo dire? Che la carne immolata agli idoli è qualche cosa? O che un idolo è qualche cosa? No, ma dico che i sacrifici dei pagani sono fatti a demòni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demòni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demòni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demòni» (1Cor 10,16-21).
 - Giovanni, da parte sua, sottolinea il nesso fra l'annuncio del vangelo, la comunione dei cristiani con gli apostoli e con Dio: «quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1Gv 1,3).
 - Altri testi, come uno dei noti riassunti della vita della comunità cristiana tramandati dagli Atti degli Apostoli, evidenziano la comunione tra i fedeli: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nella comunione (*koinonía*) fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (Atti 2,42). Parlare di perseveranza nella comunione, come fa Luca, significa sottolineare il suo dinamismo: cioè, i fedeli non solo rimanevano in comunione ma cercavano anche di tradurla nella vita. I cristiani, infatti, come si spiega più avanti, erano concordi nei sentimenti, nella preghiera, partecipavano nell'eucaristia, dividevano i beni.
- La *koinonía*, secondo il NT, è un concetto di grande spessore teologico: esprime la relazione che unisce i cristiani con la Trinità e fra loro; relazione che è fondata sulla comune partecipazione alla vita intratrinitaria e ai beni salvifici. Essa si presenta inoltre, come vedremo dopo, come realtà dotata di varie dimensioni.

2.2 La *koinonía* nella patristica

- Sebbene nei primi secoli non vi è stata una vera e propria riflessione sulla comunione ecclesiale, alcune testimonianze dei padri sono da tener presente. Sul rapporto fra la comunione dei cristiani con Dio e la comunione fra loro, Cipriano sottolinea la relazione di dipendenza: la Chiesa è *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*⁶⁵. Nella stessa direzione si muove

⁶⁵ Cfr. *De dominica oratione*, 23.

sant'Ilario di Poitiers parlando della preghiera di Gesù per l'unità dei credenti: «Cristo è in noi perché ha assunto la natura della nostra carne e perché ci dà la sua carne nel sacrificio eucaristico, e per questa unione con Cristo siamo uniti al Padre, poiché è in lui e lui in noi, e siamo uniti tra di noi»⁶⁶. Sant'Agostino fa derivare la comunione tra i fedeli dalla comunione trinitaria attraverso il dono dello Spirito Santo, che è comune al Padre e al Figlio e ci fa essere in comunione con loro⁶⁷.

- Secondo la dottrina dei Padri, la comunione non rimane entro i confini dell'interiorità, ma si manifesta all'esterno. La comunanza di fede, infatti, si esprime nella confessione di fede, sia nei simboli battesimali che nei Credo conciliari. La comunione è visibile anche nella partecipazione agli stessi sacramenti, specialmente all'Eucaristia, in contrapposizione alla situazione di scomunica e di scisma; mentre la prima semplicemente escludeva dall'altare, la seconda era pensata come un «levare altare contro altare»: in questo senso Agostino diceva dei seguaci di Parmeniano che «*altare sui schismatis erexerunt*»⁶⁸. Un'altra manifestazione della visibilità della comunione si ha nelle lettere di comunione, nelle quali il vescovo riconosceva di essere in comunione con il portatore della lettera e pertanto poteva essere ammesso all'Eucaristia presso la comunità che lo accoglieva, e ricevere anche ospitalità. Ciò rende nota la dimensione gerarchica della comunione, e cioè l'essere soggetto al proprio vescovo. Quelli invece che cadono nello scisma sono appunto scomunicati: fuori della comunione. Sull'altare del vescovo giacevano inoltre i dittici con i nomi degli altri vescovi di Chiese confinanti in comunione gerarchica; i nomi degli eventuali vescovi scismatici erano tolti.

2.3 Riflessioni sistematiche

- Da quanto abbiamo potuto constatare nello studio biblico-patristico del termine, la comunione è il vincolo che unisce i cristiani con la Trinità e tra loro, e che scaturisce dalla comune partecipazione all'intimità della vita divina ed ai beni spirituali che Dio elargisce agli uomini in Cristo per lo Spirito Santo. La comunione non è un sentimento ma una relazione fondata su realtà oggettive.
- L'ecclesiologia di comunione infatti bisogna capirla a partire dalla comunione trinitaria. Difatti, la Lettera *Communiois notio* ha voluto ribadire questa idea proprio all'inizio della trattazione: «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 una realtà nella Chiesa sulla terra» (CN 3/1).
- Intesa in questi termini, quindi, la comunione «incarna e manifesta l'essenza stessa del mistero della Chiesa» (NMI 42/2). Nella Chiesa-comunione, infatti, si realizza l'eterno disegno del Padre di rendere gli uomini partecipi della sua vita divina unendoli strettamente tra loro per mezzo di questo dono.
- La comunione ecclesiale ha una duplice dimensione: una, risultante dalla partecipazione alla vita intratrinitaria, che possiamo chiamare dimensione verticale; un'altra che lega i cristiani tra loro, che possiamo chiamare dimensione orizzontale (cfr. CN 3/2). Come si segue dai testi biblici e patristici presentati, la seconda deriva dalla prima. La comunione infatti è concepita «innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero

⁶⁶ *De Trinitate* 8,11-15.

⁶⁷ «Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos habere voluerunt communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum, hoc est per Spiritum Sanctum Deum et donum Dei» (*Sermo* 71, 12, 18).

⁶⁸ Cfr. Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, cit., 505-506.

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» (CN 3/2).

- Nella fase pellegrinante della Chiesa, la comunione è allo stesso tempo visibile e invisibile. L'unione intima dei discepoli di Cristo con Dio è innanzi tutto spirituale e trascende ogni visibilità, come sono le virtù della fede, della speranza e della carità. Questa comunanza di beni si manifesta però all'esterno, attraverso la professione di fede, la partecipazione comune al culto, l'unione con coloro che guidano la comunità e con tutti gli altri cristiani in unità di preghiera, di condivisione delle sofferenze e delle gioie, di compartecipazione dei bisogni e dei sentimenti. In questo contesto si parla dei tre vincoli visibili di comunione: simbolico, liturgico e gerarchico. Nella sua dimensione visibile, dunque, la comunione ecclesiale non si esaurisce a livello interiore, ma si esercita e si manifesta nella professione della fede, nella celebrazione del culto e nella sottomissione al governo ecclesiastico.
- I testi biblici presentano la comunione come una realtà destinata a crescere durante la fase pellegrinante della Chiesa. Non segue il regime del tutto o del niente, ma ammette una gradualità, fino alla sua perfezione escatologica. Perciò essa è contemporaneamente il fine della Chiesa (la perfezione) e l'oggetto della sua missione (deve crescere). Occorre tener presente, a questo proposito, che:
 - «la comunione genera comunione» (ChL 32/3): la “crescita verticale” della comunione causa la “crescita orizzontale” della comunione tra i fedeli e della sua estensione verso coloro che ancora non hanno ricevuto e accolto il vangelo. Il consolidamento della comunione verso l'interno della Chiesa dà luogo all'attività pastorale della Chiesa.
 - Detto consolidamento può anche comprendere il ristabilimento dei vincoli visibili di comunione, qualora si siano persi o danneggiati, configurando così l'attività ecumenica.
 - Quando la comunione cresce verso l'esterno, incorporando altri uomini alla comunione, si realizza l'attività missionaria (missione *ad gentes*).
- Il concetto di comunione aggiunge alla semplice nozione di unione le componenti della dinamicità e della diversità. Fra i diversi elementi, persone, istituzioni, ecc., della comunione ecclesiale intercorre un reciproco rapporto dinamico di comunicazione; non si tratta della sola unione statica di parti indipendenti, ma di un tutto vivificato dalla comunicazione fra tutti. Inoltre, in questa comunione l'unità non si configura come uniformità. Anzi, la diversità –che non è divisione– è fonte di reciproco arricchimento all'interno della comunione. «L'universalità della Chiesa, da una parte, comporta la più solida unità e, dall'altra, una pluralità e una diversificazione, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di comunione» (CN 15).
- Verso la fine del suo pontificato, Giovanni Paolo II esortò tutti i fedeli a «fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti al millennio che inizia» (NMI 43/1). Nel pensiero del beato, questo traguardo è abbinato alla «spiritualità di comunione».

Essa «significa innanzitutto sguardo del cuore portato sul mistero della Trinità che abita in noi, e la cui luce va colta anche sul volto dei fratelli che ci stanno accanto. Spiritualità della comunione significa inoltre capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come “uno che mi appartiene”, per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un “dono per me”, oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. Spiritualità della comunione è infine saper “fare spazio” al fratello, portando “i pesi gli uni degli altri” (Gal 6,2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie» (NMI 43/2).

3. La sacramentalità della Chiesa

- L'intima essenza della Chiesa, la comunione degli uomini con Dio e tra loro per Cristo nello Spirito Santo –che abbiamo appena studiato– si riferisce alla sua realtà perenne; cioè, sia al suo stadio storico che escatologico, sebbene in modi e gradi diversi: incoativo nel primo caso; in pienezza, nel secondo.
- Nel suo stadio pellegrinante la Chiesa è contemporaneamente questa realtà salvifica di comunione (*fructus salutis*) e l'insieme dei mezzi della salvezza (*medium salutis*); l'invisibile comunione di grazia e la visibile comunione nel triplice vincolo simbolico, liturgico e gerarchico; comunità di salvati e comunicazione di salvezza. Fra i due termini di questi binomi esiste un delicato rapporto di origine, di manifestazione e di effetto, ascrivibile alla categoria sacramentale di cui adesso ci occuperemo.

3.1 La sacramentalità nella teologia contemporanea e nel Concilio Vaticano II

- La sacramentalità, come nozione teologica applicata alla Chiesa, appare per prima volta nel secolo XIX nella Scuola di Tubinga e nelle opere di M.J. Scheeben.
- Nel XX secolo, questa categoria –insieme a quella di popolo di Dio– riceve impulso decisivo nel periodo preconciliare. Gli autori che più hanno contribuito al suo inserimento in ambito ecclesiologicalo sono R. Semmelroth, K. Rahner ed E. Schillebeeckx.
 - Per Semmelroth Cristo è il *Ursakrament* (sacramento originario) e la Chiesa è *Wurzelsakrament* (sacramento radicale).
 - Su questa scia, Rahner afferma che l'autocomunicazione di Dio all'uomo entra nelle strutture della comunicazione umana, "incarnandosi" in esse. Di questo processo, l'incarnazione è il culmine. La grazia è perciò permeata di una "tendenza incarnatoria", e così anche la Chiesa, che può essere chiamata «sacramento fondamentale, perché diversamente non vi potrebbero essere in essa sacramenti con questo nome, e perché essa è ontologicamente anteriore per sua natura a questi singoli sacramenti, i quali devono quindi essere concepiti come autorealizzazioni parziali della Chiesa»⁶⁹.
 - Per Schillebeeckx Cristo è il sacramento primordiale, e non essendo più presente visibilmente, egli si avvale dei sacramenti; e la Chiesa, come «sacramento terrestre del Cristo celeste», diventa la «forma corporale della grazia di Cristo» e «presenza storica e visibile» della salvezza⁷⁰.
- Il Concilio Vaticano II ha applicato il vocabolo «sacramento» alla Chiesa, ma lo ha fatto in modo piuttosto prudente, senza sposarsi incondizionatamente con una posizione teologica determinata. Allo stesso tempo bisogna dire che il Concilio si è impegnato seriamente con la categoria sacramentale applicata alla Chiesa, e difatti l'ha inserita proprio a capo della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, nel n. 1, che funge da chiave programmatica e interpretativa:

«La Chiesa è in Cristo come (*veluti*) sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1).
- Della sacramentalità si parla esplicitamente anche in LG 9/3⁷¹, a proposito della missione del popolo di Dio; in LG 48/2⁷², in riferimento al compito della Chiesa durante la sua fase

⁶⁹ K. RAHNER, *Fondamenti della teologia pastorale*, Morcelliana, Brescia 1969, 33-34.

⁷⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1974, 30-31.

⁷¹ "Dio ha convocato l'assemblea di coloro che guardano nella fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile di questa unità salvifica".

pellegrinante, ed in LG 59, sul ruolo dello Spirito Santo. Non in modo esplicito, ma come descrizione di questa dottrina, *Lumen gentium* sviluppa la sacramentalità della Chiesa in LG 8/1. Già in SC 5/2 si era detto, con parole della liturgia: «dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa».

- In altri documenti del Vaticano II esistono rimandi impliciti ed espliciti a questi concetti della LG: AG 1, 5; GS 42/3, 45/1.

3.2 Cristo Sacramento originario, i sacramenti della Nuova Legge e la Chiesa sacramento universale di salvezza: significati, contenuti e analogie

- LG 1 afferma che la Chiesa è «come» (*veluti*) un sacramento, cioè in senso lato, volendo riservare il significato della parola ai sette sacramenti della nuova Legge⁷³. Il documento si muove dunque all'interno di un uso analogico del termine. Occorre chiarirne bene perciò i vari sensi in cui esso viene applicato a Cristo, ai sacramenti e alla Chiesa.
- La Chiesa in quanto sacramento («segno e strumento», spiega LG 1) rimanda a quella realtà salvifica ed invisibile di cui abbiamo parlato prima: «l'unione con Dio e l'unità di tutto il genere umano» (LG 1), cioè, la comunione. Si tratta quindi di una realtà bidimensionale, con una dimensione verticale (l'unione con Dio) e un'altra orizzontale (l'unità di tutto il genere umano), come abbiamo già studiato. Di entrambe la Chiesa è segno e strumento: strumento, perché per mezzo della sua attività si ottiene una tale comunione; e segno, perché la comunione con Dio e del genere umano si rende visibile attraverso la Chiesa e in essa, non restando confinata nell'intimità del cuore di ciascuno né viene rimandata alla consumazione escatologica. Pertanto, la realtà di cui la Chiesa si dice segno e strumento è la comunione. Negli altri passi della *Lumen gentium* in cui si parla della Chiesa sacramento, la realtà di cui essa è detta sacramento viene indicata come «unità salvifica»⁷⁴ e come «salvezza»⁷⁵. Entrambe le espressioni corrispondono bene alla comunione.
- Per meglio capire il senso della Chiesa-sacramento, occorre farlo alla luce del mistero di Cristo. Infatti in LG 1, si dice che «la Chiesa è *in Cristo* come sacramento». In LG 9/3 si precisa inoltre che la Chiesa è «il sacramento visibile di questa unità salvifica», che ha in Gesù l'autore e il principio. La Chiesa visibile, infatti, in quanto comunità di uomini, socialmente organizzata, inserita nella storia umana e nel cosmo, non ha un altro contenuto soprannaturale, non rimanda a un'altra realtà invisibile più profonda se non al mistero di Cristo. Bisogna ricordare che la Chiesa è la comunità dei redenti, ai quali Cristo ha fatto il suo corpo inserendoli nel suo corpo personale, morto e risorto, attraverso il dono del suo Spirito.
- Del mistero di Cristo si può anche dire che è segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. Infatti «per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (Ef 2,18); e l'incontro storico dei testimoni, ministri della

⁷² «Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cf. Gv 12,32); risorgendo dai morti (cf. Rm 6,9) immise nei discepoli il suo Spirito vivificante, per mezzo del quale costituì il suo Corpo, che è la Chiesa, come sacramento universale di salvezza».

⁷³ Dal primo momento in cui fu introdotta questa terminologia, nel secondo schema sulla Chiesa presentato nell'aula conciliare, i Padri furono avvertiti, in una nota al testo, che alla Chiesa veniva applicato il vocabolo sacramento *sensu latiore*: «*Sacramentum*, sensu latiore, seu mysterium, seu signum efficax salutis... Stricto autem sensu, non sunt nisi septem sacramenta a Christo instituta» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis*, vol. II, pars I, pp. 223-224).

⁷⁴ «Dio ha convocato l'assemblea di coloro che guardano nella fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli il sacramento visibile di questa unità salvifica» (LG 9/3).

⁷⁵ «Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cfr. Gv 12, 32 gr.); risorgendo dai morti (cfr. Rm 6, 9) immise nei discepoli il suo Spirito vivificante, per mezzo del quale costituì il suo Corpo, che è la Chiesa, come sacramento universale di salvezza» (LG 48/2); «Essendo piaciuto a Dio di non manifestare solenne mente il mistero della salvezza degli uomini (*humanae salutis sacramentum*) prima dell'effusione dello Spirito promesso da Cristo» (LG 59).

parola, con Cristo li ha fatti entrare in comunione con il Padre e con il Figlio, ed essi conducono a questa comunione tutti coloro che accolgono la loro predicazione (cfr. 1Gv 1,1-3). Anche per mezzo di Cristo, per mezzo della sua croce, siamo stati riconciliati in un solo corpo, e si è creato in lui l'uomo nuovo (cfr. Ef 2,15-16). Questo è il mistero di Cristo nella sua totalità –il *Christus totus*, come amava dire sant'Agostino–, cioè capo e corpo (la Chiesa).

- Perciò, «è più che evidente che la Chiesa non è sacramento, se non in totale dipendenza da Cristo che merita, egli, di essere chiamato “il sacramento primordiale”»⁷⁶. In Gesù, il Figlio di Dio incarnato, la natura umana è talmente unita alla divinità, in unità di Persona, che l'incontro con lui attraverso la sua corporeità –«ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita» (1Gv 1,1)– è incontro con Dio Figlio, e quindi con Dio Padre, come Gesù stesso dice ai discepoli: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9). Non un incontro qualsiasi, ma l'incontro che conduce all'unione con lui, e quindi col Padre nello Spirito Santo. Dio in Gesù Cristo dà massimamente se stesso ad una natura umana e la santifica in pienezza, cosicché essa ne diventa la forma visibile (il segno) e il mezzo (lo strumento) del dono di Dio a tutti gli uomini, i quali non possono ottenere la salvezza –essere uniti a Dio–, se non unendosi a Cristo, inserendosi nel suo corpo, nella Chiesa. Ecco perché possiamo chiamare Cristo «sacramento primordiale», nel senso in cui LG 1 parla pure della Chiesa come sacramento⁷⁷.
- La considerazione sacramentale della Chiesa impedisce di ridurla al suo apparire empirico come semplice società o aggregazioni di uomini che si riferiscono alla vicenda di Gesù di Nazaret. Infatti, la sacramentalità della Chiesa va intesa in rapporto a Cristo, cioè quale prolungamento del mistero di Cristo. Perciò vi è un'analogia tra la Chiesa e il mistero di Cristo, come insegna *Lumen gentium* in un testo dove paradossalmente la parola sacramento non è menzionata. Si tratta di LG 8/1:

«Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, come un organismo visibile; la sostiene incessantemente, e per essa diffonde su tutti la verità e la grazia. La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta è a servizio del Verbo divino come vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa è a servizio dello Spirito di Cristo che lo vivifica, per la crescita del corpo (cf. Ef 4,16)».
- La Chiesa è insieme visibile e invisibile. Affermarne la sacramentalità significa che non si intendono gli elementi visibili come involucro esterno o contenitore di una realtà spirituale invisibile, che costituirebbe la sostanza della Chiesa, mentre l'involucro lo si potrebbe eliminare e sostituire. Non è così: i sacramenti sono visibili, la fede viene esternamente confessata e annunciata, la Chiesa è strutturata gerarchicamente in modo visibile; e tutti questi sono elementi essenziali alla Chiesa. Cristo e la Chiesa sono relazionati, afferma il testo, secondo una «non debole analogia», per cui l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo «in modo non dissimile» a come lo fa la natura umana di Cristo rispetto al Verbo divino.
- Occorre però prendere atto di questo senso marcatamente analogico per non allargare la sacramentalità ecclesiale oltre i suoi confini. Nei sette sacramenti, fra l'elemento visibile e quello invisibile (il frutto di grazia) esiste un rapporto di causalità strumentale («*ex opere operato*»); in

⁷⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti d'Ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II (1984)*, 8.3: *Documenta, Documenti (1969-1985)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, p. 539.

⁷⁷ È ciò che fa il *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «(...) tutto nella vita di Gesù è segno del suo Mistero. Attraverso i suoi gesti, i suoi miracoli, le sue parole, è stato rivelato che “in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità” (Col 2, 9). In tal modo la sua umanità appare come “il sacramento”, cioè il segno e lo strumento della sua divinità e della salvezza che egli reca: ciò che era visibile nella sua vita terrena condusse al Mistero invisibile della sua filiazione divina e della sua missione redentrice» (CCC 515).

Cristo, le nature umane e divina si uniscono nella persona del Verbo («unione ipostatica»); di questa relazione rispetto alla Chiesa si parla invece in un modo piuttosto generico: «una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino». Il primo è segno e strumento del secondo, ma non lo è né ipostaticamente, né come causalità *ex opere operato*.

3.3 Sacramentalità e Chiesa pellegrinante

- Affermare in senso pieno la sacramentalità della Chiesa vuol dire professare la fede nella presenza di Cristo nella Chiesa pellegrinante e nel suo operare, anzi professare la fede nell'efficacia salvifica del mistero pasquale –morte e risurrezione di Cristo e missione dello Spirito Santo– attraverso le azioni della Chiesa: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20). Con parole della CTI, «la designazione della Chiesa come sacramento sottolinea pur sempre in primo luogo e con grande chiarezza il vincolo della Chiesa con Cristo. (...) La Chiesa è veramente abitata dalla presenza di Cristo al punto che chi ha trovato lei, ha trovato Cristo»⁷⁸.
- La presenza operativa di Cristo nella Chiesa si realizza in modo molto vario e con diversa intensità. Di essa i Vangeli ci danno una sicura garanzia. Cristo infatti ha promesso di essere presente in mezzo ai suoi fedeli che si riuniscono a pregare; egli è la sorgente e il destinatario delle opere di carità; la sua parola risuona ed è viva nella predicazione della Chiesa; è presente nell'azione dei Pastori; ma soprattutto alcune azioni gli appartengono in modo talmente proprio che sono da attribuire a lui in primo luogo, sono i sacramenti⁷⁹. Sono proprio i sacramenti a determinare più di ogni altra realtà nella vita della Chiesa che essa sia sacramento della comunione.
- Affermare che la Chiesa è sacramento di salvezza, sacramento della comunione, significa anche che essa non ne è la sorgente, bensì Cristo, il quale agisce per mezzo delle azioni della Chiesa e comunicandole il suo Spirito. Ma come Gesù è l'unico Redentore per tutto il genere umano, anche la Chiesa è segno e strumento della comunione per tutti gli uomini. Perciò il Concilio la chiama «sacramento universale di salvezza» (LG 48). Ogni grazia salvifica è ecclesiale, perché la mediazione universale di Cristo ha luogo nella Chiesa.
- Missione e sacramentalità sono intrinsecamente legate. Dalla sua dimensione sacramentale, infatti, «deriva che la Chiesa non è una realtà ripiegata su se stessa bensì permanentemente

⁷⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Temi scelti d'Ecclesiologia*, 8,2, cit., pp. 535 e 537.

⁷⁹ Sulla presenza operativa di Cristo nella Chiesa c'è una bella pagina dell'enciclica *Mysterium fidei* (3.9.1965) di Paolo VI: «Cristo è presente alla sua Chiesa che prega, essendo egli colui che “prega per noi, prega in noi ed è pregato da noi: prega per noi come nostro Sacerdote; prega in noi come nostro Capo; è pregato da noi come nostro Dio” (SANT'AGOSTINO, *In Ps.* 85, 1: PL 37, 1081); è lui stesso che ha promesso: “dove sono due o tre riuniti in nome mio là sono io in mezzo a loro” (cfr. Mt 18, 20).

»Egli è presente alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia non solo perché quando facciamo un po' di bene a uno dei suoi più umili fratelli lo facciamo allo stesso Cristo (cfr. Mt 25, 40), ma anche perché è Cristo stesso che fa queste opere per mezzo della sua Chiesa, soccorrendo sempre con divina carità gli uomini. È presente alla sua Chiesa pellegrina anelante al porto della vita eterna, giacché egli abita nei nostri cuori mediante la fede (cfr. Ef 3, 17), e in essi diffonde la carità con l'azione dello Spirito Santo, da lui donatoci (cfr. Rm 5, 5).

»In altro modo, ma verissimo anch'esso, egli è presente alla sua Chiesa che predica, essendo l'evangelo che essa annunzia parola di Dio, che viene annunziata in nome e per autorità di Cristo Verbo di Dio incarnato e con la sua assistenza, perché sia “un solo gregge sicuro in virtù di un solo pastore” (SANT'AGOSTINO, *Contr. Litt. Petiliani* III, 10, 11: PL 43, 353).

»È presente alla sua Chiesa che regge e governa il popolo di Dio, poiché la sacra potestà deriva da Cristo e Cristo, “Pastore dei pastori” (SANT'AGOSTINO, *In Ps.* 86, 3: PL 37, 1102), assiste i pastori che la esercitano, secondo la promessa fatta agli apostoli.

»Inoltre in modo ancora più sublime Cristo è presente alla sua Chiesa che in suo nome celebra il Sacrificio della Messa e amministra i sacramenti (...) Queste varie maniere di presenza riempiono l'animo di stupore e offrono alla contemplazione il mistero della Chiesa. Ma ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente alla sua Chiesa nel sacramento dell'Eucaristia (...) Tale presenza si dice “reale” non per esclusione, quasi le altre non siano “reali”, ma per antonomasia perché è anche corporale e sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente» (EV 2, nn. 422-424).

aperta alla dinamica missionaria ed ecumenica, perché inviata al mondo ad annunciare e testimoniare, attualizzare ed espandere il mistero di comunione che la costituisce» (CN 4/2).

- La sacramentalità della Chiesa è anche strettamente legata al rapporto fra l'aspetto visibile e invisibile della comunione ecclesiale, e al ruolo della gerarchia nello stabilimento di questo rapporto.
 - Sul primo aspetto parla la Lettera *Communio notio*: «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. In questi divini doni, realtà ben visibili, Cristo in vario modo esercita nella storia la sua funzione profetica, sacerdotale e regale per la salvezza degli uomini. Questo rapporto tra gli elementi invisibili e gli elementi visibili della comunione ecclesiale è costitutivo della Chiesa come sacramento di salvezza» (CN 4/1).
 - Il decreto *Unitatis redintegratio* affronta il rapporto fra funzione gerarchica e comunione dei fedeli nei seguenti termini: «Gesù Cristo per mezzo della fedele predicazione del vangelo, dell'amministrazione dei sacramenti e del governo esercitato nell'amore da parte degli apostoli e dei loro successori, cioè i vescovi con a capo il successore di Pietro, sotto l'azione dello Spirito Santo, vuole che il suo popolo cresca e sia perfezionata la sua comunione nell'unità: nella confessione di una sola fede, nella comune celebrazione del culto divino e nella fraterna concordia della famiglia di Dio» (UR 2/4). Le due triadi (relative al ministero e alla comunità) si trovano legate secondo un rapporto di *medium* e *fructus*, che rimanda così alla sacramentalità: la prima introdotta dal testo conciliare con le parole «per mezzo di», la seconda con «vuole che». Si sottolinea quindi la priorità della comunione dei fedeli nell'unità, ma al contempo si afferma la volontà di Cristo di raggiungere quest'unità attraverso i *tria munera* del ministero apostolico.
- La sacramentalità come categoria teologica applicata alla Chiesa è piena di virtualità. Essa diventa un efficace correttivo ad ogni tipo di *ecclesiocentrismo*, perché rimanda l'intera realtà ecclesiale a Cristo e allo Spirito. Gli aspetti visibile ed invisibile trovano in essa, inoltre, l'adeguato rapporto ed equilibrio. La sacramentalità colloca poi la Chiesa su binari intrinsecamente dinamici e missionari, perché, alla pari dei sacramenti, l'aspetto umano ha senso pieno solo in quanto strumento dell'agire salvifico.
- In continuità col prudente atteggiamento di *Lumen gentium*, però, occorre non assolutizzare questa categoria. Il magistero non ha sposato l'idea di concepire i sette sacramenti come manifestazioni particolari dell'autorealizzazione sacramentale della Chiesa (Rahner), né ha usato questa categoria in modo universale (“pansacramentalità”) per parlare dei funerali, della preghiera, della professione monastica, e di tante altre attività della Chiesa come azioni sacramentali in senso proprio (Chauvet).

4. Necessità della Chiesa per la salvezza

- La salvezza, di cui la Chiesa è segno e strumento –come abbiamo studiato nel tema precedente –, ha un significato primario di carattere indubbiamente escatologico. Ma vi n'è già una partecipazione destinata a crescere nel tempo intermedio; cioè, nel cosiddetto tempo della Chiesa. Perciò il compito dell'evangelizzazione affidato alla Chiesa non consiste solo nell'annuncio della salvezza, ma anche nella sua comunicazione. Nella Chiesa, infatti, gli uomini trovano tutto quanto Dio ha predisposto per la loro salvezza, ed essa ha ricevuto il mandato di metterlo a disposizione di tutti gli uomini, nessuno escluso.

- Questa affermazione, evidentemente, risponde a una prospettiva missionaria del problema della salvezza. Se esso viene considerato invece dalla prospettiva degli uomini, occorre vedere in quale misura è necessaria l'appartenenza alla Chiesa per raggiungere tale salvezza. Si potrebbe pensare che una risposta al riguardo venga offerta in modo scontato dall'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*. Tuttavia occorre un'analisi approfondita della questione. In essa, infatti, s'intrecciano esigenze diverse provenienti dalle varie angolature che incidono sul tema, purtroppo non sempre convergenti. Afronteremo l'argomento in tre tappe: il percorso storico dell'assioma, la prospettiva del Vaticano II sul problema e, infine, le religioni non cristiane e il loro rapporto con la salvezza.

4.1 Origine e interpretazioni dell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*

- Le prime formulazioni esplicite del principio compaiono quasi in contemporanea, sia in Oriente con Origene, che in Occidente con Cipriano. Nelle sue omelie su Giosuè, Origene commenta agli ebrei non convertiti l'episodio di Rabb, affermando che per ottenere la salvezza loro dovranno entrare nella Chiesa: «Nessuno perciò si illuda, nessuno inganni se stesso: fuori di questa casa, cioè fuori della Chiesa nessuno si salva»⁸⁰. Da parte sua, Cipriano, riferendosi agli scomunicati contumaci, afferma che fuori della Chiesa non possono avere la vita, poiché la casa di Dio è una sola e nessuno può avere la salvezza se non nella Chiesa. Aggiunge che agli eretici il battesimo e il martirio non serve alla salvezza, poiché questa non esiste fuori della Chiesa⁸¹.
- Sant'Agostino segue Cipriano, specialmente nei confronti dei donatisti, dei quali dice che possono avere i sacramenti, il vangelo, la fede nella Trinità, ma non la salvezza⁸². Coloro che peccano contro lo Spirito restando fuori dell'unità della Chiesa fino alla fine della loro vita non possono salvarsi, perché lo Spirito Santo non vivifica nessuno fuori del Corpo di Cristo⁸³.
- Negli *statuta Ecclesiae antiqua* (ca 475) il principio «fuori della Chiesa cattolica nessuno è salvato», enunciato in termini assoluti, viene inserito nell'esame della dottrina di colui che deve essere promosso all'episcopato⁸⁴. Questa assolutizzazione si radicalizza presso san Fulgenzio di Ruspe (437-532): «Tieni con assoluta certezza e non dubitare mai che non solo tutti i pagani, ma anche tutti i giudei, gli eretici e gli scismatici, che concludono la vita presente al di fuori della Chiesa, andranno nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e i suoi angeli»⁸⁵.
- Più avanti, questa radicale negazione della salvezza fuori della Chiesa la troviamo espressa in termini simili in alcune confessioni di fede: in quella prescritta da Innocenzo III ai valdesi⁸⁶, in quella del Concilio Lateranense IV⁸⁷ e nella Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII⁸⁸. La Bolla *Cantate Domino* del Concilio di Firenze (a. 1442), sull'unione con i copti e gli etiopi, riprende il principio seguendo la formulazione di san Fulgenzio: «La Chiesa crede fermamente, confessa e annuncia che “nessuno di quelli che sono fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani, ma anche i giudei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno, “preparato per il diavolo e per i suoi angeli”, se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti»⁸⁹.

⁸⁰ *Omelie su Giosuè* 3,5.

⁸¹ Cfr. *Epistulae* 4,4; *De catholicae Ecclesiae unitate* 6.

⁸² Cfr. *De baptismo*, 4,17,24; *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem* 6.

⁸³ Cfr. *Epistula* 185,49-50.

⁸⁴ DH 325.

⁸⁵ *De fide ad Petrum* 81.

⁸⁶ Lettera *Eius exemplo*, 18.12.1208, in DH 792.

⁸⁷ Cfr. DH 802.

⁸⁸ Cfr. DH 870.

⁸⁹ DH 1351.

- Un cambio importante di prospettiva si verifica a partire dalla scoperta di nuovi mondi nel XV secolo e la conseguente constatazione di un ampio numero di popolazioni che non avevano mai avuto la possibilità di conoscere il Vangelo. Il contesto culturale quindi cambia radicalmente e la riflessione teologica dovrà fare i conti con le nuove sfide evangelizzatrici. Il cambiamento verificatosi contribuisce così a un modo nuovo di accostarsi al problema della salvezza. Autori come F. de Vitoria, A. Vega y D. de Soto svilupparono il tema dell'ignoranza invincibile. Un altro modo di farlo venne da San Roberto Bellarmino, il quale interpreta il principio *extra Ecclesiam nulla salus* estendendo alla Chiesa la distinzione di appartenenza *in re* o *in voto*, già ammessa dagli scolastici a proposito del battesimo⁹⁰.
- Pio IX riprende il concetto di ignoranza invincibile, finora patrimonio esclusivo dei moralisti, e lo applica al problema della salvezza fuori della Chiesa: «Coloro i quali ignorano invincibilmente la nostra santissima religione e che osservando diligentemente la legge naturale e i suoi precetti, scolpiti da Dio nel cuore di tutti, e disposti a obbedire a Dio, conducono una vita onesta e retta, possono con l'aiuto della luce e grazia divina conseguire la vita eterna, giacché Dio, il quale perfettamente vede, scruta e conosce le menti, gli animi, i pensieri e il comportamenti di tutti, non soffre per sua somma bontà e clemenza che sia punito con gli eterni supplizi chi non è reo di colpa volontaria»⁹¹. Pur essendo un passo positivo in avanti, nulla si dice circa il legame degli uomini che si trovano in questa situazione con la Chiesa.
- Nell'enciclica *Mystici Corporis* (1943), Pio XII annovera fra i membri *reapse* della Chiesa quelli che riceveranno il battesimo e conservano i vincoli della fede e della comunione⁹². Ma, allo stesso tempo, si rivolge anche a coloro che non sono stati illuminati con la verità del Vangelo o che per scissione dalla fede o dall'unità si sono separati dalla Chiesa cattolica, e prega affinché «facciano di tutto per sottrarsi al loro stato in cui non possono sentirsi sicuri dalla propria salvezza; perché sebbene da un certo inconsapevole desiderio e anelito (*inscio quoddam desiderio ac voto*) siano ordinati al mistico Corpo del Redentore, tuttavia sono privi di tanti doni ed aiuti celesti come è solo possibile trovare nella Chiesa cattolica»⁹³.
- Infine, nella Lettera del Santo Uffizio al Arcivescovo di Boston (1949) contro il rigorismo del P. Leonard Feeney, la dottrina del *votum* si sviluppa chiarendo che «non è necessario che sia sempre esplicito, come accade per i catecumeni; ma dove l'uomo soffre di ignoranza invincibile, Dio accetta pure un voto implicito....»⁹⁴.

4.2 La prospettiva del Concilio Vaticano II

- La Cost. *Lumen gentium* affronta l'argomento all'interno del capitolo II sul popolo di Dio. Lungo questo capitolo, infatti, viene esplicitato il rapporto che le varie categorie di fedeli e non, hanno con questo popolo: ossia, con la Chiesa. Più in concreto, nel n. 14, in cui si parla sui fedeli cattolici, il documento fa esplicito riferimento al problema del rapporto Chiesa-salvezza:

«Esso (il Concilio) insegna, appoggiandosi sulla sacra scrittura e sulla tradizione, che questa Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo, presente per noi nel suo corpo, che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza; ora egli, inculcando espressamente la necessità della fede e del battesimo (cfr. Mc 16,16; Gv 3,5), ha insieme confermata la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano mediante il battesimo come per la porta. Perciò non potrebbero salvarsi quegli uomini, i quali, non ignorando che la Chiesa cattolica è stata da Dio per mezzo di Gesù Cristo fondata come necessaria, non avessero tuttavia voluto entrare in essa o in essa perseverare».

⁹⁰ Cfr. G. CANOBBIO, voce *Necessità*, in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.F. PIAZZA (ed.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 948.

⁹¹ Enciclica *Quanto conficiamur moerore*, 10.8.1863, in DH 2866.

⁹² Cfr. DH 3802.

⁹³ DH 3821.

⁹⁴ Cfr. DH 3870.

- Il brano sottolinea tre aspetti di particolare rilievo:
 - da una parte, l'assioma patristico è assunto, ma in modo positivo: non si mette l'accento sui dannati, ma sui salvati;
 - esso viene inoltre collocato in prospettiva prevalentemente cristologica: la Chiesa è necessaria ma non per se stessa, ma perché Cristo, unico mediatore e via di salvezza, è presente nel suo Corpo, che è la Chiesa;
 - infine, l'assioma è ripreso secondo la sua originaria intenzione patristica, e cioè rivolto a tutti coloro che, consapevoli della verità del Vangelo, non si degnano di entrare nella Chiesa (Origene rispetto agli ebrei), oppure a coloro che, appartenendo ad essa, decidono di lasciarla per il peccato di eresia o scisma (Cipriano).
- La lettura conciliare viene completata con l'affermazione fatta da LG più avanti, dove si riprende implicitamente la dottrina di Pio IX e della Lettera del Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston:

«quelli che senza colpa ignorano il vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e tuttavia cercano sinceramente Dio; e sotto l'influsso della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Dio, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salvezza eterna» (LG 16).

4.3 Rilievi sistematici

- Un'ulteriore sviluppo della dottrina del Vaticano II è stato fatto da Giovanni Paolo II nella enc. *Redemptoris missio*:

«È necessario tener congiunte queste due verità, cioè la reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e la necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza. Ambedue favoriscono la comprensione dell'unico mistero salvifico, sì da potere sperimentare la misericordia di Dio e la nostra responsabilità. La salvezza, che è sempre dono dello Spirito, esige la collaborazione dell'uomo per salvare sia se stesso che gli altri. Così ha voluto Dio, e per questo ha stabilito e coinvolto la Chiesa nel piano della salvezza» (n. 9)
- Il testo fa riferimento a due importanti verità di fede: la prima (reale possibilità della salvezza in Cristo per tutti gli uomini) deriva dall'universalità del disegno divino di salvezza; la seconda (necessità della Chiesa in ordine a tale salvezza) proviene dalla convergenza fra l'unicità della mediazione salvifica di Cristo e l'attuazione della salvezza operata da Cristo attraverso i mezzi affidati alla Chiesa. Risultano in conseguenza vani i tentativi di giovare della salvezza di Cristo a margine della Chiesa. Il senso profondo del principio *extra Ecclesiam nulla salus* è proprio questo.
- Tuttavia, il dato storico e statistico è che la Chiesa è stata sempre una minoranza se paragonata alla totalità dell'umanità. Non sembrerebbe quindi ragionevole affermare, da una parte, l'esistenza di un'unica via di salvezza di fatto irraggiungibile per la maggior parte degli uomini, e dall'altra, ritenere l'esistenza di un disegno divino universale di salvezza.
- Occorre tener presente però due cose:
 - la Chiesa pellegrinante non è una comunità chiusa in se stessa, ma al contrario ha un'apertura dinamica verso tutti gli uomini: vale a dire, non è solo aperta, ma cerca decisamente di raggiungere tutti. In che modo essa raggiunge i cuori degli uomini è difficile di sapere e di quantificare;
 - a questa apertura missionaria della Chiesa si affianca la dimensione ecclesiale della grazia: essa, in effetti, è contemporaneamente salvifica ed ecclesiale, perché l'uomo viene salvato per l'incorporazione nel corpo di Cristo, che è la Chiesa.
- Queste idee convergono nella densa espressione conciliare *sacramento universale di salvezza* applicata alla Chiesa: quest'ultima, infatti, non "produce" la salvezza, ma la trasmette o almeno accoglie nel suo seno i salvati, perché ogni salvezza non può che essere ecclesiale. Dire inoltre che l'ecclesialità della salvezza è di tipo sacramentale vuol dire che essa proviene da Cristo

attraverso la Chiesa come suo strumento, o che almeno si richiama oggettivamente ad essa, anche rispetto al suo aspetto visibile, sebbene nella soggettività del salvato non esista un contatto esplicito.

4.4 La missione della Chiesa e le altre religioni

- Finora si è parlato della salvezza delle singole persone *extra Ecclesiam*, indipendentemente dalla loro eventuale appartenenza a qualche comunità religiosa. Occorre tener presente però che la stragrande maggioranza di queste persone appartengono a qualche religione. Questo fatto suscita evidentemente la domanda circa il compito della Chiesa nei loro confronti. Vi sono elementi salvifici in queste religioni? Come si misurano reciprocamente la missione della Chiesa e il dialogo interreligioso? Tutte le religioni non cristiane hanno uguale valore davanti alla Chiesa? Evidentemente, se si ammette che le religioni sono effettive mediazioni di salvezza per i loro seguaci, si mette in difficoltà l'universalità della missione della Chiesa. La questione è stata studiata dalla Commissione Teologica Internazionale e resa pubblica nel documento *Il cristianesimo e le religioni* (30-IX-96)⁹⁵.

4.4.1 Elementi biblici, patristici e teologici

- Nell'AT le religioni degli altri popoli sono oggetto di frequenti giudizi negativi, soprattutto rispetto ai culti idolatri. Qualche volta comunque il giudizio è più sfumato: ad esempio, quando l'attaccamento delle nazioni ai loro dèi diventa positivo in confronto all'infedeltà degli israeliti (cfr. Ger 2,10-11), o quando si parla del culto degli astri con una certa tolleranza (cfr. Dt 4,15.19-20).
- Nel NT il culto delle religioni pagane è condannato come idolatria (cfr. Rm 1,23; Gal 4,8; Ap 9,20) e i sacrifici offerti agli dèi è considerato come culto ai demoni (cfr. 1Cor 10,19-20). Tuttavia il giudizio sulla religiosità dei gentili non è assolutamente negativo, perché san Paolo riconosce che presso di loro si trovano anche delle opere giuste, che corrispondono a ciò che prescrive la legge, in specie il decalogo (Rm 2,14-15). Nel discorso all'areopago egli riconosce gli aspetti positivi della religiosità degli ateniesi (cfr. At 17,22-23) e della loro ricerca di Dio (cfr. At 17,26-27). In sintesi, la Scrittura non offre una risposta positiva: le religioni non sono considerate quali mediazioni di salvezza per i loro seguaci.
- Il giudizio dei Padri sulle religioni dei pagani è invece assai negativo. Sebbene presso gli scrittori cristiani sia diffusa l'idea che i filosofi, soprattutto dall'ambito platonico, abbiano raggiunto una tale conoscenza della verità che dimostri una particolare azione del Logos su di essi, nondimeno questo riconoscimento di valori presso i pagani non lo stendono alle loro religioni.
- La teologia cattolica ha considerato l'eventualità dell'esistenza di qualche mediazione salvifica presso le altre religioni solo a partire del XX secolo. La CTI, nel suriferito documento, presenta le varie posizioni divise in tre gruppi:
 - *ecclesiocentrismo* esclusivista: nega la possibilità di salvezza per coloro che non appartengono visibilmente alla Chiesa. Si tratta di una posizione non più difesa dai cattolici;
 - *cristocentrismo* inclusivista: accetta che nelle religioni possa esserci la salvezza, ma nega loro un'autonomia salvifica, a motivo dell'unicità e dell'universalità della salvezza di Gesù Cristo;
 - *teocentrismo* pluralista: afferma che Cristo non è costitutivo necessario per la salvezza⁹⁶.

⁹⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti, 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 543-597.

⁹⁶ Cfr. *Il cristianesimo e le religioni*, nn. 9-12.

- A questo quadro si dovrebbe aggiungere il *regnocentrismo*, secondo il quale il cristianesimo e le altre tradizioni religiose sono compartecipi della realtà universale del regno di Dio per la cui costruzione sono chiamate a collaborare fino a raggiungere la sua pienezza escatologica (P.F. Knitter)⁹⁷.

4.4.2 Dottrina del magistero

- La Cost. *Lumen gentium* ammette che nei riti delle religioni non cristiane ci sono dei «germi di bene» (LG 17).
- Nella Decl. *Nostra Aetate* si va più in là, quando afferma: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini» (NA 2/2). Non si dice esplicitamente quale valore salvifico può avere questo «raggio di Verità», ma dal contesto esso sembra essere considerato come insufficiente per la salvezza, perché a continuazione si legge che la Chiesa comunque «annuncia ed è tenuta ad annunziare incessantemente Cristo che è “la via, la verità e la vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini trovano la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a sé tutte le cose». E’ però chiaro che i valori presenti nelle altre religioni, quelli che riflettono la Verità, sono una buona base di dialogo: «Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i beni spirituali e morali e i valori socio-culturali che si trovano in essi» (NA 2/3).
- Nel decreto *Ad gentes* si riconosce la presenza di alcuni elementi di verità e di grazia presso i pagani: «Tutto ciò che di verità e di grazia era già riscontrabile, per una nascosta presenza di Dio, in mezzo alle genti, essa lo purifica dalle scorie del male e lo restituisce al suo autore, Cristo, che rovescia il regno del demonio ed allontana la multiforme malizia del peccato. Perciò quanto di bene si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini o nei riti particolari e nelle culture dei popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell'uomo» (AG 9/2). I beni, quindi, esistenti nei loro «riti particolari» sono frutto di una «quasi nascosta presenza di Dio». Più avanti, lo stesso decreto parla addirittura dei «germi del Verbo in esse nascosti» (AG 11/2), e quindi li conferisce una certa valenza salvifica, sebbene chiaramente insufficiente, perché contemporaneamente si afferma la necessità dell’azione missionaria.
- Nell’*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI si riprende la dottrina del Vaticano II sul ruolo delle religioni come «preparazione al Vangelo» (EN 53/1), restando comunque come «espressioni religiose naturali» (EN 53/3) e quindi non derivanti da una rivelazione soprannaturale. Come aggiunge il pontefice, «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 53/4).
- Giovanni Paolo II affronta l’argomento nella *Redemptoris missio*, affermando l’azione universale dello Spirito Santo, anche fuori della Chiesa cattolica: «Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella Chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo. Il concilio Vaticano II ricorda l’opera dello Spirito nel cuore di ogni uomo mediante i “semi del Verbo”, nelle iniziative anche religiose, negli sforzi dell’attività umana tesi alla verità, al bene, a Dio» (RM 28/1). E aggiunge: «È ancora lo Spirito che sparge i “semi del Verbo”, presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo»

⁹⁷ Cfr. C. DOTOLO, voce *Religioni*, in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.F. PIAZZA (ed.), *Dizionario di ecclesiologia*, cit., 1186-1187.

(RM 28/3). Sarebbe tuttavia sbagliato capire questa azione dello Spirito come alternativa a quella di Cristo e senza nessun riferimento alla Chiesa; lo stesso pontefice lo chiarisce subito dopo: «Questo Spirito è lo stesso che ha operato nell'incarnazione, nella vita, morte e risurrezione di Gesù e opera nella Chiesa. Non è, dunque, alternativo a Cristo, né riempie una specie di vuoto, come talvolta si ipotizza esserci tra Cristo e il Lógos. Quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni, assume un ruolo di preparazione evangelica e non può non avere riferimento a Cristo» (RM 29/2). E rispetto alla Chiesa dice: «L'azione universale dello Spirito non va poi separata dall'azione peculiare, che egli svolge nel corpo di Cristo ch'è la Chiesa. Infatti, è sempre lo Spirito che agisce sia quando vivifica la Chiesa e la spinge ad annunziare il Cristo, sia quando semina e sviluppa i suoi doni in tutti gli uomini e i popoli, guidando la Chiesa a scoprirli, promuoverli e recepirli mediante il dialogo» (RM 29/3). E sul dialogo menzionato, si ricorda che «deve esser condotto e attuato con la convinzione che la Chiesa è la via ordinaria di salvezza e che solo essa possiede la pienezza dei mezzi di salvezza» (RM 55/3).

- Infine, nel 2000 la CDF affrontò la tematica con la dichiarazione *Dominus Iesus* (6.8.2000). Rispetto al magistero precedente, essa aggiunge qualche precisazione. Da una parte, «è chiaro che sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come *una via* di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, anzi sostanzialmente equivalenti ad essa, pur se convergenti con questa verso il Regno di Dio escatologico» (DI 21/1). Rispetto al valore dei riti religiosi non cristiani, considerati come preparazione evangelica, si chiarisce che «ad essi tuttavia non può essere attribuita l'origine divina e l'efficacia salvifica *ex opere operato*, che è propria dei sacramenti cristiani. D'altronde non si può ignorare che altri riti, in quanto dipendenti da superstizioni o da altri errori (cf. 1 *Cor* 10,20-21), costituiscono piuttosto un ostacolo per la salvezza» (DI 21/2). Sebbene i seguaci delle altre religioni possono ricevere la grazia divina, «oggettivamente si trovano in una situazione gravemente deficitaria» (DI 21/1). Da tutto ciò risulta che il dialogo, «pur facendo parte della missione evangelizzatrice, è solo una delle azioni della Chiesa nella sua missione *ad gentes*. La parità, che è presupposto del dialogo, si riferisce alla pari dignità personale della parti, non ai contenuti dottrinali né tanto meno a Gesù Cristo, che è Dio stesso fatto uomo, in confronto con i fondatori delle altre religioni» (DI 22/2). Perciò la Chiesa non deve cessare nel suo impegno di annunciare il Vangelo ai non cristiani.
- Su questa scia, la stessa CDF pubblicò una notificazione (24.1.2001) a proposito del libro di Jacques Dupuy, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*. Fra altre cose, la notificazione afferma che «deve essere fermamente creduto che la Chiesa è segno e strumento di salvezza per tutti gli uomini. E' contrario alla fede cattolica considerare le varie religioni del mondo come vie complementari alla Chiesa in ordine alla salvezza» (n. 6). E più avanti, al n. 8: «E' dunque legittimo sostenere che lo Spirito Santo opera la salvezza nei non cristiani anche mediante questi elementi di verità e di bontà presenti nelle varie religioni; ma non ha alcun fondamento nella teologia cattolica ritenere questi religioni, considerati come tali, vie di salvezza, anche perché in esse sono presenti lacune, insufficienze ed errori, che riguardano le verità fondamentali su Dio, l'uomo e il mondo».

4.4.3 Riflessioni conclusive

- Le posizioni che in qualche modo si rifanno all'ecclesiocentrismo, al teocentrismo o al regnocentrismo non rispettano la signoria assoluta di Dio e sono perciò posizioni non conciliabili con la dottrina cattolica. Dalla sovranità di Dio, infatti, non solo dipende la salvezza dei singoli (e delle comunità) ma anche la salvezza in quanto tale: sia nella sua natura (quale salvezza?), sia nella sua modalità (come ci si salva?), sia nel suo luogo (dove si trova?):
 - nel regnocentrismo Dio resta fuori della tematica salvifica;
 - nel teocentrismo si prescinde di Cristo come mediatore;

- nell'ecclesiocentrismo si attribuisce alla Chiesa –in modo specifico alla sua visibilità istituzionale– il carattere assoluto esclusivo di Dio.
- Occorre valutare attentamente però se si può parlare di un legittimo pluralismo religioso “cattolico” o almeno “cristiano”. Bisogna ricordare che Dio è molto più grande di quanto noi uomini riusciamo a conoscere di lui attraverso la rivelazione compiuta in Cristo. Riguardo a questa idea, alcuni autori hanno postulato la possibilità di una rivelazione aggiuntiva fatta dallo Spirito in indipendenza da Cristo: fatta cioè “nel Verbo”, ma non in quanto Verbo incarnato. Questa rivelazione sarebbe eventualmente presente, o potrebbe essere presente, in altre religioni.
 - Rispetto a questa eventuale possibilità occorre tener presente due elementi:
 - da una parte, la distinzione –nella rivelazione– fra l’iniziativa di Dio e l’accesso degli uomini a tale rivelazione. In Cristo, infatti, troviamo la pienezza della rivelazione: sebbene la sua umanità è una realtà finita, essa è “personalizzata” dal Verbo del Padre, Dio da Dio, e lo “dice tutto” di Dio. Tuttavia, l’accesso che noi abbiamo alla rivelazione pienamente e definitivamente compiuta in Cristo è comunque limitato e finito, sia per la nostra capacità creaturale di conoscenza, sia perché l’Umanità Santissima del Signore non può “mostrare” l’intero Dio;
 - dall’altra parte, la concezione che si ha sulla salvezza. In altre religioni, infatti, ne troviamo spesso delle concezioni molto distanti da quella cristiana: ad esempio, la salvezza intesa come reincarnazioni cicliche, paradiso materiale, armonia ed equilibrio all’interno dell’uomo, pace ecologica, etica universale e così via. Evidentemente, la partecipazione alla comunione intratrinitaria –sostanza della salvezza cristiana– è completamente al di sopra di tutte queste altre concezioni.
 - Va detto, in definitiva, che le altre religioni –in quanto tali– non hanno una valenza salvifica. Tuttavia, in esse esistono alcuni “elementi salvifici” che restano però insufficienti, sebbene possano servire come una “preparazione al Vangelo”. Il loro contenuto di salvezza inoltre risale sempre a Cristo: l’autonomia soteriologica non trova spazio all’interno della fede cattolica.
 - Rispetto al dialogo interreligioso, occorre ribadire la sua legittimità nella misura in cui è impostato soprattutto come un confronto onesto sulle fonti e sulle risposte offerte alle domande fondamentali sull’origine e sul destino dell’uomo e della creazione. Conviene sempre sottolineare però la necessità dell’uso della ragione nell’ambito di questo dialogo; il primo traguardo è far vedere all’altra parte la “ragionevolezza” della propria fede, la sua non contraddizione.

4.5 La missione della Chiesa presso gli ebrei

- Anche se fra i cristiani e i non cristiani vi è la linea divisoria dell’evento fondamentale dell’incorporazione battesimale in Cristo, la Chiesa non considera tutte le religioni cristiane allo stesso livello, ma distingue i «vari modi» in cui coloro che non conoscono il vangelo «sono ordinati al popolo di Dio» (LG 16). Fra questi spiccano gli ebrei: cioè, «quel popolo al quale furono dati i testamenti e le promesse e dal quale Cristo è nato secondo la carne (cfr. Rom. 9, 4-5), popolo, in virtù della elezione, carissimo per ragione dei suoi padri: perché i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento (cfr. Rm 11,28-29)» (LG 16).
- Dalla Pentecoste in poi, la maggior parte degli ebrei non hanno accolto l’annuncio del Vangelo. Essi però non si sono diluiti nelle nazioni, ma hanno conservato una identità religiosa –il giudaismo– richiamandosi all’alleanza di Dio con Mosè e alla Torah.

- I doni ricevuti dagli israeliti da Dio vengono menzionati in Rm 9,4-5: «Essi sono Israeliti e possiedono l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi; da essi proviene Cristo secondo la carne, egli che è sopra ogni cosa, Dio benedetto nei secoli». Si tratta di un «patrimonio spirituale» che il Vaticano II non dubita di considerare «tanto grande» (NA 4/5). Perciò il rapporto della Chiesa con gli ebrei non si muove sullo stesso piano che il rapporto con i seguaci delle altre religioni: esiste cioè un patrimonio spirituale teologicamente molto più ricco che la semplice religiosità umana.
- Occorre inoltre prendere atto che il popolo ebreo non è un popolo rigettato da Dio. In Rm 11,1 si legge: «Dio avrebbe forse ripudiato il suo popolo? Impossibile!». Riprendendo questa idea, la dichiarazione *Nostra Aetate* dice: «E se le 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 né come rigettati da Dio, né come maledetti, come se ciò scaturisse dalla sacra scrittura» (4/6). E cioè, gli ebrei non solo non sono stati rigettati, ma è stata profetizzata addirittura la loro conversione. Nella Lettera ai Romani si legge: «Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, questo mistero, perché non siate presuntuosi: l'indurimento di una parte di Israele è in atto fino a che saranno entrate tutte le genti. Allora tutto Israele sarà salvato» (Rm 11,25-26).
- Pur con tutte queste precisazioni, il Concilio Vaticano II ribadisce che «il dovere della Chiesa, nella sua predicazione, è dunque di annunciare la croce di Cristo come il segno dell'amore universale di Dio e come la fonte di ogni grazia» (NA 4/8). E lo dice proprio nei confronti degli ebrei, come prima lo ha sottolineato in termini generali rispetto alle religioni non cristiane. Qui si pone però la domanda se l'annuncio della croce di Cristo, quale fonte di ogni grazia, deva rivolgersi a loro negli stessi termini che agli altri non cristiani oppure non:
 - Alcuni infatti propendono per una risposta negativa, ritenendo che il popolo ebreo è già nella salvezza, benché ancora in cammino verso la perfezione escatologica. L'alleanza mosaica, in definitiva, conserverebbe ancora il suo valore salvifico.
 - Per altri, invece, l'alleanza mosaica è stata abrogata e il giudaismo posteriore al vangelo non è più una via di salvezza indipendente da Gesù Cristo. La risposta quindi sarebbe positiva.
- La questione di fondo, per tanto, riguarda l'eventuale valore salvifico attuale dell'alleanza mosaica. Questa tematica fu affrontata già da san Paolo nella lettera ai Galati, risalendo all'alleanza abramitica, irrevocabile e non abrogata dall'alleanza sinaitica, i cui eredi sono quelli che appartengono a Cristo per mezzo del battesimo (cfr. Gal 3,15-18). «Perché allora la legge? Essa fu aggiunta per le trasgressioni, fino alla venuta della discendenza per la quale era stata fatta la promessa, e fu promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore» (Gal 3,19). La legge mosaica, quindi, ha un valore transitorio, mentre l'alleanza antica trova la sua pienezza nella nuova. I beni quindi ricevuti dagli israeliti, molto di loro ancora in vigore (come l'AT), costituiscono infatti un patrimonio spirituale di grande ricchezza, ma ne configurano comunque una situazione negativa per il loro rifiuto a credere in Cristo. Inoltre, dopo l'evento salvifico di Cristo non esiste più né culto sacrificale né sacerdozio levitico con valore salvifico, anche prima della loro sparizione di fatto.
- Possiamo dunque dare risposta affermativa alla domanda se sia legittimo e conveniente annunciare anche agli ebrei il vangelo e Cristo come mediatore unico della salvezza. Ma, evidentemente, lo si deve fare presentando il cristianesimo come la pienezza della tradizione biblica e il compimento della profezie: si tratta perciò di un'evangelizzazione assai diversa da quella realizzata presso i popoli pagani.