

## **LA CHIESA, NUOVA REALTA' TERRESTRE DEL CRISTO GLORIOSO**

La singolare situazione sacramentale della chiesa, in riferimento a Cristo risorto, c'induce a parlare della chiesa come di una nuova « corporeità » terrestre del Cristo nello stato di gloria. Con ciò però non s'intende fare un discorso sulla linea del prolungamento dell'incarnazione, né di presentare la mediazione della chiesa come sostituzione del Cristo terreno.

La giustificazione del titolo emerge dal fatto che con esso è messa in evidenza immediatamente la necessaria compresenza del Cristo glorioso e della chiesa nell'attualizzare la salvezza in forma storica, dopo la risurrezione del Cristo.

Con l'immagine del « corpo », scelta per illustrare il mistero del Cristo nel mistero della chiesa, si vuole cogliere la natura della mediazione, svolta dalla chiesa, l'aspetto relazionale della sua sacramentalità e, infine, il dinamismo vitale che esiste tra Cristo-capo e chiesa-corpo.

Per un discorso più ordinato, dividiamo il presente lavoro in tre punti fondamentali. Il primo, piuttosto di carattere constatativo, invita a prendere atto che Dio ha comunicato la sua salvezza sempre attraverso mediazioni terrene e che continuerà con questa metodologia anche dopo la risurrezione del suo Figlio unico Mediatore. Il secondo, mediante categorie e concetti derivanti dall'antropologia paolina e filosofica, illustra il rapporto tra Cristo glorioso e la chiesa sua forma terrena. La vitalità dinamica del 'corpo', intimamente unito al 'capo', sarà oggetto del terzo punto.

### **LA « COSTANTE » DELLA MEDIAZIONE NELLA STORIA SALVIFICA**

La lettura del mistero salvifico divino nell'ottica storico-salvifica ci fa notare, nell'economia della salvezza, una costante in tutto l'e-

volversi storico del piano salvifico divino. Questa costante è la « mediazione ». Essa è così determinante da far pensare che Dio non interviene mai direttamente, ma salva « 'in' » o « 'attraverso' » mediatori terreni. La mediazione risulta così fondamentale, nella pedagogia e modalità salvifiche, da porsi come punto di riferimento obbligatorio per conoscere l'autenticità dell'intervento divino.

### *Concetto di mediazione*

Non vogliamo fare qui un discorso sulla natura della mediazione, poiché l'interesse verte sulla necessità di essa nell'attuazione della salvezza. Tuttavia la constatazione della sua necessità ci porta indirettamente anche a ricavare un concetto di mediazione.

La necessità della mediazione risulta dal fatto che la salvezza è un accadimento che determina un rapporto tra due realtà, — Dio e l'uomo —, esistenti su due piani diversi essenzialmente. La diversità sta a significare che la comunicazione non potrà avvenire mai direttamente. E la salvezza altro non è che una speciale autocomunicazione di Dio in Cristo all'uomo. Prima di addentrarci nella spiegazione, bisogna notare due cose di massima importanza. Anzitutto va detto che nell'autocomunicazione di Dio, l'iniziativa è solo di Dio. In secondo luogo, proprio perché la fonte dell'autocomunicazione è l'iniziativa divina, essa può avvenire solo se Dio si pone come mediazione, in quanto fuori di lui non ci sono realtà adeguate che possano esprimercela e adeguarcela.

Tutto questo diventa più manifesto, quando sappiamo che la rivelazione divina consiste soprattutto nella partecipazione che Dio fa di se stesso all'uomo. Il contenuto dell'autopartecipazione di Dio o della salvezza è la visione beatifica. La visione di Dio, secondo l'insegnamento del magistero, avviene in modo immediato o diretto nella gloria, senza cioè « che una realtà creaturale 'come oggetto' 'medi' il passaggio a questa conoscenza »<sup>1</sup>.

Per spiegare razionalmente un tale avvenimento, possiamo ricorrere alla teoria tomistica della conoscenza. Secondo la teoria tomistica, la visione di Dio consiste nella conoscenza immediata di lui. Ma il punto di partenza, per tale conoscenza, non può essere una realtà finita, poiché tra il conoscibile (Dio) e la facoltà conoscitiva umana non c'è adeguatezza. « La conoscenza, infatti, non si dà già

---

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Dio, automediazione (comunicazione) di*, in *Sacramentum Mundi*, 3, col. 96.

in quanto sia data una realtà conoscibile e una facoltà conoscitiva, se queste non sono *a priori* identiche »<sup>2</sup>.

Non essendoci la proporzionalità, il fondamento non può essere una realtà creata per realizzare la visione di Dio. Allora, secondo la teologia tomistica, nel caso della visione divina immediata, Dio stesso è « la determinazione ontologica reale (*forma, species*) della facoltà conoscitiva creaturale »... cioè Egli stesso è « non solo *ob-iectum* immediato, ma anche fondamento immediato della visione, e in questo senso quindi mediante 'automediazione' (o 'auto-comunicazione' deve essere Lui stesso la determinazione della creatura finita in una causalità quasi *formale*, che *non* produce per efficienza causativa una realtà creaturale, in quanto altra da sé »<sup>3</sup>.

Lo scopo della determinazione ontologica della facoltà conoscitiva possiamo dire che consista nel rendere il « finito » capace dell'infinito. E' Dio stesso che, attraverso l'automediazione, stabilisce la proporzione tra la facoltà conoscitiva creata e l'oggetto della sua conoscenza che è la visione beatifica. Perciò se la salvezza dell'uomo consiste nella visione immediata di Dio, tutto questo non si potrebbe realizzare se Dio, che nei confronti dell'uomo è il totalmente trascendente, non si facesse quasi '*forma*' o '*species*' permanente nella facoltà conoscitiva dell'uomo, mediante la quale Egli si renda oggetto in qualche modo adeguato alla capacità conoscitiva umana e renda la creatura capace di accogliere e conoscere l'infinito.

La assoluta trascendenza di Dio è quindi la ragione fondamentale della necessità della mediazione<sup>4</sup>. E la necessità di essa abbraccia tutta la realizzazione del progetto salvifico divino. Se la salvezza dell'uomo sta nell'autorivelazione di Dio, intesa come partecipazione di Dio all'uomo, e se il suo compimento si ha nella visione beatifica, la trascendenza dell'una e dell'altra nega qualsiasi possibilità alla realtà creata di 'mediare' tale partecipazione, perciò è richiesto che la stessa trascendenza diventi anche immanenza nell'uomo.

Dalla necessità e dal concetto di mediazione passiamo all'importanza della sua funzione. Tra l'inizio della salvezza e il suo compimento, c'è la fase intermedia, anch'essa è caratterizzata da una successione di mediazioni, assunte dal mondo dell'uomo. A differenza dell'automediazione di Dio, queste, in quanto realtà create, non mediano per virtù intrinseca. Esse sono mediazioni per elezione, poi-

<sup>2</sup> *Ivi.*

<sup>3</sup> *Ivi*, col. 97.

<sup>4</sup> C. GANCHO, *Mediatore*, in *Enciclopedia della Bibbia*, 4, col. 1039 s.

ché sono state scelte e stabilite a questo compito da Dio stesso.

Il fatto che siano state stabilite da Dio nel compito mediativo fa di loro il passaggio obbligato per la realizzazione dell'incontro e del rapporto tra Dio e l'uomo. La Parola elettiva divina le garantisce come « luogo » in cui si verifica realmente l'incontro di Dio con l'uomo. La Parola di Dio, o la promessa divina, le forniscono, le arricchiscono di una 'certa' sacramentalità. La Parola divina, garantendo l'incontro tra Dio e l'uomo nell'ambito delle mediazioni, manifesta la fedeltà a se stessa. La scelta del « luogo », con l'obbligo del vincolo ad esso, è un segno visibile, manifestativo della fedeltà della Parola stessa.

Detto l'essenziale, non vogliamo attardarci ancora sulla natura della mediazione. Ritenendo, poi, un altro l'obiettivo del nostro lavoro, tralasciamo anche di parlare della natura del rapporto tra la mediazione e la chiesa. Solo ricordiamo come punto fermo non solo che la chiesa sia essa stessa una mediazione scelta da Dio, ma che sia anche « portatrice » di mediazioni. La motivazione di questo sta nel fatto che è chiesa di Cristo, e che, in quanto tale, la sua vita orbita esclusivamente nel Cristo, perciò « non può cadere fuori della verità di lui »<sup>5</sup>.

### *Dati storici*

Al fine di collocare conseguentemente la chiesa nella linea delle « mediazioni », s'impone di premettere uno sguardo rapido sui dati storici per quanto riguarda la successione delle varie « mediazioni nell'AT. L'esigenza nasce dal fatto che, con l'immagine del « corpo », l'aspetto sacramentale di essa emerge sopra ogni altro.

Nella teologia dell'AT, la trascendenza di Dio, nonostante i frequenti antropomorfismi, risulta un fatto inconfutabile. Tuttavia la trascendenza divina non allontana Dio dall'uomo. Così, Dio, qualunque irraggiungibile da alcuna realtà creata, oltrepassando le distanze insuperabili allo sforzo e alla tensione umana, discende e diventa il vicino dell'uomo<sup>6</sup>. Questo modo di agire di Dio porta alla convinzione sulla 'costante' della mediazione nell'evolversi storico della salvezza.

Anche se nella Bibbia, i termini « mediazione » e « mediatore » non compaiono quasi mai, tuttavia la realtà che essi rappresentano

---

<sup>5</sup> B. STUDER, *Portatori della mediazione*, in *Sacramentum mundi*, 2, col. 69 ss.

<sup>6</sup> C. GANCHO, *op. c.*, col. 1046.

è fortemente presente. Alcuni parlano di mediatori storici, escatologici e celesti<sup>7</sup>.

Tra i mediatori storici sono annoverati, Abramo, Mosè, i Re e i Profeti. Abramo rappresenta la mediazione attraverso la quale la benedizione divina passerà a tutte le genti: « in te saranno benedette tutte le genti della terra »<sup>8</sup>. Secondo alcune tradizioni ad Abramo è riconosciuto un ruolo di profeta intercessore, come lo dimostra il suo intervento in favore del pagano Abimelek: « preghi egli per te e tu vivrai... Abramo pregò Dio e Dio guarì Abimelek »<sup>9</sup>, o l'intercessione per Sodoma<sup>10</sup>.

L'altra grande figura di mediatore è Mosè, anzi è il più grande mediatore dell'antica alleanza<sup>11</sup>. Egli è chiamato da Dio per liberare Israele e per stabilire la sua alleanza con lui<sup>12</sup>; per mezzo di lui Dio dona la sua legge al popolo<sup>13</sup>.

Possono essere considerate mediazioni anche il *sacerdozio levitico* e la *monarchia*. Nella storia d'Israele, il Re succede ai Giudici e la sua investitura avviene ad opera dello Spirito<sup>16</sup>. Egli è considerato come l'eletto<sup>17</sup>, come l'Unto e il Messia di Jahvé che lo tratta come figlio<sup>18</sup>. Davanti a Dio, il Re rappresenta il suo popolo e i sudditi lo riconoscono come il messaggero di Jahvé<sup>19</sup>. Ai Re spesso è riconosciuto un ruolo nella realizzazione del disegno di Dio<sup>20</sup>.

Per l'influsso che ha esercitato sulla vita del popolo, la mediazione dei profeti è stata la più importante. I profeti sono considerati « bocca di Dio »<sup>21</sup>, in quanto il loro compito consisteva nel trasmettere la Parola di Dio al popolo, la quale racchiudeva le esigenze di Jahvé sull'agire presente, il suo giudizio sul peccato e le sue promesse per coloro che vivono nella fedeltà<sup>22</sup>. Il profetismo fu

<sup>7</sup> V. ANDRÉ-ALPHONSE — J. DUPLACY, *Mediateur*, in *Vocabulaire de théologie biblique*, col. 591.

<sup>8</sup> *Gen.* 12, 3.

<sup>9</sup> *Gen.* 20, 7.17.

<sup>10</sup> Cfr. *Gen.* 18, 22-23.

<sup>11</sup> C. GANCHO, *op. c.*, col. 1041.

<sup>12</sup> Cfr. *Es.* 19.

<sup>13</sup> Cfr. *Es.* 20-23.

<sup>14</sup> Cfr. *Es.* 35.

<sup>15</sup> Cfr. *Es.* 32, 11-12.31-34; cfr. V. ANDRÉ-ALPHONSE et J. DUPLACY, *op. c.*, col. 591.

<sup>16</sup> Cfr. *Gdc.* 6, 34; *1 Sam.* 10, 6; 16, 13.

<sup>17</sup> Cfr. *1 Sam.* 9, 10.

<sup>18</sup> Cfr. *2 Sam.* 7, 14; *Sal.* 2, 7.

<sup>19</sup> Cfr. *2 Sam.* 14, 17.

<sup>20</sup> Cf. *Ger.* 27, 6; *Is.* 41, 2-5; 44, 28; 45, 1-6.

<sup>21</sup> C. GANCHO, *op. c.*, col. 1043.

<sup>22</sup> V. ANDRÉ-ALPHONSE et J. DUPLACY, *op. c.*, col. 592.

principalmente una mediazione discendente — da Dio al popolo — come portatrice di rivelazione<sup>23</sup>.

L'escatologia profetica trasferisce agli ultimi tempi molti elementi delle mediazioni storiche e le oltrepassa nel descrivere le misteriose figure che annunciano la mediazione di Gesù<sup>24</sup>. Tra esse spiccano in modo particolare, oltre quella del *popolo nuovo*<sup>25</sup>, la figura del *Servo di Jahvé* e del *Figlio dell'uomo*.

Il Servo di Jahvé<sup>26</sup> è una figura ideale che sembra personificare il *Resto d'Israele* nella funzione mediatrice tra Dio e gli uomini. Appare come un profeta chiamato da Dio « per portare il diritto alle nazioni »<sup>27</sup>, per radunare l'Israele disperso e essere « luce delle genti »<sup>28</sup>. La missione affidatagli è di prendere su di sé i peccati del popolo e di operare la redenzione mediante la propria sofferenza<sup>29</sup>.

Il Figlio dell'uomo, di cui parla Daniele in 7, 13-28, rappresenta il *popolo dei santi* oppresso dalla potenza pagana e in attesa di essere esaltato dal giudizio di Dio. Finalmente egli regnerà sulle nazioni<sup>30</sup> e assicurerà così il regno di Jahvé sul mondo<sup>31</sup>.

### *Il popolo 'mediatore'*

La mediazione che ha un stretto riferimento con la chiesa, alla quale rimanda come al suo pieno significato, è quella svolta da tutto il *popolo di Dio*. Israele, dopo la costituzione in popolo di Dio, non solo è oggetto di cure che Jahvé gli manifesta attraverso i suoi mediatori, ma egli stesso è eletto da Dio come mediatore tra sé e gli altri popoli.

La mediazione regale, profetica e sacerdotale, che prima era svolta separatamente dal re, dal profeta e dal sacerdote, ora è svolta da tutto il popolo di Dio. Ciò che prima era manifestato singolarmente nel re, nei profeti e nei sacerdoti, ora lo si trova in un

<sup>23</sup> C. GANCHO, *op. c.*, col. 1043.

<sup>24</sup> V. ANDRÉ-ALPHONSE et J. DUPLACY, *op. c.*, col. 592.

<sup>25</sup> Nella evocazione del *Popolo nuovo*, si trovano diversi mediatori che giocano un ruolo analogo a quello del passato: il Messia-Re, il Profeta annunziatore della salvezza (*Is.* 61, 1 ss.; *Dt.* 1, 15), e più raramente il Sacerdote dei tempi nuovi (*Zac.* 4, 14).

<sup>26</sup> *Is.* 40-55.

<sup>27</sup> *Is.* 42, 1.

<sup>28</sup> *Is.* 46, 6; 49, 5-6.

<sup>29</sup> *Is.* 52, 14; 53, 12.

<sup>30</sup> *Dn.* 7, 14.27.

<sup>31</sup> V. ANDRÉ-ALPHONSE et J. DUPLACY, *op. c.*, col. 593; cfr. C. GANCHO, *op. c.*, col. 1043.

solo mediatore: Israele<sup>32</sup>. Israele, come un tempo David, è divenuto il *mediatore regale* del disegno salvifico divino; ad esso « è concessa potenza eterna che non viene mai meno e il suo regno non sarà mai distrutto »<sup>33</sup>. Come « principe delle nazioni » deve divenire il « testimone per i popoli »<sup>34</sup>. Qui Isaia « trasferisce espressamente sul popolo l'alleanza stretta con David e la promessa davidica: come un tempo David, così ora Israele, che in questo modo Jahvé ha inteso glorificare, sarà testimone ai popoli, un principe e padrone delle nazioni »<sup>35</sup>.

Israele, in quanto testimone<sup>36</sup>, assume soprattutto una funzione *profetica*. Esso, quale « messaggero inviato » da Jahvé<sup>37</sup>, « deve annunciare ai popoli il decreto e la volontà di salvezza di Jahvé e così diventare la luce per i popoli ». Anzi come Mosè, « deve diventare il mediatore universale dell'alleanza per l'intera umanità (*Is.* 42, 6; 49, 8) »<sup>38</sup>.

Israele esercita anche un ministero *sacerdotale*<sup>39</sup>. Nell'Esodo, infatti, leggiamo: « Fra tutti i popoli voi sarete per me la proprietà, un regno di sacerdoti e un popolo santo »<sup>40</sup>. Secondo alcuni studiosi<sup>41</sup>, questo significa che « Israele per Jahvé... deve essere la speciale proprietà personale e quindi un popolo 'santo', cioè separato dagli altri popoli... Nella serie degli stati terreni Israele deve avere il ruolo del membro sacerdotale... Esso deve poter 'avvicinarsi' a Dio, secondo il privilegio dei sacerdoti, e deve compiere il 'servizio-di-Dio' per tutto il mondo »<sup>42</sup>.

La figura di Israele, come mediatore della salvezza per gli altri popoli e l'attribuzione ad esso delle tre funzioni tipiche del mediatore della salvezza, collega e rinvia a quella realtà neotestamentaria

<sup>32</sup> N. FÜGLISTER, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria*, in *Mysterium Salutis*, 7, p. 81.

<sup>33</sup> *Dn.* 7, 13 ss.

<sup>34</sup> *Is.* 55, 3 ss.

<sup>35</sup> N. FÜGLISTER, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del nuovo testamento*, in *Mysterium Salutis*, 5, p. 272.

<sup>36</sup> *Is.* 43, 10; 55, 4.

<sup>37</sup> *Is.* 42, 19.

<sup>38</sup> N. FÜGLISTER, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria*, in *Mysterium Salutis*, 7, p. 82.

<sup>39</sup> N. FÜGLISTER, *Fondamenti veterotestamentari della cristologia del nuovo testamento*, in *op. c.*, p. 273.

<sup>40</sup> *Es.* 19, 5; cfr. 1 *Pt.* 2, 9; *Ap.* 1, 6; 5, 10.

<sup>41</sup> M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*, in *ATD* 5, Göttingen 1959, p. 126. Tra gli altri vedere anche J.B. BAUER, *Könige und Priester, ein heiliges Volk*, in *BZ* 2 (1958) 283-286; ancora, R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'AT*, in *Cahiers théologiques*, 42, Neuchâtel 1959, p. 37 s.

<sup>42</sup> N. FÜGLISTER, *Strutture dell'ecclesiologia veterotestamentaria*, in *op. c.*, p. 82.

che è Gesù Cristo: pienezza di ogni mediazione. Il fatto che Dio abbia attribuito le tre forme tipiche di mediazione ad Israele, in quanto suo popolo, cioè in quanto è in speciale rapporto con lui, nei confronti degli altri popoli, sta a significare la manifestazione della volontà salvifica universale di Dio, sta a indicare che l'umanità è posta sotto la vocazione universale alla salvezza<sup>43</sup>. In quanto strumento di rivelazione della volontà salvifica divina, il popolo di Dio riveste un carattere sacramentale. La posizione del popolo di Dio, vista in questa angolatura, c'immette direttamente nella dimensione cristologica ed ecclesiologica.

### *Cristo mediatore unico della salvezza*

Il passaggio dalle figure di mediazione dell'AT alla mediazione del Cristo rappresenta la conclusione di quel cammino iniziato con Abramo. Cristo unico mediatore non va visto puramente come termine di un cammino, ma piuttosto come pieno compimento e totale attuazione di quanto indicavano le mediazioni precedenti, le quali, appunto, rispetto al Cristo, rivestivano un carattere profetico. Quindi tra loro e Cristo esiste il rapporto: promessa-profezia-realtà. Cristo, assommando in sé tutte e tre le forme classiche di mediazione, le rende efficaci e operanti. In tal senso Cristo è il significato pieno delle mediazioni veterotestamentarie. Il succedersi, quindi, delle varie mediazioni, non va compreso come un susseguirsi cronologico, ma piuttosto come un continuo dispiegarsi, manifestarsi sempre nuovo, fino alla manifestazione definitiva.

La presenza del Cristo Mediatore è insieme compimento e modo nuovo di essere di Dio con l'uomo e col mondo. L'evento Cristo si rivela evento mediatore, in quanto Egli « non pone se stesso come tema preminente, ma l'evento di Dio in lui e mediante lui »<sup>44</sup>. E l'evento di Dio in Cristo consiste proprio nel modo nuovo di essere in rapporto con la storia mondiale. In Gesù Cristo, appunto, Dio e il suo Regno agiscono nella storia dell'uomo in modo definitivo, segnandola e attraversandola totalmente con la presenza in essa dei beni escatologici<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Ed. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Roma, p. 23.

<sup>44</sup> D. WIEDERKEHR, *La realtà di Cristo nell'orizzonte del rapporto di Dio*, in *Mysterium Salutis*, 5, p. 635.

<sup>45</sup> *Ivi*.



La presenza del Cristo come Mediatore unico e universale, ai fini del nostro lavoro, conferma che la « mediazione », oltre ad essere « un concetto che ha vastissima eco nella Bibbia »<sup>46</sup>, è una 'costante' che diventa criterio per l'autenticità dell'intervento salvifico divino; la salvezza dell'uomo è un avvenimento, che avviene sempre sotto il segno della mediazione.

Il mistero del Cristo giustifica anche la scelta dell'immagine del « corpo » per comprendere la modalità della sua mediazione e per spiegare poi la partecipazione della chiesa alla sua azione mediatrice.

L'aspetto 'singolare' della mediazione del Cristo sta nel fatto che la Persona del Figlio di Dio in forma umana concreta è la fonte della salvezza. Secondo il Concilio di Calcedonia, il Cristo Figlio di Dio è « una persona in due nature ». Questo fatto implica che « una sola e medesima persona, quella del Figlio di Dio, ha assunto anche una forma creata umana. Il Cristo è il Figlio di Dio anche nella sua umanità. La seconda Persona della Santissima Trinità è personalmente uomo, e questo uomo è personalmente Dio. Il Cristo è Dio in maniera umana, e un uomo in maniera divina. In quanto uomo, Egli vive la sua vita divina nell'umanità e secondo l'umanità. Tutto ciò che egli fa come uomo è atto del Figlio di Dio, atto di Dio in manifestazione umana, traduzione e transposizione di attività divine in attività umana »<sup>47</sup>.

Da ciò procede che l'umanità del Cristo è fonte di salvezza perché è il nuovo modo di essere della Persona del Verbo. La forma concreta umana, essendo stata assunta dalla Persona del Figlio di Dio, compie atti divini, in quanto sono atti della Persona divina.

Questo fatto diversifica essenzialmente la mediazione del Cristo da qualsiasi forma di mediazione dell'AT. Mentre quelle veterotestamentarie annunciavano, rinviavano alla salvezza, la mediazione che si chiama Cristo ne è la fonte stessa. Per comprendere la modalità della mediazione del Cristo, bisogna fare qualche considerazione sul mistero dell'incarnazione.

Con l'incarnazione il Figlio di Dio è divenuto anche perfetto uomo. Ciò sta a significare che nella seconda Persona della Santissima Trinità è accaduto qualcosa di nuovo. Cioè che essa è divenuta personalmente uomo. Questo fatto ci porta a concludere che Cristo uomo, oltre ad essere il Figlio di Dio anche nell'umanità, è anche la forma umana della seconda Persona della Trinità. Il qualcosa di nuovo sta proprio qui: la forma umana inerisce al Verbo non este-

---

<sup>46</sup> C. GANCHO, *op. c.*, col. 1039.

<sup>47</sup> Ed. SCHILLEBEECKX, *op. c.*, p. 28.

riormente, ma in modo sostanziale, perciò essa formerà per sempre la 'singolarità' del Verbo nella Trinità economica. La Persona del Figlio di Dio non sta alla sua umanità come il contenuto al contenitore, ma vi sta in un rapporto intrinseco, poiché Cristo uomo è la forma umana concreta della Persona del Verbo, è il Verbo reso visibile. Ciò che diciamo ontologicamente della persona umana, possiamo dirlo analogicamente del Figlio di Dio divenuto uomo. Come « ciò che chiamiamo corpo altro non è che l'attualità dell'anima stessa nell'altro' della materia prima »<sup>48</sup>, così, in senso analogico, la forma concreta umana del Verbo è l'attualità in senso storico della seconda Persona della Trinità nell'altro' che è il Cristo uomo. Proprio per questo rapporto intrinseco possiamo dire che il Cristo è Dio in maniera umana, e un uomo in maniera divina, e che ogni atto dell'uomo Cristo è atto del Figlio di Dio e viceversa.

Allora la forma umana concreta del Verbo è fonte della salvezza, non tanto perché essa contiene la Persona divina, quanto perché è Dio stesso in forma umana. Pertanto il Cristo, nella funzione di mediatore, non rimanda, non rinvia ad altri, ma si presenta come la 'vita'. E la forma corporea della seconda Persona della Trinità, per il fatto che è la maniera umana di essere di Dio, non è da considerarsi semplicemente come strumento, ma l'automanifestazione storica definitiva della salvezza. L'importanza dell'incarnazione, infatti, sta nell'essere anzitutto '*evento di Dio*', in quanto significa la totale manifestazione dell'automediazione di Dio.

Dobbiamo acquisire ancora un altro elemento. Il fatto che la natura umana del Figlio di Dio abbia come supposito la Persona del Verbo e non la natura divina dà alla 'sacramentalità' del Cristo un aspetto relazionale. Se si parte, infatti, dal dato che la fonte della salvezza in forma storica è il Verbo incarnato, cioè il Verbo personalmente uomo, dobbiamo dire che la salvezza consiste nei nuovi rapporti che l'uomo è abilitato a stabilire con Dio, poiché lo « strumento » è la Persona divina in forma umana. La realtà della persona è determinata dal concetto di relazione<sup>49</sup>, che, secondo i risultati delle ricerche più moderne, acquista un significato dialogico<sup>50</sup>.

In questa angolatura, il Cristo mediatore appare la realtà, il

<sup>48</sup> K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in *Mysterium Salutis*, 4, p. 276.

<sup>49</sup> La teologia, sulla scia di S. Agostino, ha elaborato il concetto di persona in chiave di relazione. Perciò 'persona' significa essere-in-riferimento, essere rivolto all'altro. Nel concetto antropologico moderno, la persona appare come « un io aperto a un tu e un tu in relazione a un io ». (Cfr. A. MILANO, *Trinità*, in *NDT*, pp. 1798-1800.)

<sup>50</sup> Si veda F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Mn 1963; E. MOUNIER, *Il personalismo*, Milano 1966; M. BUBER, *Je et tu*, Paris 193; Id., *La vie*

'luogo' storico, in cui si realizzano in modo nuovo e concreto i rapporti personali tra Dio e l'uomo: Egli è il Figlio di Dio personalmente uomo, è l'uomo personalmente Dio; è Dio in maniera umana, e uomo in maniera divina. Perciò come Dio, in lui, assume vere relazioni umane, così l'uomo è elevato alla reale partecipazione delle relazioni personali che esistono tra le Persone divine.

L'aspetto relazionale e storico della 'sacramentalità' del Cristo esige e giustifica la forma umana corporea della Persona del Figlio di Dio, poiché il 'corpo' è la vera forma di dialogo e il solo 'luogo' dove l'uomo può incontrare e essere incontrato. E questo è vero secondo il concetto antropologico del corpo. Già nell'antropologia paulina, il corpo non è quella realtà che, secondo la filosofia classica greca « riceve la sua limitazione e individualità attraverso forma o figura, ma il luogo della comunicabilità »<sup>51</sup>, dove s'incontra l'altro e si esiste per l'altro. Del Cristo, *evento di Dio*, possiamo dire che è il 'luogo' della comunicabilità del Figlio di Dio, il luogo dove Dio si rivela Dio per gli uomini. La corporeità, infatti, è la persona umana nella sua forma visibile, è la manifestazione e la proiezione di se stessa verso gli altri<sup>52</sup>. Il corpo, per il fatto che è corpo di una persona umana, ha significati « umani », per cui diventa campo espressivo dell'uomo, il significato di essere per gli altri e di essere sorgente di umanizzazione del mondo<sup>53</sup>. Così, il corpo del Cristo, per il fatto che è il corpo della seconda Persona della Trinità, ha significati « divini », cioè è campo espressivo della divinità, dell'essere di Dio per gli altri e fonte di 'riumanizzazione' del mondo.

Tali peculiarità caratterizzano in modo singolare la mediazione del Cristo, Figlio di Dio, il quale ha inaugurato questo nuovo modo di mediare la salvezza; e tale modo deve continuare anche nella fase della chiesa. Secondo il dato rivelato, Cristo è l'unico mediatore, e tale deve rimanere, anche nello stato di gloria, fino al compimento escatologico della salvezza. Ciò implica che ogni forma di mediazione, assunta di tra le realtà terrene, può mediare la salvezza solo perché è fatta partecipe da Cristo della sua mediazione.

---

*en dialogue*, Paris 1959; Id., *Das dialogische Prinzip*, Mn-Hei 1962; R. MISAHRI, *Matrin Buber, philosophe de la relation*, Paris 1968; M. NÉDONCELLE, *La reciprocité des consciences*, Paris 1942; cfr. G. COLZANI, *L'uomo nuovo*, Torino 1977, p. 166 s.

<sup>51</sup> F.P. FIORENZA-J.B. METZ, *L'uomo come unità di corpo e di anima*, in *Mysterium Salutis*, 4, p. 264.

<sup>52</sup> Il corpo significa non qualcosa che l'uomo ha davanti a sé, ma è l'uomo stesso nella sua concretezza storica, mondana e nella sua attuazione, cioè nella sua possibilità concreta di essere e di comunicare con gli altri. E' la realtà, nella quale, facciamo esperienza di noi stessi, e per la quale raggiungiamo il mondo nei suoi vari aspetti. (Cfr. J. SPLETT, *Corpo, rapporto corpo-anima*, in *MS*, 2, p. 634 s.; cfr. J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, Torino 1973, pp. 53-80).

<sup>53</sup> J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, Torino 1973, p. 72.

*Cristo mediatore attraverso la chiesa*

Cristo, scegliendo la chiesa e rendendola partecipe della sua mediazione salvifica, si riallaccia e si colloca nella linea storica dell'AT, poiché anche in esso troviamo che tutto il popolo di Dio è presentato come mediatore verso la salvezza universale. L'aggancio all'AT tuttavia ha significato più di compimento che di semplice continuazione storica. Tale significato appare più chiaramente costatando l'evoluzione delle varie forme di mediazione veterotestamentaria.

E' stato appurato, infatti, che esse tendevano a concretizzarsi in un'unica realtà, quella del « popolo di Dio ». Leggere poi tale movimento nella dimensione cristologica, si giunge alla conclusione che il popolo di Dio, come mediatore, è figura del Cristo unico mediatore attraverso la chiesa. Però se la presenza della chiesa nella mediazione di Cristo mette in evidenza la linea storica dell'AT, la presenza del Cristo glorioso nella mediazione della chiesa porta a compimento e a perfezione ciò che prefigurava il popolo di Dio come mediatore. E vedremo come.

La forma che presenta tutto l'Israele di Dio come mediatore, risulta essere la più alta e completa del Vecchio Testamento. Essa infatti le racchiude tutte, poiché il popolo di Dio è un popolo regale, profetico e sacerdotale. Con ciò risulta ancora che la mediazione è qualificata dall'aspetto sociale e comunitario: Dio salva, ma nella e mediante la comunità.

Il Cristo nella chiesa è il compimento dell'Israele antico; Egli è colui che Israele annunciava e implorava. La chiesa, possedendo la presenza viva e gloriosa del Cristo, realizza e soddisfa l'anelito dell'antico Israele. Pensando la chiesa come 'luogo', nel quale e mediante il quale il Cristo attualizza la sua azione mediatrice, si viene alla conclusione della preesistenza del mistero del Cristo mediatore attraverso la chiesa nel mistero trinitario. Il Cristo e la chiesa, nella mente di Dio, preesistevano alla loro attuazione storica come due parti dell'unica realtà. L'inscindibilità tra loro è tale da far credere che Dio li ha voluti l'uno per l'altra e viceversa. Giovanni, nell'Apocalisse, li presenta come sposi: Il Cristo, Figlio di Dio, è lo Sposo che Dio ha voluto per la chiesa e questa è la Sposa che il Padre ha preparato e adornato per il Figlio suo. Nel piano salvifico divino, Cristo è inseparabile dalla chiesa e questa acquista tutto il suo significato nell'intima comunione con lui. Il Figlio di Dio diviene il Cristo della chiesa e questa diviene la chiesa di Cristo e quindi misticamente la forma concreta umana del Figlio di Dio. L'unità profonda tra il Cristo e la chiesa appare, così, la realizzazione dell'anelito profetico del popolo israelitico verso colui che doveva

essere la sua 'radice'<sup>54</sup> e che già il capo 'storico' Abramo intravede, come piena attuazione della sua speranza, e ne gioì<sup>55</sup>.

### LA CHIESA CORPO DI CRISTO

Il discorso sulla 'costante' delle mediazioni, nell'evolversi storico della salvezza, ci è servito per un discorso più particolare sulla chiesa, come corpo del Cristo glorioso, cioè, come strumento che Cristo stesso, in obbedienza alla volontà del Padre suo, ha scelto e ha reso partecipe della sua azione mediatrice. La riflessione perciò verte primariamente sulla chiesa nel piano di Dio, poi sull'immagine del 'corpo' applicata alla chiesa, sulla chiesa come corpo di Cristo e, infine, sulla chiesa sacramento in Cristo.

#### *La chiesa nel piano di Dio*

La dottrina della *Lumen Gentium* è la fonte ispiratrice delle riflessioni riguardanti questo punto<sup>56</sup>. Secondo l'insegnamento di tale Costituzione la chiesa è preesistente all'incarnazione del Figlio di Dio e appare come attuazione, mediante Cristo, di quel mistero nascosto da secoli nella mente di Dio. Perciò la chiesa appare prima di tutto come la chiesa di Dio, che, poi nell'attuazione storica, diventa anche la chiesa di Cristo. In questo numero, pertanto, parleremo prima della chiesa in riferimento a Dio e poi in riferimento a Cristo.

#### a. *La chiesa, parte del mistero di Dio*

La Costituzione parla e della chiesa di Dio e della chiesa di Cristo<sup>57</sup>. Certamente non intende affermare con ciò la presenza di due chiese, ma vuole presentare la stessa identica chiesa nei suoi

<sup>54</sup> *Rm.* 15, 12.

<sup>55</sup> *Gv.* 8, 56: «Abramo... esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò».

<sup>56</sup> C. LAUDAZI, *La dimensione spirituale della chiesa sacramento in Cristo*, Roma 1978, pp. 78-88.

<sup>57</sup> La *Lumen Gentium*, infatti, parla della chiesa come popolo di Dio, nn. 9.31; come Regno di Dio nn. 5.9; come famiglia di Dio, nn. 5.9; come famiglia di Dio, nn. 6.27.28. Parla altresì della chiesa fondata da Cristo, nn. 4.5, della chiesa, corpo di Cristo, nn. 7.17.32, come Regno di Cristo, nn. 3.12, come Sposa di Cristo, nn. 6.7.39.41, come gregge di Cristo, nn. 18.6.

diversi momenti storici. Tuttavia le due espressioni hanno il loro contenuto, che va tenuto presente.

La *Lumen Gentium*, prima di tutto, vuole insegnare che la chiesa realizzata da Cristo fa parte del mistero di salvezza, di quel mistero noto a Dio solo e a noi rivelato nella pienezza dei tempi, in Cristo. Del mistero salvifico, infatti, fanno parte non soltanto il piano di Dio ma anche i mezzi per realizzarlo: perciò il Cristo e la chiesa sono dall'eternità nella mente di Dio. E' questa la ragione che ha indotto i Padri conciliari a stabilire le origini della chiesa nella Trinità, senza minimamente pensare, però, a una parità tra Cristo e la chiesa.

Nella mente di Dio la chiesa è in Cristo. Cioè, Dio ha pensato la centralità del Cristo per attuare il suo piano di salvezza e a lui tutto ha subordinato: anche la chiesa, la quale è voluta direttamente da Dio in Cristo, tanto che possiamo dire che la chiesa è in Cristo il sacramento di Dio e che, proprio per la sua intima e indissolubile comunione con Cristo, segue la logica della relazione di Cristo con Dio.

Guardata nel vasto disegno di salvezza, non possiamo non comprendere la chiesa direttamente in Dio attraverso il Cristo. Testimonianze, che autorizzano questo modo di vedere la chiesa, non mancano nel Documento conciliare, in cui leggiamo affermazioni che dichiarano la esplicita volontà di Dio circa la preesistenza della chiesa. Il testo, infatti, dice che la chiesa è stata fondata da Dio per mezzo di Gesù Cristo come necessaria alla nostra salvezza<sup>58</sup>. Soffermandoci a riflettere sulla portata di questa dichiarazione, viene spontaneo collegarla alla teologia paolina sul mistero della chiesa che ci viene presentata come pienezza di Cristo<sup>59</sup>. L'espressione paolina non vuole dire certamente che la chiesa è qualche cosa di aggiunto al Cristo, ma che è piuttosto come la forma in cui si deve manifestare, in tutta la sua pienezza, la rivelazione e l'attuazione del mistero nascosto nella mente di Dio: Cristo.

La chiesa, perciò, è nel Cristo la vera storicizzazione, o il mezzo che realizza l'inserimento della salvezza nella storia umana.

Allo stesso modo, anche l'indissolubilità tra la chiesa e Cristo si spiega nella volontà di Dio salvatore: ciò spiega anche come il potere liberante di Cristo entri in azione, in modo permanente e duraturo, soltanto dopo la sua risurrezione, che coincide con la manifestazione della chiesa<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> *Lumen Gentium*, 14.

<sup>59</sup> Cfr. *Ef.* 1, 23; *Col.* 1, 19.

<sup>60</sup> Cfr. *Lumen Gentium*, 4.

Le riflessioni suscitate dalla *Lumen Gentium* sulla chiesa come elemento del mistero di Dio, ci portano a leggere il mistero della chiesa in Cristo nella dimensione sacramentale. Infatti, dire che la chiesa è lo strumento con il quale Dio si rende presente in mezzo a noi e nella storia degli uomini, equivale a parlare o a concepire l'attuazione della salvezza in categoria di sacramento.

Riprendendo il discorso sulla chiesa nel piano salvifico divino diciamo che Dio ha voluto strettamente unire il mistero della chiesa con il mistero di Cristo: Cristo e la chiesa son due poli di un unico mistero, precisando però che la chiesa vive del Cristo e risplende della sua luce, che è lo strumento del Cristo, compito al quale Dio l'ha chiamata direttamente. Ma, riprenderemo questo discorso più avanti. Ci interessa ora di far notare che la descrizione di questo aspetto della chiesa si colloca nella linea biblica; ebbene, sia dalla teologia paolina delle lettere agli Efesini e ai Colossesi sia dai vangeli, apprendiamo che la chiesa è fondata da Gesù perché così è voluto dal Padre.

Nella professione di fede, noi proclamiamo l'apostolicità della chiesa, senza questa nota essa non si potrebbe dire del Cristo. Ma anche gli Apostoli, che costituiscono il fondamento della chiesa, Gesù li considera come scelti direttamente dal Padre. Sofferamoci per un istante sulla preghiera di Gesù al Padre nell'ultima cena<sup>61</sup>, là dove Gesù dice espressamente che gli Apostoli gli sono stati dati: Padre, « ho fatto conoscere il tuo nome a *quelli che mi hai dato dal mondo. Erano tuoi e li hai dati a me* »; prego « per coloro che mi ha dato, perché sono tuoi; io conservavo nel tuo nome coloro che mi ha dato »<sup>62</sup>.

E, secondo la teologia paolina, « Dio da sempre vede davanti a sé la chiesa e la vuole. In essa si concretizzano la sapienza e la volontà di Dio, la quale ha come obiettivo di condurre tutte le cose sotto un solo capo, il Cristo, gli esseri celesti come quelli terrestri cfr. *Ef.* 1, 10). Ed ora, nella pienezza dei tempi, il mistero di questa sapienza e di questa volontà opera mediante la chiesa »<sup>63</sup>.

Rivediamo, ora, più da vicino la descrizione che ci offre al riguardo la Costituzione. Già nel numero 2 del Documento conciliare, la chiesa appare voluta da Dio in Cristo, e Dio è visto come l'autore principale della convocazione della chiesa. « I credenti in Cristo li ha voluti chiamare nella santa chiesa »<sup>64</sup>. La preesistenza della chie-

<sup>61</sup> Cfr. *Gv.* 17.

<sup>62</sup> *Gv.* 17, 6.9.12.

<sup>63</sup> H. SCHLIER, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, in *Mysterium Salutis*, 7, p. 193; cfr. L. CERFAUX, *La teologia della chiesa secondo San Paolo*, Roma 1970.

<sup>64</sup> *Lumen Gentium*, 2.

sa appare con altrettanta chiarezza nello stesso numero, là dove si dice che essa è stata « già prefigurata sin dal principio del mondo mirabilmente preparata nella storia del popolo di Israele e nell'antica Alleanza »<sup>65</sup>.

Più avanti, nello stesso numero, è descritta come manifestazione ad opera dello Spirito Santo<sup>66</sup>. L'uso del verbo 'manifestare' fa pensare logicamente alla preesistenza della chiesa nella volontà di Dio: che la chiesa, cioè, realizzata per opera di Cristo, faceva parte del piano predisposto da sempre dalla sapienza divina; tutto questo però è stato compreso soltanto dopo la risurrezione di Gesù, allorché lo Spirito Santo manifestò che il mistero della salvezza era ormai concretamente visibile per la nuova comunità e per tutta l'umanità.

Possiamo contemplare, quindi, e comprendere il piano della salvezza come una realtà in perenne rivelazione fino a raggiungere nella chiesa, realizzata da Cristo, la piena manifestazione. Perciò la chiesa non va considerata solamente come il segno per mezzo del quale Cristo si rende presente da risorto, ma come realtà che fa parte del grandioso piano salvifico voluto dalla sapienza divina. Infatti, se la *Lumen Gentium* ha visto l'origine della chiesa nel mistero trinitario, vuol dire che ha anche considerato la chiesa come mezzo voluto da Dio in Cristo per l'attuazione del piano salvifico. Sotto questo aspetto la chiesa, oltre che nella sua grandezza, ci appare come forma visibile e concreta del dono salvifico e come segno della fedeltà di Dio nella piena attuazione delle sue promesse. Perciò, in tale contesto, la chiesa non deve essere considerata come semplice strumento ma come visibilizzazione e incarnazione della salvezza stessa: la salvezza nel suo perenne farsi storia 'mondana'. E' possibile, allora, dedurre che la salvezza viene a noi, mediante Cristo nella chiesa, per volontà di Dio.

Come conseguenza di questa affermazione possiamo ritenere che Dio non dona la salvezza se non per mezzo di Cristo nella chiesa, e cioè: come la chiesa, senza Cristo, non dona la salvezza, così anche Cristo, per esplicita volontà di Dio, non salva senza la chiesa. La chiesa, dunque, per essere di Dio deve essere di Cristo, perché soltanto in questa condizione è sacramento di Dio per la salvezza degli uomini.

In un altro numero della *Lumen Gentium* troviamo espressa anche più chiaramente questa preesistenza della chiesa nella sapienza e nella volontà di Dio.

<sup>65</sup> *Ivi.*

<sup>66</sup> « La chiesa è stata manifestata dall'effusione dello Spirito Santo » (*Lumen Gentium*, 2).



La formulazione del testo, che stiamo per presentare, è presente solo nella redazione definitiva del Documento conciliare sulla chiesa, anche se il suo contenuto, nell'insieme, non mancava nel secondo schema. Leggiamo il testo:

« Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù... e ne ha costituito la chiesa perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile dell'unità salvifica »<sup>67</sup>.

In questo testo risalta l'azione diretta di Dio, soggetto del progetto salvifico, che è quello di fare dei credenti in Gesù la chiesa, allo scopo di ricostruire l'unità dell'umanità.

Dall'affermazione del testo ricaviamo ancora che la funzione sacramentale della chiesa di rivelare ed attuare la salvezza, dipende direttamente dall'elezione divina: è Dio che, in Cristo, fa la chiesa sacramento visibile dell'unità salvifica.

Il testo fa risaltare anche come la chiesa preesista nel piano salvifico di Dio quale strumento che rende visibile il suo agire salvifico, realizzato in Cristo e con Cristo; che essa è l'attuazione del progetto di Dio e il mezzo per la sua espansione; che è la forza divina che aggrega gli uomini alla famiglia di Dio, ricostituendo tra loro l'unità.

Per illustrare il mistero della chiesa, la *Lumen Gentium* si è servita di immagini bibliche<sup>68</sup>, con le quali ha inteso descrivere « la funzione mediatrice che la chiesa è chiamata a svolgere tra Dio e l'uomo, quasi visibilizzando sensibilmente l'invisibile dono della divina presenza e della sua azione di salvezza »<sup>69</sup>. Le immagini bibliche vogliono testimoniare quanto sia misteriosa l'intima natura della chiesa, in rapporto alla sua origine e a quanto racchiude e significa: mettono bene in evidenza che la chiesa è rivelazione del progetto di Dio; soprattutto vogliono dire che la chiesa è « opera di Dio per la salvezza degli uomini, e conseguentemente segno rivelativo della presenza salvatrice e veicolo di cui Dio si serve per la realizzazione del suo piano salvifico »<sup>70</sup>. Perciò il Documento conciliare descrive la chiesa come « l'ovile », come il « gregge di cui Dio stesso ha preannunziato che ne sarebbe stato il pastore », come « podere o campo

<sup>67</sup> *Ivi*, 9.

<sup>68</sup> *Ivi*, 6.

<sup>69</sup> B. GHERARDINI, *La chiesa è sacramento*, Roma 1976, p. 106.

<sup>70</sup> M. MIDALI, *Il Popolo di Dio*, in *La Costituzione dogmatica della chiesa*, Torino 1967, p. 396.

di Dio », come 'vigna' « piantata dal celeste agricoltore », come « la Gerusalemme celeste e madre nostra » e come « l'immacolata sposa dell'Agnello immacolato »<sup>71</sup>.

Da queste immagini, ma specialmente da quelle prese dalla vita pastorale si deduce che la chiesa è fondata nell'iniziativa divina. Dicendo, infatti, la *Lumen Gentium* che « la chiesa... è pure un gregge, di cui Dio stesso ha preannunziato che ne sarebbe stato il pastore », mette esplicitamente in risalto tale iniziativa. Negli *Atti Sinodali* troviamo esplicitamente detto che sono state usate le immagini bibliche, specialmente quelle della vita pastorale, proprio per indicare che l'inizio della chiesa ha origine nell'iniziativa divina<sup>72</sup>.

Fra tutte, ci soffermiamo a riflettere soprattutto sul valore simbolico delle immagini della « Gerusalemme celeste » e della « Sposa », perché, oltre a mettere in luce i lineamenti del volto della chiesa nella sua funzione di sacramento<sup>73</sup>, ne illustrano bene la diretta dipendenza dalla volontà di Dio.

La chiesa, simboleggiata dalla Gerusalemme celeste, è la realtà dei tempi nuovi, che nel mistero della chiesa trova la sua attuazione. La nuova Gerusalemme, secondo l'Apocalisse (12, 17) e la lettera ai Galati (4, 26), cui la dottrina conciliare fa riferimento, è una realtà che si va edificando fin da ora con materiali, che sono apparentemente terrestri, poiché saranno trasportati dal cielo; oppure, con tale immagine, si vuole indicare la chiesa che discende dal cielo sulla terra per portarvi le ricchezze del cielo: la vita del Cristo e i doni dello Spirito Santo. E' un simbolo che davvero ci introduce nelle profondità del mistero, là dove si partecipa delle realtà spirituali<sup>74</sup>.

La chiesa si rivela, perciò, sacramento nel senso di mistero, come realtà in cui si rivela il piano di Dio e le realtà celesti coesistono con quelle terrene. L'idea della chiesa-strumento di Dio diventa anche più evidente quando si pensa che, mediante le sue strutture umane, si rendono presenti agli occhi degli uomini i cieli nuovi e la terra nuova.

L'immagine della « Sposa dell'Agnello » (Ap. 21, 19) richiama invece, il tema della fidanzata-sposa dell'Eterno, tema frequente nel

<sup>71</sup> *Lumen Gentium*, 6.

<sup>72</sup> *Acta Synodalia* III/I, p. 173: *Initium sumitur ab iniziativa Dei, quae praesertim apparet in imaginibus a Pastore et ovibus desumptis.*

<sup>73</sup> B. GHERARDINI, *op. c.*, p. 103.

<sup>74</sup> L. CERFAUX, *Le immagini simboliche della chiesa nel nuovo testamento*, in *La chiesa del Vaticano II*, p. 302 s.

Vecchio Testamento<sup>75</sup>: raffigura il popolo della compiacenza, riscattato dalla condizione di peccato dall'amore di Dio<sup>76</sup>; è un amore che trionfa anche nella chiesa e sulla chiesa, tanto che essa è condotta a nozze dall'Agnello immacolato per rigenerare i figli della redenzione.

Da questa immagine, oltre l'idea della sacramentalità della chiesa, emerge anche la sua dipendenza diretta dalla volontà di Dio. La chiesa, infatti è la Sposa che Dio presenta e dona al Figlio suo. Possiamo dire che la chiesa è dono del Padre al Cristo, il quale la prende in sposa per obbedienza alla volontà del Padre. E ciò sta a dire che l'unione tra Cristo e la chiesa nasce dall'unione di lui con il Padre<sup>77</sup>. La vediamo nell'Apocalisse come

« la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo »<sup>78</sup>.

Per concludere questa riflessione sulle due immagini bibliche, ripetiamo che la *Lumen Gentium* ha voluto che la chiesa risaltasse come opera di Dio per la salvezza degli uomini. Ciò significa che la chiesa sta a Dio in rapporto sacramentale; in essa, cioè, si manifesta l'opera visibile e invisibile di Dio e si realizza il divenire dell'agire divino, così che la chiesa, nello stesso tempo, è attuazione e strumento dell'azione salvifica divina<sup>79</sup>.

#### b. La chiesa di Cristo

Servendoci delle dichiarazioni della *Lumen Gentium*, abbiamo affermato finora che la chiesa è sulla terra il compimento e la manifestazione della volontà salvifica di Dio in maniera definitiva; e, perché non apparisse come strumento salvifico avulso dal Cristo, è stata usata spesso l'espressione « la chiesa in Cristo ».

Abbiamo anche detto che essa è stata voluta in Cristo dalla sapienza e provvidenza divina come reale manifestazione della volontà salvifica divina. La precisazione è d'importanza fondamentale, per il

<sup>75</sup> Cfr. *Is.* 62, 4-5; *Ger.* 2, 2; 31, 3; *Osea* 2, 3-25; 3, 1-3; 11, 1.8.11.

<sup>76</sup> B. GHERARDINI, *op. c.*, p. 105.

<sup>77</sup> S. MAGGIOLINI, *Il matrimonio, la verginità*, Milano 1977, p. 172.

<sup>78</sup> *Ap.* 21, 2: La TOB commenta così il « venire dal cielo »: viene dal cielo, perché non si tratta di una realizzazione umana ma di una comunità fondata da Dio », p. 839.

<sup>79</sup> P. SMULDERS, *La chiesa sacramento di salvezza*, in *La chiesa del Vaticano II*, p. 380.

fatto che la realizzazione e la rivelazione della volontà salvifica avviene nell'ordine della redenzione. Ciò significa che, per la presenza del peccato, la comunione degli uomini con Dio e l'unità tra di loro può avvenire soltanto attraverso l'opera redentiva del Cristo, per mezzo cioè della sua morte e della sua risurrezione. Quindi la chiesa, come attuazione della volontà salvifica divina, è scaturita dal mistero del Cristo crocifisso e risorto.

Da qui nasce il rapporto essenziale tra Cristo e la chiesa, poiché la chiesa, quale nuova comunità di Dio, nasce e si alimenta dalla immolazione del Cristo. Essa è legata indissolubilmente al Cristo crocifisso, poiché il Cristo sulla croce è il segno della radicale auto-rivelazione di Dio: è nella croce, infatti, e nella risurrezione del Cristo che si manifesta, nella sua pienezza, la potenza salvatrice di Dio<sup>80</sup>. Quindi, possiamo dire che la chiesa è la concentrazione visibile della morte e della risurrezione del Cristo. Allora, se diciamo che la chiesa è in Cristo sacramento di Dio, è come se affermassimo che la realtà del Cristo crocifisso e risorto prende forma per costituirsi realtà salvifica nella chiesa, e che la chiesa, a sua volta, per la presenza in se stessa del Cristo nello Spirito, non solo manifesta definitivamente la salvezza, ma ne diventa segno efficace. Perciò giustamente possiamo parlare della chiesa come chiesa di Dio e chiesa di Cristo; anzi, in misura che è di Cristo lo sarà anche di Dio.

Il Documento conciliare sulla chiesa mette in evidenza questa angolatura con la figura del 'corpo di Cristo'<sup>81</sup> per spiegare che la chiesa, così come è, in totale rapporto a Cristo, è di Dio; e per mostrare che essa, se per un verso è il corpo che Dio Padre dà al Cristo risorto, per un altro è il corpo che Cristo si è acquistato dal Padre attraverso la morte e la risurrezione. Così, se da una parte contempliamo la chiesa come oggetto dell'amore infinito del Cristo, perché dono del Padre, dall'altra constatiamo che essa è riempita dei doni del Cristo perché sia il « compimento di lui ».

Con la figura del corpo, la *Lumen Gentium* ci presenta la chiesa innestata alla morte e alla risurrezione del Cristo mediante il battesimo e l'eucaristia, e il Cristo come fonte di vita, dalla quale « tutto il corpo... riceve l'aumento voluto da Dio »<sup>82</sup>; e mette in evidenza altri due aspetti della chiesa: il suo essere di Dio perché è del Cristo e viceversa. E' di Dio perché lui stesso ha voluto realizzarla

---

<sup>80</sup> Cfr. H. SCHLIER, *op. c.*, p. 195 s.

<sup>81</sup> Cfr. *Lumen Gentium*, 7.

<sup>82</sup> *Ivi.*

mediante la morte e la risurrezione del Cristo; ancora, perché la edificazione della chiesa è il piano che Dio ha pensato da sempre per la realizzazione della Signoria del Figlio suo<sup>83</sup>; è del Cristo perché, per la sua presenza di risorto, la chiesa appare come la realizzazione della volontà salvifica di Dio e la grazia giustificante si diffonde nei credenti. Inoltre la Costituzione, mettendo in evidenza la chiesa come dono di Dio al Cristo, suo Figlio, — e perciò Cristo l'ama come sua Sposa e dà tutto se stesso per lei —, fa spiccare anche che Cristo è dono di Dio alla chiesa, di cui Dio stesso lo ha costituito capo, principio di vita e modello per la sua crescita. In tal senso, essa diventa realmente il corpo mistico di Gesù Signore, ne è il suo segno visibile, lo strumento con il quale si attua e si manifesta definitivamente la potenza salvifica della sua morte e risurrezione. E' per questo motivo che la chiesa può essere chiamata sacramento in Cristo.

Infine, la figura del corpo di Cristo aiuta a cogliere la chiesa nella sua dimensione cristica e di presentarla come realtà in cui Cristo, vivente e presente nello Spirito, opera continuamente la salvezza. Ma ce la fa cogliere ancora corpo di Cristo in cui l'autorivelazione di Dio in Cristo prende forma concreta, in cui, cioè, la ricapitolazione dell'universo in Cristo si realizza e il progetto comunitario di Dio si concretizza in organizzazione sociale. Biblicamente, infatti, con la parola 'corpo', s'intende la persona nella sua concreta manifestazione di comunicazione e di accessibilità, per cui la chiesa, come corpo, è il luogo dove la salvezza diventa pienamente visibile e accessibile attraverso organizzazioni e relazioni sociali.

Concludendo il discorso su questo punto, ripetiamo che l'insegnamento conciliare intende presentare, con la figura del 'corpo', il ruolo e la costituzione sacramentale della chiesa come componenti essenziali per la sua esistenza, e la chiesa come segno nel quale Cristo si manifesta concretamente come pienezza dell'autorivelazione di Dio.

### *L'immagine del corpo riferita alla chiesa*

Prima di entrare in argomento, diciamo qualche parola che giustifichi la preferenza dell'immagine del 'corpo' sulle altre immagini bibliche. Mentre tra le altre immagini bibliche, cui abbiamo accennato sopra, troviamo o quella che mette in evidenza l'iniziativa

---

<sup>83</sup> G. COLZANI, *op. c.*, p. 134.

e l'interesse di Dio per la chiesa<sup>84</sup>, o quella che dà più risalto al rapporto personale tra la chiesa e Dio e tra la chiesa e Cristo<sup>85</sup>, oppure quella che esprime l'aspetto storico e peregrinante della chiesa<sup>86</sup>, e, infine, quella che ne indica l'origine divina<sup>87</sup>; l'immagine del corpo, invece, ci sembra la più completa e anche la più articolata; perciò con essa è possibile far risaltare sia il rapporto personale e intimo della chiesa con Cristo, sia gli aspetti strutturali concernenti la situazione sacramentale e l'aspetto societario della chiesa stessa. Non in ultimo, la sua importanza spicca anche dal fatto che la *Lumen Gentium* vi dedichi tutto il numero 7.

A nostro giudizio, l'immagine del 'corpo', riferita alla chiesa, esprime in modo pieno il mistero della chiesa in rapporto a Cristo; inoltre mette in evidenza l'aspetto relazionale della sua sacramentalità, poiché si presta bene per indicare la chiesa come luogo concreto, visibile dell'incontro di Dio, in Cristo glorificato, mediante lo Spirito, con l'uomo storico.

Per procedere con più chiarezza, resta da acquisire un altro elemento che è di fondamentale importanza. E cioè: l'Umanità gloriosa del Cristo, unita ipostaticamente alla Persona del Figlio di Dio, deve rimanere l'unica fonte della salvezza. Però, dato il suo stato di gloria, per comunicare la salvezza all'uomo mondano, è necessaria la presenza di una realtà terrena, appartenente al mondo dell'uomo storico.

Durante la vita terrena di Gesù, la forma umana concreta, attraverso la quale il Verbo attua la salvezza, è il Cristo uomo; con lo stato di gloria di questo, la nuova realtà 'mondana' è la chiesa, la quale è elevata dal Cristo alla partecipazione della sua umanità gloriosa, per la quale « la seconda Persona della Trinità è personalmente uomo ». Ciò significa, per la chiesa, che essa è elevata a partecipare misticamente di quella unione ipostatica che c'è tra il Verbo e il Cristo uomo.

Solo per la realizzazione di una tale mistica partecipazione, la

<sup>84</sup> Si pensi all'immagine dell'*ovile* (Gv 10, 1-10), all'immagine del *gregge*, il cui Pastore è lo stesso Dio (Is. 40, 11; Ez. 34, 11 ss., oppure all'immagine del *campo* (1 Cor. 3, 9), o a quella dell'*edificio di Dio* (1 Cor. 3, 9) con i suoi vari appellativi: *famiglia* di Dio (Ef. 2, 19-22), *tempio* (1 Pt. 2, 5).

<sup>85</sup> La descrizione della chiesa che viene fatta con l'immagine della *sposa* immacolata (Ap. 19, 27; 21, 2.9; 22, 17).

<sup>86</sup> La suggestiva immagine del *popolo di Dio*, usata diffusamente nella *Lumen Gentium* per illustrare, appunto, il divinire storico della chiesa e il suo peregrinare verso la piena attuazione escatologica (LG, cc. 2.7).

<sup>87</sup> L'immagine della « Gerusalemme celeste » e « madre nostra » (Gal. 4, 26); Ap. 12, 7).

chiesa può essere detta il mistico corpo di Cristo, e la Persona divina del Figlio di Dio, mediante essa, può stabilire relazioni e rapporti personali salvifici con gli uomini. E l'immagine del 'corpo' rende possibile comprendere la salvezza in termini di rapporti nuovi e vitali tra Dio e l'uomo; poiché, secondo l'antropologia, il corpo è l'espressione concreta, visibile della persona nel suo essere per gli altri. Per questo abbiamo detto che Gesù è il Verbo diventato uomo, cioè: è il luogo dove il Verbo acquista la concretezza umana, nella quale la sua esistenza acquista significato per gli uomini e per il mondo<sup>88</sup>.

Se la partecipazione dell'umanità gloriosa di Cristo rende la chiesa corpo mistico di Cristo, e questo corpo poi diventa la concretezza storica dell'essere di Dio per gli uomini, dobbiamo parlare, allora, di una partecipazione non in senso morale, ma ontologico; cioè si tratta di una partecipazione reale, per la quale la stessa vita del Cristo glorioso circola nella chiesa e la fa vivere. Solo per questo genere di partecipazione essa può essere introdotta nella vitalità di quel singolare rapporto che c'è tra l'uomo Gesù Signore e il Verbo Figlio di Dio.

L'immagine del 'corpo' ci dà la possibilità di cogliere il mistero della chiesa in questa angolatura; cioè: nel significato di momento storico della salvezza e d'incontro mondano tra Dio e l'uomo; inoltre fa rimanere la chiesa nella logica dell'incarnazione, in quanto diventa rivelazione e manifestazione storica della salvezza e in quanto è realizzazione, nella nostra storia, dei rapporti nuovi e personali tra Dio e l'uomo. L'immagine del 'corpo', considerata in questa angolatura, è degna di quel grande risalto che le ha dato il Vaticano II, il quale, per queste motivazioni, ha superato l'esitazione, che i Padri conciliari del Vaticano I ebbero nell'usarla<sup>89</sup>.

### *La chiesa corpo di Cristo*

L'origine paolina di questa espressione la fa collocare nel novero delle immagini bibliche. Paolo con essa vuole illustrare il mistero

---

<sup>88</sup> J. GEVAERT, *op. c.*, p. 72: ciò che l'autore afferma sul significato umano del corpo, può servire a illuminare il mistero delle nuove relazioni tra il Verbo, nell'umanità gloriosa del Cristo, e gli uomini, mediante la chiesa.

<sup>89</sup> I Padri conciliari del Vaticano I esitarono nell'usare la figura del corpo, per illustrare il mistero della chiesa, poiché pensavano di scorgervi « il pericolo di una idea metaforica troppo vaga e imprecisa » (cfr. M. J. LE GUILLOU, *Chiesa*, in *Sacramentum Mundi*, 2, col. 139).

cristiano; anzi, essa diventa un tema centrale della dottrina paolina sul mistero del cristiano nel mistero della chiesa. L'accezione di questo concetto, in Paolo, non è univoco; è da lui usato con angolature e accentuazioni diverse, a seconda delle situazioni concrete, in cui ne ha fatto uso. Paolo usa questa immagine, sia nelle due grandi lettere (1 *Cor.* e *Rm.*) che nelle due lettere della prigionia (*Col.* ed *Ef.*). L'espressione, nelle due lettere maggiori<sup>90</sup>, è episodica e rivolta alle comunità locali, con lo scopo di promuovere l'unità nella diversità tra i membri e d'invitare i singoli membri a considerarsi gli uni membra degli altri<sup>91</sup>, per formare così un solo corpo in Cristo<sup>92</sup>, essendo stati « battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo »<sup>93</sup>. Nelle lettere, invece, della prigionia, essa è usata per designare intenzionalmente tutta la chiesa<sup>94</sup>. Con l'immagine del corpo, Paolo vuole insegnare che la chiesa è la comunità dei salvati e che vive della stessa vita del « Capo », il quale la riempie continuamente coi suoi doni, in virtù dei quali, essa può « crescere secondo Dio »<sup>95</sup>, fino alla pienezza degli ultimi tempi<sup>96</sup>.

L'immagine del corpo non è esclusivamente di origine paolina. Certamente, egli l'ha presa dall'ambiente culturale dell'epoca<sup>97</sup>. Paolo era di fronte al pericolo gnostico che minacciava la comunità di Corinto, nella quale avanzava la tendenza a trascurare la corporeità. I corinti « abusavano molto liberamente della corporeità e facevano tutto risalire a uno spirito al di fuori del mondo e rinnegavano la realtà di Gesù »<sup>98</sup>, perciò Paolo doveva a tutti i costi superare questa tendenza. Come pure, di fronte ai disordini, che spesso si verificavano nella comunità, a causa appunto delle false concezioni, doveva trovare un concetto con il quale potesse porvi ordine e anche « spiegare e dare un senso ultimo al rapporto fra uomo e uomo »<sup>99</sup>. Così, Paolo, contro la tendenza gnostica, insegna che la salvezza avviene solo nel 'concreto', nella 'pesantezza' terrena. E tale era la comu-

<sup>90</sup> Cfr. 1 *Cor.* 10, 16-17; 12, 12-27; *Rm.* 12, 4-5.

<sup>91</sup> Cfr. *Rm.* 12, 5.

<sup>92</sup> 1 *Cor.* 12, 12; *Rm.* 12, 5.

<sup>93</sup> 1 *Cor.* 12, 13.

<sup>94</sup> *Col.* 1, 18.24; *Ef.* 1, 23; 5, 23 ss.

<sup>95</sup> Cfr. *Lumen Gentium*, 7; cfr. *Ef.* 3, 19.

<sup>96</sup> G. HELEWA, *La chiesa, corpo di Cristo*, in *La chiesa sacramento di comunione*, Roma 1979, pp. 76-130.

<sup>97</sup> G. HASENHÜTTL, *Carisma, principio fondamentale per l'ordinamento della chiesa*, Bologna 1973, p. 93. L'autore, nelle pp. 93-94, riporta le fonti della cultura dell'epoca: letteratura latina (Tito Livio), letteratura greca (Platone), mondo ebraico con la letteratura midrascica; da queste fonti risulta la similitudine tra l'ordinamento profano e l'organismo del corpo.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>99</sup> *Ivi*.



nità cristiana di Corinto. L'idea della terrenità, del concreto e quasi della 'pesantezza' della comunità, è chiaramente espressa con la figura del 'corpo', in opposizione alla totale spiritualizzazione gnostica. Tale corpo è detto di Cristo, perché in esso è veramente operante il potere liberante del Signore risorto. Allora, Paolo con la figura del 'corpo' « designa il luogo del potere che significa salvezza per ogni membro »<sup>100</sup>. Corpo di Cristo è, quindi, la comunità cristiana di Corinto, dove i membri, concretamente, fanno esperienza dell'*exousia* della salvezza. I membri di questa comunità, essendo raggiunti tutti dallo stesso *potere salvifico*, entrano anche in rapporto tra di loro.

La figura del 'corpo' serve, poi, per spiegare e strutturare il rapporto tra le persone all'interno della comunità locale. « E per poter rendere estremamente importante l'interdipendenza dei singoli, Paolo non può rimanere soltanto all'interno dell'*immagine* del corpo, perché quest'ultimo potrebbe ancora venire spiritualizzato in senso gnostico e venire interpretato come partecipazione dei singoli individui. Egli deve portare l'immagine della definizione di una realtà: 'voi siete corpo di Cristo' (1 Cor. 12, 27) »<sup>101</sup>. Sulla base della struttura della comunità locale è possibile, poi, chiarire la struttura della chiesa universale<sup>102</sup>.

Paolo chiama la chiesa *sōma tou Christou*. Con tale espressione, egli vuole « significare il corpo unico che riunisce in sé, nello Spirito... l'assemblea dei credenti »<sup>103</sup>. Ma per capire il rapporto vitale, che intercorre tra Cristo glorioso e la chiesa, è bene, prima di tutto, vedere il significato che il termine *sōma* ha presso Paolo.

Superate le interpretazioni esegetiche, sostenute dall'idealismo tedesco<sup>104</sup>, oggi ci si attesta sulla convinzione che i concetti antropologici di Paolo non riguardano mai parte dell'uomo, ma sempre tutto l'uomo considerato sotto determinati punti di vista e di capacità<sup>105</sup>. Perciò, Paolo, quando, parlo della carne (*sarx*) e dello spirito (*pneuma*) è da intendersi l'uomo integrale; cioè: o l'uomo in contrasto con lo spirito (carnale), o l'uomo qualificato dalla forza dello spirito di Dio (spirituale). In tal senso la '*sarx*' può indicare l'uomo che si abbandona tutto alla sua carne terrena e che vive, quindi, in modo contrario allo spirito; e il '*pneuma*' può designare l'uomo aperto e disponibile a Dio<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> *Ivi.*

<sup>101</sup> *Ivi.*, p. 96.

<sup>102</sup> *Ivi.*

<sup>103</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. c.*, col. 140.

<sup>104</sup> Cfr. F.P. FIORENZA-J.B. METZ, *op. c.*, p. 261.

<sup>105</sup> G. BORNKMANN, *Paulus*, in RGG (1966), p. 179.

<sup>106</sup> Cfr. F.P. FIORENZA-J.B. METZ, *op. c.*, p. 262 s.

Paolo, però, per designare l'uomo, nel suo aspetto esteriore, usa anche un altro termine: *sōma*. Letteralmente il termine significa 'corpo', però non secondo il concetto dell'antropologia classica greca, che lo definisce una realtà che riceve la limitazione e individualità attraverso una forma o figura. Paolo, con esso, esprime la corporalità dell'uomo<sup>107</sup>, la quale è da intendersi « come luogo della comunicabilità dell'uomo »<sup>108</sup>; cioè: « l'uomo in rapporto con gli altri »<sup>109</sup>. Il *sōma* per Paolo rappresenta la « persona non chiusa in se stessa, ma come dono di sé »<sup>110</sup>. In altri termini, corpo per Paolo è « l'uomo nella sua 'mondanità', quindi nella sua capacità di comunicare »<sup>111</sup>.

Sulla base di tali concetti antropologici possiamo comprendere perché Paolo abbia ritenuto quest'immagine adatta a esprimere la realtà della chiesa<sup>112</sup>. *Sōma*, data la sua proprietà di esprimere tutto l'uomo nella sua struttura personale<sup>113</sup>, è ritenuto adatto da Paolo per definire, contro la tesi spiritualistica degli gnostici, la chiesa, nella sua visibilità terrena e nell'aspetto concreto ('corporale'), « come ambito privilegiato del Signore, dove si attua la sua Signoria »<sup>114</sup>.

Per tale fatto, si stabilisce tra il Cristo glorioso e la chiesa un rapporto così profondo, da determinare l'azione mediatrice di entrambi. Il nuovo sta nel fatto che la terrenità e la concretezza della comunità, per essere l'ambito privilegiato dell'*exousia* del Signore, diventa anche la nuova « visibilità » dello stesso Cristo risorto. Allora, questo 'nuovo corpo' viene a determinare anche una nuova personalità del Signore mediatore e salvatore. Il dato nuovo della personalità del Signore risorto è la dimensione ecclesiale o comunitaria. Oppure, per restare nella terminologia antropologica paolina, possiamo dire che la nuova personalità del Cristo glorioso è data dalla nuova corporeità terrena, per la quale Egli può « comunicare » e essere incontrato.

Una lettura, fatta alla luce del concetto antropologico paolino, su esposto, ci permette di servirci del concetto di corpo per spiegare

<sup>107</sup> *Ivi*.

<sup>108</sup> Cfr. G. KÄSEMANN, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, in *Exegetische Versuche* I, p. 32.

<sup>109</sup> E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, « FRLANT » 90 (Göttingen 1966) 208.

<sup>110</sup> E. SCHWEIZER, *Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes*, in *Jahresbericht der Universität*, Zürich (1963/64), p. 10.

<sup>111</sup> E. KÄSEMANN, *op. c.*, p. 32.

<sup>112</sup> G. HASENHÜTTL, *op. c.*, p. 96.

<sup>113</sup> *Ivi*.

<sup>114</sup> *Ivi*.

il mistero della chiesa come corpo di Cristo. Accogliendo il concetto, secondo cui, il corpo rappresenta la persona non chiusa in sé, ma come dono di sé, possiamo dire che la comunità ecclesiale, corpo di Cristo, diventa il nuovo modo di donazione del Cristo Signore all'uomo. Anche l'antropologia moderna ci fornisce concetti che ci possono aiutare a presentare il mistero della chiesa come corpo di Cristo, nella concretezza di Paolo.

L'antropologia afferma che il corpo, preso non sotto l'aspetto organico, ma sotto l'aspetto umano, è l'uomo: l'uomo è il suo corpo, cioè l'uomo considerato nella sua corporalità<sup>115</sup>. Il corpo, nel significato 'umano', è l'espressione concreta della persona, o la persona nelle sue manifestazioni reali, visibili. Come è vero che il corpo acquista significato 'umano' per il fatto che è corpo della persona umana, così è anche vero che la persona non esiste fuori del proprio corpo e che essa si realizza solo nel corpo e attraverso il corpo<sup>116</sup>.

Trasferendo analogicamente questi concetti antropologici alla chiesa-corpo, siamo autorizzati a dire che essa, per il fatto che è corpo di Cristo, non può essere concepita separata da Cristo. Con ciò, per prima cosa, si riafferma la sua totale dipendenza e appartenenza al Cristo; e, nello stesso tempo, emerge che Cristo, mediatore nello stato di gloria, non è pensabile fuori della chiesa suo corpo. Applicando, ancora più da vicino, l'analogia, derivante dal rapporto che esiste tra la persona umana e il suo corpo, possiamo dire che la chiesa è, in senso di attualizzazione, la concretizzazione storica del Cristo glorioso, oppure che è lo stesso Cristo glorioso che vive nella storia mondana; ancora, che è il significato pieno di Cristo per il mondo. In questa angolatura, troviamo anche la motivazione che giustifica la dimensione ecclesiale nell'azione mediatrice del Cristo salvatore: la necessaria presenza del Cristo glorioso e della chiesa nella attuazione storica della salvezza. L'immagine del corpo, mettendo, in così forte rilievo, l'aspetto storico e concreto della salvezza, ci induce a concludere che la chiesa-corpo di Cristo non solo è il luogo o l'ambito privilegiato della salvezza, ma la salvezza stessa nella sua forma storica<sup>117</sup>.

### *La chiesa sacramento 'in' Cristo*

La concretezza della comunità ecclesiale, rilevata attraverso il concetto di corpo, nel significato umano, esprime meglio la vera

<sup>115</sup> Cfr. J. GEVAERT, *op. c.*, p. 67.

<sup>116</sup> *Ivi.*

<sup>117</sup> G. COLZANI, *op. c.*, p. 150.

dimensione della sacramentalità della chiesa. E la storicità, con esso evidenziata, permette anche di ovviare al rischio di « cristallizzazione », che l'aspetto sacramentale, a detta di qualcuno, potrebbe presentare <sup>118</sup>.

A chi ritiene che tale rischio possa essere evitato integrando l'immagine del 'corpo' con quella di 'popolo di Dio', poiché quest'ultima manifesta più chiaramente un'« aderenza storica e concreta », ricordiamo quanto già abbiamo detto sopra; che cioè, Paolo è ricorso all'immagine del corpo proprio per combattere la tesi gnostica della totale spiritualizzazione. Per lui, quindi, la comunità, qualificata come 'corpo', rappresenta « la schiacciante pesantezza terrena di tutto il corporale che, perché tale, diviene ambito privilegiato del « Signore », addirittura diviene l'ambito della signoria, del potere! » <sup>119</sup>. In questa comunità, chiamata 'corpo', il credente non solo si accorge della presenza dell'altro, ma verifica anche se stesso nei confronti dell'altro <sup>120</sup>; lì, apprende cioè che la propria esistenza ha significato solo se è in funzione dell'altro. Allora, la comunità, divenuta corpo di Cristo, « è la capacità di essere in funzione dell'altro » <sup>121</sup>.

Se è vero che l'immagine del corpo, meglio di ogni altra immagine biblica, esprime la natura sacramentale della chiesa, proprio per questo deve esprimere, in senso forte, anche l'aspetto storico. La realtà sacramentale esige, infatti, come elemento essenziale, la presenza della realtà terrena insieme a quella del dato salvifico. E qui l'elemento terreno (la chiesa) non funziona solo da mezzo per fare entrare in contatto l'uomo con la salvezza, ma è anche il nuovo modo terreno, con il quale il Cristo glorioso, comunica con il mondo dell'uomo. L'immagine del corpo, così, ci fa pensare alla chiesa, come alla forma terrena, attraverso la quale, il Cristo glorioso si esistenzializza nella storia umana <sup>122</sup>.

Una volta appurato come l'immagine del corpo evidenzia la storicità, la concretezza terrena, così essenziale alla sacramentalità della chiesa, ora vediamo come emerge, mediante la stessa immagine, la « singolarità » della sacramentalità del nuovo corpo mistico terreno del Cristo glorioso.

Applicando ancora una volta analogicamente a questo mistero quanto si dice del corpo umano in rapporto alla persona umana,

<sup>118</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. c.*, col. 142.

<sup>119</sup> G. HASENHÜTTL, *op. c.*, p. 97.

<sup>120</sup> 2 Cor. 5, 10; cfr. 1 Cor. 15, 35-44.

<sup>121</sup> G. HASENHÜTTL, *op. c.*, p. 98.

<sup>122</sup> C. LAUDAZI, *op. c.*, p. 134.

penso che riusciremo meglio a comprendere anche questo aspetto. L'antropologia ci ha detto che il corpo umano è uomo nella sua 'mondanità'; similmente possiamo dire della chiesa: essa è il Cristo glorioso nella sua nuova 'mondanità'. Fin qui niente di nuovo, poiché già S. Agostino parlava della chiesa come « Cristo totale ». Ma ciò che più importa è la rilevanza dell'intrinseco rapporto tra Cristo risorto e la chiesa: il loro rapporto è come il rapporto che esiste tra il corpo e la persona umana, cui esso appartiene. Se il corpo ha il significato 'umano', solo perché è corpo della persona umana, e questa può esprimersi solo perché è nel corpo, risulta che il rapporto tra queste due realtà è talmente intrinseco che non si dà l'una senza l'altra in ordine alla storicità. Altrettanto, in senso analogico, si può dire dell'interdipendenza tra Cristo e la chiesa, in ordine all'attuazione sacramentale. La radice della interdipendenza tra i due, sta nel fatto che la chiesa è resa partecipe della umanità gloriosa del Cristo risorto. E' proprio questa partecipazione che la riveste del carattere sacramentale.

Certamente, alla chiesa va riconosciuta la natura sacramentale, tuttavia bisogna evitare il rischio di separarla da quella del Cristo, unico sacramento. Non è possibile parlare di una sacramentalità della chiesa in senso forte, cioè diversa da quella del Cristo. Lo vieta l'intrinseco rapporto che la lega al Cristo risorto, per il quale risulta impossibile separare il segno della realtà significata<sup>123</sup>: la chiesa, infatti, è il Cristo resosi presente, come il corpo è la persona umana nella sua concreta realizzazione. Lo vieta ancora la visione misterica, in cui l'espressione paolina ce la presenta come *plērōma Christū*<sup>124</sup>. « Con Cristo, pietra angolare, è impossibile parlare della chiesa come sacramento in senso forte, pena il rischio di attribuirle un'esistenza indipendente dal Cristo »<sup>125</sup>.

E' vero che la chiesa, come dimensione 'mondana' del Cristo glorioso, manifesta la sua natura sacramentale, ma è anche vero che, con essa, si manifesta pure che la 'specificità' della sua sacramentalità consiste nel partecipare dell'unica sacramentalità del Cristo risorto. La chiesa, più che sacramento di Cristo, è sacramento in Cristo, e Cristo è unico sacramento nella chiesa.

La categoria della partecipazione ci aiuta a capire l'unità profonda che esiste tra i due. La chiesa, mediante la elevazione al ruolo sacramentale del Cristo, è stata resa partecipe *realmente* dell'umanità glorificata del Risorto. L'unione, quindi, tra Cristo e la chiesa

<sup>123</sup> M.-J. LE GUILLOU, *op. c.*, col. 138.

<sup>124</sup> *Ef.* 1, 23.

<sup>125</sup> C. LAUDAZI, *op. c.*, p. 135.

è di tale profondità, che, nell'ordine sacramentale, cioè nell'attuazione storica della salvezza, non è pensabile un'azione del Cristo che non sia anche della chiesa e viceversa. Perciò, Cristo non è sacramento d'incontro con Dio senza la chiesa, e questa non ha alcun potere sacramentale fuori della fontalità sacramentale del Cristo. Tuttavia, la partecipazione, pur evidenziando l'intima e dinamica unione tra Cristo e la chiesa, non porta alla identificazione tra i due, come vedremo più avanti.

E poiché la radice dell'unione [la partecipazione reale] è sorgente della santità ontologica della chiesa: questa, infatti, vive della stessa vita del Cristo e possiede la stessa santità del Cristo, è anche la sorgente della sua infallibilità: la verità di Cristo, infatti, diviene la sua verità, perciò essa non potrà mai « cadere fuori della verità di lui »<sup>126</sup>.

Ciò che qui interessa ancora, è di vedere, nella partecipazione reale, la radice anche dell'universalità sacramentale della chiesa e, quindi, della sua necessità per la salvezza. Se riteniamo vero che Cristo glorioso, unica fonte sacramentale della salvezza, non esercita il suo ruolo di mediatore senza la chiesa, in quanto verrebbe a mancare la presenza dell'elemento terreno, essenziale alla natura del sacramento, dobbiamo ritenere che la presenza della chiesa è essenziale all'attuazione della sacramentalità universale del Cristo. E se la chiesa-sacramento è universale, perché partecipa della sacramentalità universale del Cristo, dobbiamo ammettere che l'affermazione, secondo la quale: senza la chiesa non c'è salvezza, è più che logica. Non esiste altra forma concreta terrena, scelta da Cristo glorioso, come segno della sua presenza sacramentale. L'universalità sacramentale della chiesa sviluppa una duplice dimensione di obblighi: se la nota qualificante dell'universalità obbliga la chiesa a porre l'attenzione verso l'uomo, verso ogni uomo; per la stessa motivazione ogni uomo può trovare la salvezza per sé solo in essa.

Il discorso diventa più completo sviluppando l'aspetto storico di concretezza, espresso dall'immagine del corpo. Sopra abbiamo detto che questa immagine colloca la chiesa nella logica del mistero dell'incarnazione. Il fatto dell'incarnazione permette il pieno ricupero della corporalità, in quanto questa appare come il vero luogo della rivelazione e la vera forma storica e visibile della salvezza stessa<sup>127</sup>. E' nel corpo umano del Verbo, infatti, che si manifesta e

---

<sup>126</sup> Cfr. nota 5.

<sup>127</sup> Cfr. E. HÄNCHEN, *Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Probleme der christlichen Gnosis*, in ZTK 50 (1953) 123-158; cfr. MS, 4, p. 267.

si realizza la salvezza mediante la passione, morte e risurrezione. E come il corpo umano del Verbo era la forma storica della salvezza, nel tempo del Cristo prepasquale, così la chiesa diventa il corpo mistico e quindi la nuova forma storica della salvezza. La chiesa, come corpo di Cristo, rappresenta il rifiuto dell'idea gnostica, secondo la quale, « la salvezza consiste nella liberazione dell'io dalla degradazione della sua esistenza corporale e mondana »<sup>128</sup>. Essa, come nuova corporeità terrestre del Figlio di Dio, colloca il mistero della salvezza nella linea dell'incarnazione. Quindi una salvezza che non si fa storia dell'uomo, che non si concretizza visibilmente, non è salvezza. E la chiesa, nella prospettiva dell'immagine del corpo, è la storicizzazione e quindi l'incarnazione della salvezza o la sua umanizzazione e mondanizzazione.

#### L'ATTIVITÀ DELLO SPIRITO NEL « CORPO »

Alla parte strutturale segue ora quella riguardante la vitalità interiore del corpo mistico di Cristo. La comunità dei credenti è realizzata mediante l'attività dello Spirito. Come pure, il suo ordine interno è prodotto dai doni dello stesso Spirito, e, nello Spirito, Cristo e la chiesa si rapportano, nella linea della sponsalità, come due personalità distinte.

#### *Il mistero del Cristo nel mistero della chiesa*

Il risultato, finora raggiunto, dello studio sul mistero della chiesa, illustrando con l'immagine del corpo, è la constatazione di unione così profonda tra Cristo e la chiesa, che autorizza a parlare di una interdipendenza o di una indissolubilità tra il mistero del Cristo unico mediatore e della chiesa, resa partecipe della funzione mediatrice<sup>129</sup>.

Abbiamo visto che Cristo, dopo la sua risurrezione, non più da solo, ma insieme alla chiesa è strumento di salvezza e di comunione di Dio con gli uomini e degli uomini tra di loro. Ma, qualunque sia la partecipazione della chiesa alla funzione mediatrice del Cristo, dobbiamo ritenere che essa non lo sostituisce, né lo rappresenta, ma

<sup>128</sup> F.P. FIORENZA-J.-B. METZ, *op. c.*, p. 267.

<sup>129</sup> Lo stretto rapporto tra il mistero del Cristo e quello della chiesa è stato già trattato più ampiamente in *La dimensione spirituale della chiesa sacramento in Cristo*, Roma 1978, pp. 134-173; vedere soprattutto le pagine 135-137.

che è da lui associata per rendersi presente salvificamente tra gli uomini. Parlare, così, della sacramentalità della chiesa, equivale a parlare del modo, attraverso il quale, il Cristo glorioso continua ad essere 'oggi' sacramento di salvezza.

L'interdipendenza tra il mistero del Cristo e quello della chiesa, prospetta un'ecclesiologia, con il suo fulcro nella cristologia; fuori di questa prospettiva essa corre il rischio di mettere l'istituzione a fondamento del suo mistero. Lo specifico della chiesa consiste nell'essere chiesa di Cristo; e questo non tanto nel significato di origine, quanto in quello esistenziale di essere il Cristo sacramentalmente presente e vivo tra gli uomini di oggi. L'indissolubilità, tra il mistero del Cristo, unico mediatore, e quello della chiesa mediatrice, affonda la radice nella realtà di comunione, realizzata dall'attività dello Spirito tra la chiesa e il Risorto<sup>130</sup>. Il mistero della chiesa è talmente legato a quello del Cristo, da essere il vero luogo per la comprensione dello stesso mistero del Cristo. Questo essenziale e misterioso intreccio permette di trarre alcune conclusioni, che proiettano una luce più chiara sul mistero del Cristo-sacramento nella chiesa.

L'unità tra Cristo e la chiesa e l'interdipendenza del mistero del Cristo mediatore e della chiesa sacramento in Cristo realizzano e attualizzano il mistero dell'incarnazione. L'esistenzializzazione di tale mistero non comporta il considerare la chiesa come prolungamento dell'incarnazione, poiché questo aspetto esistenziale è segno dell'attività dello Spirito del Cristo risorto.

L'unità tra Cristo e la chiesa si manifesta come esperienza dell'indissolubilità tra il Capo e il suo corpo mistico. Così, l'unità risulta più come esperienza vitale della presenza del Cristo vivo, che edifica la sua chiesa, che come dono elargito attraverso la chiesa.

In ultimo, l'unità tra Cristo e la chiesa, suo corpo, è espressione del dinamismo vitale dell'incarnazione. Rappresenta, cioè, il modo dinamico di cogliere esistenzialmente l'evento di tale mistero. Questo evento è colto più come significato per la storia dell'uomo, più come forza che penetra la storia umana e l'orienta definitivamente verso il compimento escatologico, che come fatto registrato dalla storia<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> L. CERFAUX, *La teologia della chiesa secondo San Paolo*, Roma 1970, p. 345.

<sup>131</sup> C. LAUDAZI, *op. c.*, p. 137.



*La chiesa, corpo di Cristo nello Spirito*

Il Cristo glorificato è Gesù risuscitato dalla potenza di Dio e stabilito Signore nello Spirito<sup>132</sup>. Egli, entrato nella gloria, ha ricevuto il potere su ogni 'carne'<sup>133</sup>. La nuova situazione del Cristo glorioso è il « suo esistere nello Spirito »: il Risorto è il Cristo pneumatico. La sua nuova situazione è anche la fonte della missione dello Spirito. Il dono dello Spirito rende reale ed effettivamente vitale il rapporto tra Cristo glorioso e la chiesa. In questa prospettiva, la chiesa non appare come prolungamento dell'incarnazione, ma come luogo che lo Spirito ha reso corpo mistico, nel quale, Cristo risorto è realmente presente per la salvezza dell'uomo<sup>134</sup>.

Se prestiamo attenzione all'insegnamento del Vaticano II, e soprattutto alla dottrina del numero 7 della *Lumen Gentium*, possiamo renderci conto, con facilità, del dinamismo vitale che informa e anima tutto il rapporto tra Cristo e la chiesa, suo corpo. Anzi, potremmo constatare che la presenza e l'attività dello Spirito sono il fondamento del corpo mistico e la motivazione della vita interna di tale organismo. Un autore dice che « in nessun modo potremmo sviluppare i temi della vita nel Cristo... senza trovare, nel nostro procedere, lo Spirito Santo »<sup>135</sup>.

Il numero 7 della *Lumen Gentium* si apre con una affermazione che riteniamo molto importante ai fini di queste riflessioni. Nel primo capoverso vi si asserisce la concomitanza del dono dello Spirito da parte di Cristo e della costituzione del corpo mistico. Tra le due realtà c'è una dipendenza di subordinazione: la costituzione del corpo mistico dipende dal dono dello Spirito. « Il Figlio di Dio, unendo a sé la natura umana e vincendo la morte con la sua morte e resurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in una nuova creatura (cfr. *Gal.* 6, 15; *2 Cor.* 2, 17). Comunicando infatti il suo Spirito, costituisce misticamente come suo corpo i suoi fratelli ». Dal testo risulta che la fontalità di ogni realtà salvifica è il mistero dell'incarnazione e della pasqua del Cristo. Il primo dono, scaturito dal mistero pasquale, è il dono dello Spirito Santo<sup>136</sup>, che si concretizza nella costituzione della comunità dei credenti.

L'espressione verbale 'comunicando' ha il suo soggetto in Cristo glorificato, e l'oggetto nel dono dello Spirito. Notiamo poi che il ri-

<sup>132</sup> Cfr. *At.* 2, 32; 3, 13.15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 40.37.

<sup>133</sup> Cfr. *Gv.* 17, 12.

<sup>134</sup> Cfr. *Lumen Gentium*, 8.

<sup>135</sup> L. CERFAUX, *op. c.*, p. 190.

<sup>136</sup> G. COLZANI, *op. c.*, p. 156; cfr. *1 Cor.* 15, 45; *2 Cor.* 3, 17.

sultato del dono dello Spirito è la nascita della comunità come corpo mistico. Nuovamente, l'espressione verbale « comunicando » suggerisce che lo Spirito è dono comune, cioè fatto a ogni credente. Essendo presente l'unico e identico Spirito in tutti i credenti, questi vengono legati tra loro dall'unico Spirito e formare, così, il « corpo mistico di Cristo »<sup>137</sup>.

La fondazione del corpo mistico sul dono dello Spirito, inviato da Cristo, non solo ci dà la motivazione per qualificare la nuova comunità dei credenti come corpo di Cristo, ma ci fa capire anche che nei singoli membri circola la stessa vita del donatore dello Spirito. I membri di questo corpo sono chiamati da Paolo 'coloro che vivono in Cristo', coloro che 'sono in Cristo, coloro cioè ai quali è stata data la vita di Cristo'<sup>138</sup>, coloro che sono penetrati da Cristo<sup>139</sup>. E questo perché « lo Spirito di Cristo è in loro in maniera così radicale che può essere detto il 'nostro Spirito', e comunque diventa il principato formale della nostra vita (*Rm.* 8, 2-17) »<sup>140</sup>.

### *I doni dello Spirito ordinamento del 'corpo' di Cristo*

Il corpo mistico, fondato da Cristo sul dono dello Spirito, cresce e vive per l'attività dello Spirito<sup>141</sup>. Lo Spirito, però, svolge tale attività non collettivamente e in modo esteriore, ma, muovendo ogni membro interiormente e guidando ognuno, secondo la propria diversità, alla comunione con Cristo. Realizzando, in tal modo, il piano prestabilito dal Padre<sup>142</sup>.

Lo Spirito abita in tutti i credenti in Cristo, poiché Cristo li ha resi partecipi del suo Spirito<sup>143</sup>. In noi, « suo tempio » (1 *Cor.* 3, 16; 6, 19), Egli rende « testimonianza della adozione filiale »<sup>144</sup>, fa fluire in ogni credente la vita del Capo stesso, dando così « a tutto il corpo vita, unità e moto »<sup>145</sup>. Realizza i rapporti anche tra i membri stessi, mediante il dono della carità. I fedeli, infatti, con il dono della carità, sono resi capaci di una profonda partecipazione alla situazione del proprio simile, sia che questi viva nella sofferenza o nella

<sup>137</sup> C. LAUDAZI, *op. c.*, p. 165.

<sup>138</sup> Cfr. 2 *Cor.* 4, 10-11; *Gal.* 2, 20.

<sup>139</sup> Cfr. *Col.* 3, 1-4; *Gal.* 2, 20; *Fil.* 1, 21; cfr. G. COLZANI, *op. c.*, p. 41 s.

<sup>140</sup> G. COLZANI, *op. c.*, p. 168.

<sup>141</sup> C. LAUDAZI, *op. c.*, p. 166 ss.

<sup>142</sup> Cfr. *Rm.* 8, 29; cfr. *LG.* 7.

<sup>143</sup> *Lumen Gentium*, 7.

<sup>144</sup> *Ivi.*, 4.

<sup>145</sup> *Ivi.*, 7.

gioia: « Lo Spirito, unificando Egli stesso il corpo con la sua virtù e con l'interna connessione dei membri, 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 1 Cor. 12, 26) »<sup>146</sup>.

La dottrina della *Lumen Gentium*, sull'immagine del corpo, appare quasi un commento spirituale alla teologia paolina sullo stesso argomento; lo dimostrano gli innumerevoli riferimenti alle sue lettere<sup>147</sup>. La vitalità del corpo, come frutto dell'unità, è dovuta anch'essa all'attività dello Spirito. Lo Spirito, così, diviene anche il principio ordinatore dell'intero corpo mistico del Cristo. I membri, infatti, occupano, all'interno del corpo, il posto secondo il dono dello Spirito, e contribuiscono al suo sviluppo, vivendo in fedeltà al dono ricevuto.

La fonte di tale dottrina è nuovamente la teologia di Paolo sui doni e sui carismi dello Spirito. Vediamola. Abbiamo visto sopra che Paolo ha usato l'immagine del corpo per indicare la concretezza della comunità, come l'ambito del potere salvifico del Cristo risorto, per contrastare la tesi gnostica della totale spiritualizzazione. Ma lo scopo di Paolo era anche di riportare ordine nella comunità di Corinto, divisa da discordie interne e dalla corsa di alcuni membri al primo posto<sup>148</sup>. Allora, Paolo ricorda ai membri della comunità di Corinto che sono il corpo di Cristo<sup>149</sup>, poiché tutti sono « stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo »<sup>150</sup> e tutti prendono parte all'unica cena<sup>151</sup>. In un corpo, in cui l'unità è la legge fondamentale, ognuno deve rinunciare alla pretesa di voler essere tutto, e deve prestare attenzione alla presenza dell'altro. L'unità viene mantenuta e diviene vita dinamica del corpo, solo se ciascuno occupa il posto, al quale è stato messo dallo Spirito mediante i suoi doni, e non lo abbandona « se non vuole gettare il corpo nel disordine »<sup>152</sup>. Vivere e occupare il posto secondo il proprio dono spirituale, significa concepire la propria esistenza nel Signore e in funzione dell'altro. « Il talento dell'uomo che si è deciso per il Signore si sviluppa con lo scopo di far crescere il corpo di

<sup>146</sup> *Ivi*.

<sup>147</sup> I riferimenti che la Costituzione fa alle lettere paoline, nel numero 7, sono ben 27.

<sup>148</sup> Cfr. 1 Cor. 11, 17-33.

<sup>149</sup> Cfr. 1 Cor. 12, 27.

<sup>150</sup> Cfr. 1 Cor. 12, 13.

<sup>151</sup> Cfr. 1 Cor. 10, 17.

<sup>152</sup> G. HASENHÜTTL, *op. c.*, p. 99.

Cristo..., e col fine della conversione al proprio simile »<sup>153</sup>.

L'attività dello Spirito non si limita solamente all'ordine spirituale del corpo, ma riguarda anche quello esterno. La *Lumen Gentium*, sulla linea di Paolo, annovera tra i doni dello Spirito anche i ministeri e gli aiuti per espletarli: « Lo Spirito, per l'utilità della chiesa, distribuisce la varietà dei suoi doni, con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei ministeri (cfr. 1 Cor. 12, 1-11) »<sup>154</sup>. Il Documento conciliare va ancora più in là; annovera tra i doni dello Spirito lo stesso ufficio della gerarchia: « Fra questi doni eccelle quello degli Apostoli, alla cui autorità lo stesso Spirito sottomette anche i carismatici (cfr. 1 Cor. 14) ».

Il significato del dono degli 'Apostoli', lo si ricava, leggendo l'espressione, sopra riportata, alla luce del numero 4 della stessa Costituzione. In questo numero si parla appunto dell'attività dello Spirito verso e nella chiesa. Tra gli altri doni, vengono attribuiti allo Spirito Santo anche i doni gerarchici: « Egli guida la chiesa..., la istruisce e dirige con diversi doni gerarchici »<sup>155</sup>.

La lettura del dono degli 'Apostoli' o della gerarchia nella dimensione carismatica ci obbliga a qualche considerazione. Prima di tutto va notato che la collocazione di tale dono nella linea carismatica è una novità, se non in campo teologico, in quello dell'insegnamento ufficiale del magistero sì. E' stata un'operazione compiuta dall'ecclesiologia del Vaticano II. Per rendersene conto, basta notare la trasformazione del testo che si è verificata nella formulazione dottrinale sulla gerarchia. Mentre, per esempio, nello schema preparatorio, i 'Pastori' erano presentati come coloro che hanno il potere sui fedeli<sup>156</sup>, nella redazione finale, invece, i 'Pastori' vengono presentati, « sull'esempio del Signore », per il servizio degli altri<sup>157</sup>. Anche l'annoveramento della 'koinonía' e della 'diakonía' tra le attività dello Spirito non è avvenuto senza contrasti. Il testo attuale, che attribuisce allo Spirito Santo l'unificazione della chiesa mediante la 'koinonía' e la 'diakonía', è il risultato di una esplicita richiesta avanzata dai Padri conciliari nelle « Animadversiones »<sup>158</sup>. E quando

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>154</sup> *Lumen Gentium*, 7.

<sup>155</sup> *Ivi*, 4.

<sup>156</sup> *Acta Synodalia*, III/I, p. 272: et si quidem ex voluntate Christi ut doctores, mysteriorum dispensatores et pastore *super alios* constituuntur. (Il corsivo è nostro).

<sup>157</sup> *Acta Synodalia*, III/VIII, p. 812: Ecclesiae pastores, exemplum Domini secuti, sibi invicem aliisque fidelibus *ministrent*. (Il corsivo è nostro).

<sup>158</sup> *Acta Synodalia*, III/I, p. 173: Additur etiam quod Spiritus Sanctus Ecclesiam per communionem (koinonían) et per ministrationem (diakonían) unificat, ut postuletur in « Animadversionibus », p. 30.

si è trattato di annoverare, tra i doni dello Spirito, la 'gerarchia', non sono mancati i Padri che esprimevano preoccupazione di un « declassamento » di tale istituzione. Ma a loro fu risposto dalla Commissione dottrinale che il « modo di parare è paolino »<sup>159</sup>.

Questo cambiamento di prospettiva, nell'ecclesiologia, non è privo di conseguenze. Prima di tutto si acquisisce che l'unico principio formale del corpo mistico di Cristo è lo Spirito Santo con i suoi doni<sup>160</sup>; e che inoltre il corpo mistico di Cristo risulta essere una comunità carismatica, in cui, però, non può mai mancare il carisma fondamentale, cioè il carisma della 'gerarchia', cui è riconosciuto il potere di discernere sull'autenticità degli altri carismi<sup>161</sup>.

Il contenuto carismatico dell'autorità dei sacri Pastori è il servizio per l'edificazione della chiesa, il potere spirituale di guidare e di confermare la comunità nella verità e di preservarla dall'errore. In tal modo, si evita il rischio dell'autoritarismo « che degrada il servizio della comunità in egemonia »<sup>162</sup>.

La comune fonte dello Spirito, pur nella diversità, realizza un vincolo indissolubile tra i membri della comunità, tra questi e l'autorità e viceversa. Così, il corpo, fondato da Cristo sul dono dello Spirito, è da questo ordinato e fatto crescere in Cristo fino alla totale pienezza.

### *Relazioni tra Cristo-Capo e la chiesa suo corpo*

Il discorso sulle relazioni tra Cristo, nella figura di 'capo', e la chiesa, nella situazione di 'corpo', viene a completare, da un lato, le riflessioni sulla indissolubilità tra i due, e dall'altro a mettere in evidenza l'aspetto sponsale di tale rapporto.

Paolo, per una catechesi più incisiva sul mistero della chiesa, abbina l'immagine della chiesa 'corpo' a quella del Cristo 'capo'. L'abbinamento è l'elemento nuovo, proprio delle lettere della prigionia<sup>163</sup>. L'introduzione di questo elemento, oltre a mettere ancor più in evidenza la vitalità del corpo, presentandolo come « organismo vivo, compaginato e connesso, che raduna in sé tutti i battezzati

<sup>159</sup> *Acta Synodalia*, III/VI, p. 80: Aliquis Pater timet ne perperam aequiparentur dona hierarchica et carismatica; Respondetur: Locutio adhibita accuratim modo loquendi S. Pauli correspondet.

<sup>160</sup> C. LAUDAZI, *op. c.*, p. 228.

<sup>161</sup> *Ivi*, 229.

<sup>162</sup> G. HASENHÜTTL, *op. c.*, p. 382.

<sup>163</sup> G. HELEWA, *op. c.*, p. 107.

e tende per dinamismo proprio a crescere secondo i disegni di Dio (cfr. *Col.* 2, 19; *Ef.* 4, 16) »<sup>164</sup>, fa risaltare meglio anche la profonda unione tra Cristo e la chiesa e illustra bene la distinzione tra i due.

Se il rapporto tra Cristo e la chiesa è, infatti, come il rapporto che esiste tra il capo e le altre membra del corpo, possiamo dire che Egli è inseparabile dalla chiesa, come il capo è inseparabile dalle altre membra del corpo. L'immagine del 'capo', riferita a Cristo, e del 'corpo', riferita alla chiesa, ci confermano nella convinzione che la dimensione ecclesiale è essenziale per la comprensione del mistero del Cristo mediatore. Per questo siamo arrivati a dire che la chiesa è Cristo nel suo corpo: cioè è il Cristo considerato nell'aspetto sacramentale dopo la sua risurrezione. Come, riferendoci al corpo di un uomo, non intendiamo una parte dell'uomo, ma lui nel suo corpo, così possiamo dire della chiesa.

« Come l'uomo sta insieme di fronte al suo corpo, così è anche per il corpo di Cristo. In esso Cristo è presente in modo che Egli sta insieme di fronte alla chiesa, può rapportarsi ad essa »<sup>165</sup>. Cristo, cioè, per rapportarsi alla chiesa non può star fuori di essa, come l'uomo non può rapportarsi a se stesso fuori del proprio corpo. Il rapportarsi, infatti, è un'esperienza che si vive nel corpo.

L'immagine del 'capo', insieme a quella del 'corpo', se ci suggerisce l'inseparabilità tra i due, tuttavia ne esige la non identificazione. Come il corpo umano non si può identificare con l'uomo, così la chiesa non può identificarsi con Cristo.

Nonostante l'uomo sia un essere « che deve realizzare la propria esistenza nel corpo e attraverso il corpo, tuttavia non è possibile esprimere fedelmente la realtà dell'uomo senza sottolineare la non-identificazione con il corpo »<sup>166</sup>. L'uomo, quantunque non sia niente fuori del suo corpo, tuttavia non è mai totalmente oggettivabile; in lui c'è « eccedenza permanente rispetto a tutte le virtualità del corpo »<sup>167</sup>. Il corpo, anche se è l'oggettivazione che la persona compie di sé, tuttavia non tutta la persona è oggettivabile. « Vi è nel centro della persona una dimensione che in nessun modo si lascia oggettivare e alla quale in nessun modo si applica il termine di avere: è la persona in quanto sorgente delle proprie azioni, che riflette, prende l'iniziativa e giudica tutto »<sup>168</sup>. Perciò, non si può dire che l'uomo è identico al corpo; nell'identificazione non avremmo 'tutto' l'uomo.

<sup>164</sup> *Ivi*, 99.

<sup>165</sup> H. SCHLIER, *op. c.*, p. 186.

<sup>166</sup> J. GEVAERT, *op. c.*, p. 68 s.

<sup>167</sup> *Ivi*.

<sup>168</sup> *Ivi*, 69.

Analogamente possiamo dire della chiesa, corpo di Cristo. Per quanto la chiesa sia unita indissolubilmente a Cristo, e Cristo non possa rapportarsi fuori di essa, tuttavia mai può identificarsi con lui. Si può parlare di vera unione solo quando c'è reale distinzione. L'abbinamento delle due immagini, perciò, insieme all'inseparabilità garantisce chiaramente la distinzione.

Che l'unione tra Cristo-capo e la chiesa-corpo non sia puramente strumentale, ma intima e vitale, lo dimostra la qualità dei rapporti tra i due, espressi dalle immagini bibliche. Esse ci dicono che i rapporti tra Cristo e la chiesa sono comprensibili nella linea della sponsalità.

Nuovamente, la fonte è il brano paolino della lettera agli Efesini 5, 23-28. Alla luce di questo passo, la *Lumen Gentium* interpreta e commenta le relazioni tra Cristo e la chiesa, in termini sponsali. Di essa dice che è « l'immacolata sposa dell'Agnello immacolato, sposa che Cristo 'ha amato... e per essa ha dato se stesso, al fine di santificarla' (cfr. *Ef.* 5, 25-26), che si è associata con patto indissolubile ed incessantemente 'nutre e cura' (cfr. *Ef.* 5, 29), che dopo averla purificata, volle a sé congiunta e soggetta nell'amore e nella fedeltà (cfr. *Ef.* 5, 24) »<sup>169</sup>. L'unione sponsale è la fonte e la motivazione dell'incessante cura verso di essa, del « dono dello Spirito Santo »<sup>170</sup>, della continua elargizione di doni e ministeri: « Egli nel suo corpo che è la Chiesa, continuamente dispensa i doni e i ministeri »<sup>171</sup> e « grazie celesti »<sup>172</sup>.

L'aspetto sponsale propone un nuovo confronto tra i due, dal quale risulta una speciale 'personalità' della chiesa e una sua relazione d'amore con Cristo<sup>173</sup>.

La chiesa incontra Cristo in una 'specie di personalità' e con la limitazione dovuta al fatto che Cristo già si trova presente in essa, così che, amando la chiesa, Cristo non fa che amare se stesso. Ma poiché Cristo è presente nella chiesa, il suo amore non si può manifestare al di fuori di essa: Cristo, cioè, non ama la chiesa come una realtà staccata da sé, ma come novità del suo essere vivo e presente per il mondo. La chiesa rappresenta, nello stesso tempo, l'oggetto e la manifestazione dell'amore di Cristo. E' per questa intrinseca e speciale presenza di Cristo nella chiesa che Egli, amando la chiesa, ama se stesso. Tuttavia, con il concetto di Sposo-sposa, il

<sup>169</sup> *Lumen Gentium*, 6; cfr. nn. 7.39.

<sup>170</sup> *Lumen Gentium*, 39.

<sup>171</sup> *Ivi*, 7.

<sup>172</sup> *Ivi*, 6.

<sup>173</sup> C. LAUDAZI, *op. c.*, p. 161 s.

rapporto tra Cristo e la Chiesa è in chiave personale: come due partners, la chiesa non solo incontra Cristo come principio di vita e come modello, ma come sposo: tutto ciò che la chiesa è, e tutto ciò che in lei avviene è frutto dell'amore di Cristo.

Col concetto di Capo-Sposo e della Chiesa-sposa emerge un altro aspetto. La relazione tra il Cristo e la chiesa è, sì, una relazione d'amore, ma non su di un piano di parità, perché non in tutti e due i partners l'amore si origina in loro stessi. La sorgente dell'amore è Cristo, il quale ama la chiesa di un amore preveniente e la rende capace di amore.

La chiesa, a sua volta, esprime la sua condizione di Sposa nella dedizione a Colui che l'ha amata, rispondendo all'amore con l'amore stesso che Cristo le ha dato. Perciò, mentre il concetto di Sposo mette in evidenza la virtù amante di Cristo-capo, il corpo che è la chiesa è frutto di questo amore, ne è la concretizzazione al punto da percepirsi corpo di Cristo, oggetto delle sue cure e del suo continuo interessamento.

Il rapporto tra Cristo e la chiesa, infine, si rivela come confronto: Cristo cioè, ha reso la chiesa tutta bella perché essa possa stare davanti al volto splendente lui, suo Sposo.

Lo stare della chiesa davanti al suo Sposo significa che essa continuamente concepisce il suo amore per lui, ma la capacità di essere sua amante nasce dalla purificazione operata dall'amore e dalla carità di Cristo. Però, questo confronto che si esprime in essere davanti a lui, include anche un essere-insieme-con-lui: la chiesa cioè, è davanti a Cristo insieme con Cristo come risposta all'essere di Cristo con lei<sup>174</sup>.

Inquadrata in questa intelaiatura paolina, possiamo dire che la prospettiva della *Lumen Gentium* va molto al di là dell'evidenza del flusso vitale e dinamico che da Cristo corre alla comunità dei credenti in lui; lo scopo, invece, è di cogliere il modo nuovo del Cristo di essere sacramento.

La scelta della chiesa da parte del Cristo per rimanere vivo e presente, comporta problemi di rapporto e di confronto, e che il rapporto, anzi, sia anche confronto perché l'inseparabilità dell'uno dall'altra non sfoci nell'identificazione.

Tutto questo è necessario perché l'azione salvifica rimanga sempre di Cristo e, nello stesso tempo, perché si realizzi sempre e per mezzo della chiesa. Così Cristo, dopo la sua risurrezione, in Spirito, è in tutti coloro che l'accettano, abita in essi e partecipa loro la

---

<sup>174</sup> H. SCHLIER, *op. c.*, p. 187 s.



sua gloria, la sua santità, la sua vita, il suo amore. D'altra parte, coloro che l'hanno accolto e sono stati come amalgamati, compaginati dalla vita, dall'amore, dalla santità, dalla presenza stessa del Risorto, si sentono uniti gli uni agli altri in un rapporto di fraternità, quasi un vincolo di parentela: sono la famiglia, infatti, o il 'corpo di Cristo', in cui Cristo vede risplendere il suo amore e, amandoli, ama se stesso. Ecco che, leggendo nella Costituzione che « Cristo ama la chiesa come sua sposa », come suo corpo, scopriamo che è questo il nuovo modo del Cristo glorificato di essere sacramento. Egli è presente nella sua chiesa come sposo, come amante ed è così grande il suo amore per essa da sceglierla come realtà per la sua presenza, attribuendole quelle qualità che sono proprie della sua corporeità perché diventi il suo linguaggio e l'ambito della sua comunicazione salvifica.

CARLO LAUDAZI, O.C.D.