

PROSPETTIVA PATRISTICA

SANDRA MAZZOLINI

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Origene: extra Ecclesiam nemo salvatur* (In Jesu Nave 3,5). III. *Cipriano: salus extra Ecclesiam non est* (Epistula 73,21). IV. *Agostino: salus extra Ecclesiam non est* (De Baptismo libri VII, IV, 17, 24). V. *Fulgenzio di Ruspe: De remissione peccatorum* (I, 18-26) e *De fide ad Petrum* (77-83). VI. *Snodi tematici emergenti*: 1. Il fondamento trinitario e cristologico della funzione mediatrice della Chiesa. 2. Il rapporto della Chiesa con la storia della salvezza. 3. La necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza.

I. INTRODUZIONE

L'IPOTESI di fondo può essere così formalizzata: il rapporto tra la Chiesa e la salvezza, espresso dall'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*, è declinato in conformità con il modello ecclesiologico di riferimento. Continuità di senso e discontinuità delle forme configurano lo sviluppo dottrinale, sul quale incide altresì lo specifico vissuto ecclesiale. La continuità concerne elementi ecclesiologici fondamentali, quali l'imprescindibile relazione della Chiesa con la Trinità, la natura teandrica della comunità ecclesiale, il suo inserimento nella storia umana quale segno e strumento della salvezza che in Cristo si è definitivamente compiuta, la relazione tra la Chiesa e i sacramenti; la discontinuità tocca piuttosto le differenti accentuazioni dell'autocomprensione che la Chiesa ha ed esprime di se stessa.

Sviluppo, divisione, riconoscimento pubblico, declino sono le cifre della stagione ecclesiale dei Padri, nella quale è possibile verificare un progressivo ampliamento del pensiero sulla Chiesa. Persecuzioni, scismi, eresie richiedono puntualizzazioni teoretiche – sia pure non pervenendo ancora a una riflessione sistematica – e organizzazioni pastorali congrue.

Tale ampliamento traccia una parabola ideale, della quale Origene, Cipriano, Agostino e Fulgenzio di Ruspe rappresentano momenti significativi; vissuti tra la seconda metà del II secolo e la prima del III (Origene e Cipriano), tra il IV e il V secolo (Agostino) e tra il V e il VI secolo (Fulgenzio), diversi per provenienza, per formazione e per incarico ecclesiale, i primi due autori si collocano all'inizio del processo di formalizzazione dell'assioma, il primo esponente illustre della tradizione alessandrina, il secondo di quella occidentale. Agostino è protagonista di una fase per così dire di puntualizzazione dei fondamenti della mediazione salvifica della Chiesa e di consolidamento delle conseguenti implicazioni dottrinali; Fulgenzio, per contro, si situa alla fine di tale processo. Mentre Origene, Cipriano ed Agostino recepiscono originalmente e con accentuazioni specifiche

i dati della tradizione antecedente, condensandoli appunto in differenti formalizzazioni dell'asserto *extra Ecclesiam nulla salus* che essi adoperano anche nella prospettiva di contesti ecclesiali ed ecclesiologici specifici, Fulgenzio riprende la formula, decontestualizzandola – rispetto a un peculiare contesto di riferimento – e, simultaneamente, contestualizzandola nell'orizzonte di una professione di fede. In tal modo, la formula sarà recepita e impiegata successivamente, confluendo anche in testi magisteriali di differente grado.

L'analisi delle fonti e del loro contesto di riferimento è un passaggio necessario e previo dell'ermeneutica dell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*. Lungi dall'indebolire o problematizzare l'intrinseco rapporto tra Chiesa e salvezza, tale esame consente per contro di mettere in luce molti dati che lo approfondiscono, tenendo tra l'altro in considerazione, da un lato, i motivi dottrinali e/o pastorali che hanno determinato la necessità di puntualizzare la funzione mediatrice della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza e, dall'altro, i destinatari di tale richiamo.

II. ORIGENE: EXTRA ECCLESIAM NEMO SALVATUR (IN JESU NAVE 3,5)¹

Questa formula ricorre in un'omelia.² Le omelie di Origene sono opere esegetiche; in esse, Origene si sofferma soltanto in forma allusiva sul significato del senso dogmatico del testo (nelle sue linee essenziali esso era dato mediante un insegnamento di procedura ufficiale, correlato con la liturgia del battesimo), diffondendosi piuttosto sulle applicazioni pratiche.³ Sono tre le preoccupazioni principali che guidano l'esegesi di Origene su Giosué: esigenze pastorali (sostenere l'assemblea eterogenea alla quale si rivolge, perché tragga dalla narrazione di guerre, eccidi, saccheggi, ecc. elementi utili per la crescita della propria vita cristiana); polemica con i giudei, che identificano Mosè con la Legge (Origene utilizza il rapporto tipologico Giosué-Gesù per affermare la superiorità del Vangelo sulla Legge); polemica antignostica e contro altri eretici, che, utilizzando i tratti più violenti del libro di Giosué, giustificano la contrapposizione tra il Dio della Legge, crudele e violento, e il Dio Padre di Gesù Cristo.⁴ Origene collega profondamente in prospettiva tipologica le gesta di Giosué con gli eventi salvi-

¹ Cfr. ORIGÈNE, *Omelie su Giosué*, in R. SCOGNAMIGLIO, M.I. DANIELI (a cura di), Città Nuova, Roma 1993; IDEM, *Homélie sur Josué*, [Sources chrétiennes (SC) 71], in A. JAUBERT (a cura di), Cerf, Paris 1960, 90-501.

² Eusebio pone l'inizio della predicazione di Origene intorno al 245. Le raccolte delle omelie potrebbero essere contemporanee alla persecuzione di Decio (249-250), quindi una delle ultime opere dell'Alessandrino. Molte opere di Origene sono andate perdute, anche a seguito della loro distruzione sistematica; una parte di ciò che è stato conservato esiste soltanto nelle traduzioni latine di Ilario, Girolamo e soprattutto Rufino di Aquileia. Rufino avverte il lettore della libertà che si prende nella sua opera di traduttore, precisando però che «*illa quae in Jesum Nave, et in Judicum librum, et in tricesimum septimum, et in tricesimum octavum psalmum scripsimus, simpliciter ut invenimus, et non multo cum labore transtulimus*»: *Rufini Presbyteri ad Heraclium, Peroratio in explanationem Origenis super epistolam Pauli ad Romanos*, [Patrologia graeca (PG) 14, 1294].

³ Cfr. S. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, 83-84.

⁴ Cfr. *ibidem*, 88.

fici compiuti dal Cristo, nei quali si radica la funzione mediatrice della Chiesa – una/unica – in ordine al conseguimento della salvezza.

La formula ricorre nell'interpretazione origeniana dell'episodio biblico di Raab, la prostituta di Gerico che salva gli esploratori di Giosuè e che ottiene in cambio per sé e per la sua famiglia di scampare dalla distruzione della città, a patto di rimanere nella sua casa, contrassegnata con un filo scarlatto (cfr. Gs 2).¹ Figura della *Ecclesia ex gentibus* innestata nella *Ecclesia ex Iudaeis*, Raab esprime il rapporto tra la Chiesa e la salvezza che si è compiuta nella Pasqua di Cristo, puntualizzandone il profilo universale, che è associato con quelli dell'unità e dell'unicità, come del resto è comprovato dal fatto che Origene istituisce una certa analogia tra il racconto della conquista di Gerico e quelli del diluvio universale e della celebrazione della Pasqua prima dell'uscita dall'Egitto.² Soltanto rimanendo nella casa di Raab, nell'arca e nella casa della celebrazione della Pasqua, figure rilette in senso ecclesiologico, è possibile scampare dalla distruzione; tale asserzione pone in risalto conseguentemente la responsabilità di ciascun essere umano di fronte all'offerta della salvezza.

«*Hom Jos 3,4-5* delinea [quindi] il rapporto tra Chiesa e salvezza, che rimanda in ultima analisi a quello tra Cristo e la Chiesa, nell'orizzonte di una convergenza di specifici elementi riguardanti sia il soggetto ecclesiale globalmente inteso (l'origine della Chiesa, la sua destinazione universale) sia ciascun soggetto umano (la scelta), posti in relazione con il mistero pasquale di Cristo, compimento del progetto salvifico divino».³

III. CIPRIANO: *SALUS EXTRA ECCLESIAM NON EST* (EPISTULA 73, 21)

Sullo sfondo della formula, si staglia il tema dell'unità/unicità della Chiesa, che costituisce il motivo di fondo dell'opera ciprianea *De Unitate Ecclesiae*, redatta probabilmente nella primavera inoltrata o all'inizio dell'estate del 251, in risposta allo scisma in atto nella Chiesa di Cartagine.⁴ Dall'affermazione netta ed inequivoca dell'unità della Chiesa, trinitariamente, cristologicamente, pneumatologicamente e sacramentalmente fondata, consegue la stigmatizzazione di ogni forma di scisma e di pretesa salvifica al di fuori dell'unica Chiesa. *De Unitate 6* e *8* precisano l'esclusività della mediazione salvifica della Chiesa, correlandola appunto con l'affermazione dell'unità/unicità della Chiesa. Recependo in modo peculiare la correlazione tra la casa di Raab, l'arca di Noé e

¹ In *Hom Jos 3,3* sono menzionati l'invio di Giosuè, l'accoglienza di Raab e la salvezza che per la donna consegue da tale accoglienza; *Hom Jos 3,4* precisa l'identità di Raab e ciò che la donna opera a favore degli esploratori ebrei, tema ulteriormente sviluppato in *Hom Jos 3,5* in cui ricorre l'affermazione *extra Ecclesiam nemo salvatur*, adoperata in prospettiva squisitamente cristologica, che ne fonda il profilo soteriologico ed ecclesiologico, già delineati precedentemente in *Hom Jos 3,3-4*.

² Cfr. MAZZOLINI, *Chiesa*, 99-100.

³ *Ibidem*, 104.

⁴ Cfr. *ibidem*, 128-130. Cfr. CIPRIANO, *L'unità della Chiesa*, San Clemente – Studio Domenicano, Roma – Bologna 2006, 166-249; IDEM, *De Ecclesiae catholicae unitate*, [CCSL 3/1], in M. BÉVENOT (a cura di), Brepols, Turnhout 1972, 249-268; IDEM, *De l'unité de l'Eglise catholique*, in P. DE LABRIOLLE (a cura di), Cerf, Paris 1942.

la casa nella quale si celebra la Pasqua, il vescovo di Cartagine utilizza queste figure per indicare nel contempo unione ed esclusione; mentre dalla prima consegue la salvezza, dalla seconda la perdizione.¹ L'esclusività della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza è richiamato anche dalla simbologia della Chiesa-madre, che, come scrive il Delahaye, «è, nella tradizione dottrinale nordafricana e nel senso più ampio della parola, Madre della vita sacramentale e soprannaturale».²

Scritta nel 256 in risposta al vescovo Giubaiano che lo ha interpellato sulla *vetata quaestio* del battesimo conferito dagli eretici, l'*Epistula* 73 ne afferma l'invalidità. Il rapporto tra Chiesa e sacramenti costituisce l'orizzonte ermeneutico dell'affermazione *salus extra ecclesiam non est*, premessa da un *quia*, il cui valore sembra rafforzare il senso dell'asserto come dato certo e fondativo. Il testo in oggetto è il seguente: «*quod si haeretico nec baptismi publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem protest, quia salus extra ecclesiam non est, quanto magis ei nihil proderit, si in latebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagio tinctus non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius noua et maiora cumulauerit?*».³ La formula alluderebbe dunque alla privazione dei mezzi della salvezza *extra Ecclesiam* e non alla salvezza *tout court*;⁴ in modo del tutto specifico, l'assioma accentua una comprensione della Chiesa – in se stessa, nei suoi ministri, nei sacramenti, nelle azioni che compie – nell'ottica della categoria della *salus*.⁵

In questo senso, l'asserto è riferito fondamentalmente alla *vita intra-ecclesiale*, concepita nei termini di un'unità coesa intorno al vescovo. Riguarda perciò i

¹ Unione ed esclusione sono segnalate anche da un uso lessicale specifico di particelle, avverbi e verbi: cfr. P. FIETTA, *L'assioma "Salus extra ecclesiam non est" nel contesto della dottrina ecclesiologicala di San Cipriano*, in «*Studia Patavina*» 22 (1975) 387-389, 395.

² K. DELAHAYE, *Per un rinnovamento della pastorale. La comunità, madre dei credenti*, Ecumenica Editrice, Bari 1974, 85.

³ CIPRIANO, *Epistula* 73, 21, 2-7. [CSEL 3/2], in W. HARTEL (a cura di), apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Wien 1871, 795. Sul medesimo tema, cfr. anche IDEM, *L'unità della Chiesa* 14, 1-36, [SC 1], San Clemente-Studio Domenicano, Roma-Bologna 2006, 214-218.

⁴ Nell'*Epistula* 66, indirizzata tra il 254 e il 255 a Puppiano che non lo riconosce come vescovo legittimo, Cipriano polemizza con il suo interlocutore. Se fosse vera la posizione di Puppiano, allora un gran numero di fedeli, proprio a causa del ministero episcopale invalido di Cipriano, sarebbe morto «*sine spe salutis et pacis*»: CIPRIANO, *Epistula* 66, 5, 14, [CSEL 3/2, 730]. Per il Bévenot, lo scrivente sta parlando soltanto «*of the way to "salus" and not of "salus" itself: his supposed invalid ministrations [dei sacramenti] meant that those who had died did so "sine spe salutis et pacis", not that in their lifetime they were deprived of salus itself*»: M. BÉVENOT, «*Salus extra Ecclesiam non est*» (St. Cyprien), in *Fides sacramenti, sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders*, Van Gorcum Assen, The Netherlands 1981, 103.

⁵ Scrive il Grossi che nel contesto «*of the categories of pax romana and salus generi humani, brought by Rome to all peoples, Latin Christianity gradually developed a kind of corresponding image of the Church, together with the image of the Redeemer as the Soter of man in soul and body and of the whole human race*»: V. GROSSI, *Episcopus in Ecclesia: the importance of an ecclesiological principle in Cyprian of Carthage*, in «*Jurist*» 61 (2006) 1, 19. Cipriano può essere considerato come «*the first person to translate Christian salvation in terms of Roman cultural categories, whose soteriological terminology influenced later Latin ecclesiology and sacramental theology*»: *ibidem*, 20.

membri della comunità ecclesiale,¹ i lapsi, gli eretici e gli scismatici.² Mentre nei confronti dei lapsi, Cipriano è fautore di una linea moderata, in quanto ritiene che la loro azione non abbia fundamentalmente compromesso l'unità ecclesiale, più rigida è per contro la sua posizione nei confronti di eretici e scismatici, a proposito dei quali, il problema di fondo non consiste soltanto nell'invalidità del battesimo da loro amministrato o negli errori oggettivi della loro dottrina, ma anche e soprattutto nella loro separazione dalla Chiesa. Utilizzando un lessico *ad hoc*,³ Cipriano dimostra che l'*extra Ecclesiam* si trasforma necessariamente nel *contra Ecclesiam*; indica di conseguenza la necessità di un movimento di ritorno, segnalato dall'uso dei due avverbi *unde* e *ad*.⁴

È difficile affermare con certezza se l'assioma possa essere esteso anche al mondo pagano, che è sostanzialmente assente nell'opera ciprianea, nella quale ricorrono però due menzioni esplicite alla preghiera per i pagani (cfr. la lettera a Demetriano, scritta non prima della fine del 251 e non più tardi del 253, e il trattato *De Dominica oratione* [250])⁵ e un'esortazione a Demetriano, un pagano coinvolto nella persecuzione dei cristiani e ora prossimo alla morte, perché si penta e compia un atto di fede in Dio.

IV. AGOSTINO: SALUS EXTRA ECCLESIAM NON EST
(DE BAPTISMO LIBRI VII, IV, 17, 24)⁶

Il vescovo di Ippona scrive per controbattere le polemiche in corso, per rispondere a domande poste da differenti interlocutori e per ottemperare alle esigenze del proprio ministero pastorale. Rappresentante della tradizione africana, il vescovo di Ippona ne amplia le prospettive contenutistiche nel corso delle pole-

¹ Emblematica è al riguardo, l'*Ep* 4, sottoscritta anche da altri vescovi e redatta forse nel 249. Essa è indirizzata a Pomponio, vescovo di Onisiana, in risposta a un suo interrogativo di tipo disciplinare, a proposito della questione delle *virgines subintroductae*. Una pertinace disobbedienza disciplinare è un comportamento da censurare; esso implica necessariamente l'espulsione dalla comunità ecclesiale, un atto grave, una "spada spirituale" che uccide orgogliosi e ostinati, «*quia domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit*»: CIPRIANO, *Epistula* 4, 4, 4-5, [CSEL 3/2, 447].

² In alcuni testi, Cipriano associa pleonasticamente i due termini "eresia" e "scisma", in altri attribuisce a ciascuno di essi il loro significato specifico.

³ Nei testi di Cipriano ricorrono particelle quali "*de, ex, ab*" e i verbi quali "*deserere, recedere, derelinquere, exire, discendere, segregare, separare, desciscere*".

⁴ Il Fietta precisa che con «la particella "*unde*" si indica il riconoscimento della "matrice" vitale da cui si è usciti come da un "seno materno"; con la particella "*ad*" si intende il movimento di conversione e di ritorno alla "casa", alla "madre"»: FIETTA, *L'assioma*, 395.

⁵ Cfr. CYPRIEN DE CARTHAGE, *A Démétrien* 20, 3, [SC 467], in J.CL. FREDOUILLE (a cura di), Cerf, Paris 2003, 114; CIPRIANO, *De dominica oratione* 17, 20-24. 1-2 [CSEL 3/1], in W. HARTEL (a cura di), apud C. Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, Wien 1871, 279-280.

⁶ Il *De Baptismo* è un'opera antidonatista, redatta intorno al 400-401. Agostino polemizza con i donatisti, da una parte, confutando criticamente le loro pretese e dal punto di vista storico e commentando i passi scritturistici sui quali essi fondano il loro pensiero; dall'altra, ripensa la Chiesa e i sacramenti in una sintesi coerente: cfr. Y.M. CONGAR, *Introduction générale*, in AGOSTINO, *Traité antidonatistes*, vol. 1: *Psalmus contra partem Donati; Contra Epistula Parmeniani libri tres; Epistula ad Catholicos de secta donatarum*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, 92.

niche che lo oppongono ai manichei, ai donatisti, ai pagani e ai pelagiani. Non è facile ricostruire il pensiero agostiniano a proposito della mediazione salvifica universale della Chiesa. Il suo pensiero sfugge infatti ad ogni tentativo di sintesi, dato l'approccio non sistematico ai vari temi sui quali Agostino si impegna. In termini generali, si può tuttavia rilevare che egli delinea in alcuni momenti il disegno di un modello ecclesiologicalo rigido, al quale è correlata in modo esclusivo la possibilità di conseguire la salvezza, mentre in altri coniuga la sua riflessione con il più ampio orizzonte del progetto divino della salvezza, che oltrepassa le capacità di comprensione e di espressione dell'essere umano.

Nell'orizzonte della polemica che lo oppone alla Chiesa donatista, il rapporto tra Chiesa, Spirito Santo, salvezza e sacramenti costituisce una chiave di lettura del pensiero agostiniano a proposito della funzione mediatrice della Chiesa. Per quanto concerne i sacramenti, decisiva è l'affermazione che il vero soggetto dell'azione sacramentale non è la Chiesa, ma Cristo, «*et ceci non pas seulement comme premier auteur d'un pouvoir transmis, mais de façon actuelle*». ¹ Il vescovo di Ippona riconosce di conseguenza la validità dei sacramenti celebrati al di fuori della comunione cattolica, pur introducendo una distinzione fondamentale tra il piano del sacramento e quello della carità. In tale maniera, mentre afferma il valore dei sacramenti amministrati laddove sono salvaguardate le forme ricevute dalla tradizione, sottolinea nel contempo che i sacramenti sono ricevuti utilmente e salutarmente solo in seno della *Catholica*, perché soltanto in essa agisce lo Spirito, principio e fondamento della *caritas* ecclesiale. ²

Per quanto concerne la sua visione di Chiesa, fondamentali sono due distinzioni che Agostino utilizza. La prima è quella tra l'*Ecclesia talis nunc est* e l'*Ecclesia qualis futura est*. ³ Sono due le conseguenze fondamentali di tale distinzione: la precisazione del tema della purità-santità ecclesiale; ⁴ la comprensione della Chiesa del compimento come una realtà più ampia, sia pure non totalmente altra, rispetto alla Chiesa della storia. ⁵ La seconda distinzione riguarda l'*Ecclesia quae nunc est*; Agostino puntualizza, da un lato, gli aspetti esteriori e visibili (*communio sacramentorum*) e, dall'altro, quelli interiori e spirituali (*societas sanctorum*). Alla luce di tale distinzione, è possibile precisare il tema dell'appartenenza ecclesiale come condizione per conseguire la salvezza, superando indebiti automatismi o ricorrendo a una prassi sacramentale magicamente intesa. Il profilo

¹ Y.M. CONGAR, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Éd. Du Cerf, Paris 1970, 15. Cfr. anche GROSSI, *Episcopus*, 24-25.

² Cfr. CONGAR, *Introduction générale*, 90.

³ Tale distinzione è verificabile anche in quelle espressioni nelle quali Agostino contrappone i due avverbi "nunc" e "tunc": cfr. E. LAMIRANDE, *Ecclesia*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. II: *Cor - Fides*, Schwabe & co, Basel 1996-2000, 694.

⁴ Cfr. MAZZOLINI, *Chiesa*, 240. Cfr. E. LAMIRANDE, *Corpus permixtum*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. II, 21-22.

⁵ In Agostino sono presenti sostanzialmente tre nozioni ecclesiologicalhe: la *Catholica*, l'*Ecclesia ab Abel*, la Città di Dio. La loro oggettiva differenza, riletta nella prospettiva della mediazione salvifica della Chiesa, concerne le forme, gli spazi e i tempi, nonché le condizioni di appartenenza; nel contempo, però, elementi fondamentali – il conseguimento della salvezza, il riferimento al progetto salvifico di Cristo, ecc. – le accomunano: cfr. MAZZOLINI, *Chiesa*, 201-207. 240.

comunione della Chiesa risulta ulteriormente rafforzato, giacchè esso è articolato nella prospettiva della *unitas* teologicamente intesa, il cui principio è lo Spirito Santo.

La necessità oggettiva di un'appartenenza alla Chiesa non è messa in discussione da Agostino, che la spiega con accentuazioni diverse per il tempo precedente l'Incarnazione e per quello seguente. La funzione mediatrice della Chiesa una e unica, espressa anche dalla figura della Chiesa madre, ha un valore universale; proprio per questo essa è unica. L'affermazione di tale unicità, nella quale confluisce la dottrina agostiniana sul battesimo, determina la ricezione del pensiero africano antecedente circa il fatto che la salvezza non può essere trovata se non nella *Catholica*. Scrive Agostino: «*salus extra ecclesiam non est. quis negat? et ideo quaecumque ipsius ecclesiae habentur, extra ecclesiam non ualent ad salutem. sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere. qui non habeat baptizandus est, qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat corrigendus*». ¹

Commenta Congar che con «*autre théologie, il tient aussi fermement que saint Cyprien le principe "Extra Ecclesiam nulla salus"*», ² ma attribuisce ad esso un più ampio senso. Per una corretta ermeneutica del testo citato, occorre dunque riferirsi sia al pensiero agostiniano sulla Chiesa, sia alla sua dottrina sulla predestinazione. Per quanto concerne la Chiesa, «*"church", at least in the conception of Augustine, generally means more than the empirical church*»; ³ ne consegue che «*also Cyprian's "Extra ecclesiam nulla salus" acquired a new value: in Augustine it was the value of the "heavenly church" which embraced all the righteous in human history, from Abel to the last righteous person*». ⁴

La mediazione salvifica della Chiesa rimanda anche al tema della predestinazione divina. Nonostante l'assolutezza dell'asserto che la salvezza si trova soltanto nella *Catholica*, il vescovo di Ippona sembra introdurre un'eccezione, che rappresenta comunque un caso estremo e che non modifica il quadro dottrinale d'insieme. Nel tratto conclusivo del quinto libro del *De baptismo contra donatistas libri VII*, ⁵ Agostino, dopo aver presentato il mistero della Chiesa, distingue diversi tipi nel numero dei giusti che ne fanno parte, precisando che «*sunt etiam quidam ex eo numero, qui adhuc nequiter uiuant aut etiam in haeresibus uel in gentilium superstitionibus iaceant, et tamen etiam illic nouit dominus qui sunt eius. namque in illa ineffabili praescientia dei multi qui foris uidetur intus sunt et mul-*

¹ AGOSTINO, *De baptismo libri VII*, IV, 17, 24, [CSEL 51], in M. PETSCHENIG (a cura di), Tempisky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1908, 250-251. Cfr. anche IDEM, *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* 6, [CSEL 53], in M. PETSCHENIG (a cura di), Tempisky-Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1910, 174-175; IDEM, *Sermo CCCLIX*, 8, [PL 39, 1596].

² CONGAR, *Introduction générale*, 92.

³ T. J. VAN BAVEL, *What Kind of Church Do You Want? The Breadth of Augustine's Ecclesiology*, «*Louvain Studies*» 7 (1979) 153.

⁴ GROSSI, *Episcopus*, 25. Compito della comunità ecclesiale nella storia «*is to place itself at the disposal of humanity to help humanity become "church" purifying itself in the water and the blood from the open side of the saviour hanging on the cross*»: *ibidem*. Cfr. anche A. SOLIGNAC, *Le salut des païens d'après la prédication d'Augustin*, in G. MADEC (ed.), *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)*, Brepols, Turnhout 1998, 428.

⁵ Alcuni autori datano lo scritto al 400-401, altri propongono piuttosto la fine del 404.

*ti qui intus uidentur foris sunt».*¹ L'appartenenza alla Chiesa è qui fondata nella prescienza di Dio.

Il tema dell'appartenenza è presente anche nel seguito dello scritto, nel quale Agostino utilizza l'immagine dell'arca, riletta nella prospettiva di *1Pt* 3,20-21. Alla citazione del testo petrino seguono due sequenze di interrogativi; dopo la seconda, Agostino espone più diffusamente il proprio pensiero a proposito dell'appartenenza e, correlativamente, della non appartenenza alla Chiesa. Scrive l'ipponate che ci sono dei battezzati della *Catholica* che non sono nell'arca della salvezza e, al contrario, che alcuni battezzati al di fuori della Chiesa sono in realtà nell'arca;² la prescienza di Dio determina tale diversificata tipologia delle persone rispetto alla salvezza, che si dà nella Chiesa mediante il battesimo. Il vescovo di Ippona precisa ulteriormente che il battesimo conferito al di fuori della Chiesa comincia ad essere efficace in senso salvifico per alcuni che lo hanno ricevuto colà, pur permanendo di fatto in una situazione di estraneità rispetto alla Chiesa di Cristo una e unica, e che, per contro, tra i battezzati nella vera Chiesa ci sono alcuni che usano male del battesimo, che dunque non diviene fruttuoso per loro.³ Differentemente valutata dagli studiosi, tale eccezione non indebolisce tuttavia in alcun modo il necessario rapporto tra la presenza nell'arca e la possibilità della salvezza; al contrario, tale prescienza sembra implicare un necessario movimento dall'esterno della Chiesa al suo interno per coloro che sono *quasi intus* e un movimento in senso contrario per quelli che sono *quasi foris*.⁴

La riflessione che nel tempo della polemica antidonatista Agostino sviluppa sulla Chiesa e sulla sua universale funzione mediatrice è speculare e complementare con il proprio pensiero a proposito della salvezza dei pagani, nel quale confluiscono anche elementi della controversia antipelagiana. Decisivo è il tema della mediazione salvifica di Cristo, del quale Agostino rimarca il doppio profilo dell'unicità e dell'universalità e che tematizza distinguendo tra il tempo prece-

¹ AGOSTINO, *De baptismo libri VII*, 5, 27, 38, [CSEL 51, 295]. Cfr. N. FISCHER, *Foris-intus*, in C. MAYER (ed.), *Augustinus-Lexicon*, vol. III, 1-2: *Figura (ae) - Hieronymus*, Schwabe, Basel 2004, 37-46.

² Nel testo si precisa che «*certe manifestum est id, quod dicitur in ecclesia intus et foris, in corde, non in corpore cogitandum, quandoquidem omnes, qui corde sunt intus, in arcae unitate per eandem aquam salui fiunt, per quam omnes qui corde sunt foris, siue etiam corpore foris sint siue non sint, tamquam unitatis aduersarii moriuntur*»: AGOSTINO, *De baptismo libri VII*, 5, 28, 39, [CSEL 51, 296-297].

³ L'ipponate pone in rilievo che «*potest ergo fieri, ut et quidam foris baptizati per dei praescientiam uerius intus baptizati deputentur, quia illic eis incipit aqua prodesse ad salutem – neque enim aliter dici possunt salui facti in arca nisi per aquam –, et rursus quidam, qui uidebantur intus baptizati, per eandem praescientiam dei foris baptizati uerius deputentur. male quippe utentes baptismo per aquam moriuntur, quod nulli tunc accidit nisi qui praeter arcam fuit*»; *ibidem*, 5, 28, 39, [CSEL 51, 296]. Per ulteriori precisazioni, cfr. *ibidem*, 7, 51-52.

⁴ «*Sed si forte nostri sunt in occulta praescientia Dei, necesse est ut redeant. Quam multi non nostri adhuc quasi intus, et quam multi nostri adhuc quasi foris? Nouit Dominus qui sunt eius. Et illi non nostri qui intus sunt, quando occasiones inuenerint, exeunt; et illi nostri qui foris sunt, quando occasiones inuenerint, redeunt*»: AGOSTINO, *In Psalmum CVI enarratio. Sermo ad plebem*, 14, 39-44, [CCSL 40], in E. DEKKER, J. FRAIPONT (a cura di), Brepols, Turnhout 1956, 1581. Il sermone è stato pronunciato da Agostino a Ippona nel 411 o nel 412.

dente l'Incarnazione del Verbo e quello seguente. Tale distinzione non modifica però la necessità dell'atto di fede in Cristo (venturo o venuto) e la correlata appartenenza alla Chiesa (*l'Ecclesia ab Abel* – la *Catholica*). L'argomento è complesso; in esso convergono questioni fondamentali, quali il *consilium divinum* come realtà più ampia rispetto a ciò che la creatura umana conosce e a proposito del quale Agostino non vuole entrare in merito; l'unicità della salvezza mediata dal Verbo; la prescienza di Dio e di Cristo e la predestinazione; la professione di fede in Cristo; la dimensione comunitaria dell'offerta della salvezza sia pure con la possibilità di non appartenere al popolo dell'alleanza.¹

V. FULGENZIO DI RUSPE: *DE REMISSIONE PECCATORUM* (I, 18-26)²
E *DE FIDE AD PETRUM* (77-83)³

Il *De remissione peccatorum ad Euthymium* è un'opera tramandata in due libri, indirizzata a un laico non identificato, Eutimio, che pone alcune domande sulla remissione dei peccati a Fulgenzio, in esilio in Sardegna per la seconda volta (517-523). Pietro, il laico destinatario del *De fide*, prima di partire per Gerusalemme chiede a Fulgenzio di essere illuminato sulla regola della vera fede, per premunirsi a fronte degli errori degli eretici. L'opera, dall'andamento didattico e discorsivo, risale al periodo del secondo rientro a Ruspe (dopo il 523); è una specie di manuale articolato in due parti: la prima illustra temi trinitari, cristologici e di teologia sacramentaria, la seconda presenta quaranta articoli di fede.

In entrambe le opere, la funzione mediatrice della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza è correlata sia con la teologia battesimale, sia con l'unità/unicità della Chiesa. La polemica con i pelagiani (semipelagiani) e con gli ariani determina l'assunzione in termini rigidi e restrittivi della prospettiva dei mezzi con i quali la Chiesa attua la propria funzione mediatrice e, correlativamente, della responsabilità di ciascun soggetto umano chiamato a una scelta di campo. Fulgenzio rilegge la tradizione pregressa. Elementi quali l'uso delle immagini (la Chiesa madre, arca, casa di Raab), l'affermazione dell'oggettiva validità del battesimo e dell'unità e dell'unicità della Chiesa sono presenti nelle sue opere, ma vengono riletti con riferimento a un contesto che non è più caratterizzato dalle dispute ecclesiologiche infraecclesiali e dalle polemiche con il mondo pagano. Il confronto è piuttosto con il pensiero teologico ariano, pelagiano e semipelagiano. Fulgenzio dibatte, confutando il pensiero avversario e riproponendo con fermezza l'insegnamento cattolico, già autorevolmente definito e/o precisato. Il dato ecclesiologico ne risulta ridotto, mentre si ampliano altre prospettive che si focalizzano piuttosto sui mezzi ecclesiali della salvezza; Fulgenzio recepisce la teologia battesimale pregressa e si concentra piuttosto

¹ Cfr. MAZZOLINI, *Chiesa*, 195-236.

² Cfr. FULGENZIO DI RUSPE, *Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II*, [CCSL 91 A], in J. FRAIPONT (a cura di), Brepols, Turnhout 1968, 649-707.

³ Cfr. IDEM, *De fidem ad Petrum seu de regula fidei*, [CCSL 91 A], in J. FRAIPONT (a cura di), Brepols, Turnhout 1968, 711-760.

sia sul tema della remissione dei peccati, che si dà soltanto nella Chiesa una e unica, sia sulla professione di fede trinitaria e cristologica della *Catholica*. Tali mezzi implicano la necessaria incorporazione nella Chiesa, che Fulgenzio esprime nei termini di una fedele e non passiva permanenza in essa oppure in quelli di un necessario ritorno.¹ Il suo pensiero è sinteticamente espresso nella frase: «*Firmissime tene et nullatenus dubites non solum omnes paganos, sed et omnes Iudeos et omnes haereticos atque schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum iturus, qui paratus est diabolo et angelis eius*».²

L'assioma *extra Ecclesiam nulla salus* passa così nella successiva stagione ecclesiale; alla tradizione africana antica, della quale Fulgenzio è l'ultima figura rappresentativa, il medioevo cristiano europeo è non poco debitore.

VI. SNODI TEMATICI EMERGENTI

La rilettura critica dei testi dei Padri consente di focalizzare snodi tematici significativi anche per l'odierna riflessione sul rapporto tra la Chiesa e la salvezza. Si tratta di elementi dinamici, il cui sviluppo e/o la cui accentuazione implicano esigenze sia dottrinali sia pastorali; essi possono essere raccolti in tre ampie aree tematiche, correlazionate reciprocamente in modo osmotico. La prima specifica il rapporto della Chiesa con il mistero trinitario e cristologico come fondativo della sua universale funzione materna di mediazione della salvezza. La seconda correla la Chiesa con la storia della salvezza, delineando conseguentemente il profilo universale della sua missione mediatrice. La terza, infine, si incentra sulla necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza.

1. Il fondamento trinitario e cristologico della funzione mediatrice della Chiesa

Il rapporto della Chiesa con il mistero trinitario e cristologico è il fondamento della funzione mediatrice della Chiesa. In tale prospettiva, elementi essenzialmente configuranti la Chiesa sono il binomio *mysterium* e *sacramentum*, le immagini della Chiesa madre e sposa e la *caritas*.

La dimensione misterica della Chiesa, dalla quale consegue un modello ecclesiologicalo storico e metastorico nel contempo, ne radica l'origine nel progetto salvifico del Dio Unitrino, che costituisce altresì il fine al quale essa tende, in un processo di crescita e di ricapitolazione. Anche il profilo sacramentale della Chiesa focalizza la dimensione misterica della *Catholica*, e la sua presenza nella storia umana, sia pure in una prospettiva alquanto diversa. Il lessico della sacramentalità è ancora piuttosto fluido, con variazioni tra i diversi autori e nel pensiero di un medesimo scrittore. Le immagini della Chiesa madre e sposa e il tema della carità, che conoscono un particolare sviluppo nella tradizione africana, esplicitano piuttosto il peculiare rapporto della Chiesa con ciascuna

¹ MAZZOLINI, *Chiesa*, 254-275.

² FULGENZIO DI RUSPE, *De Fide* 81 (XXXVII), [CSEL 91 A, 757].

delle Persone divine: data la sua relazione con Dio Padre, la Chiesa è madre; è sposa perché Cristo è il suo Sposo; è carità perché in essa inabita lo Spirito che è *caritas*. Madre, sposa, carità evocano specifiche relazioni comunionali, nelle quali e mediante le quali si dà la comunicazione della vita divina, in senso sia verticale – il rapporto con la Trinità –, sia orizzontale (la destinazione universale della Chiesa).

Nell'opera degli autori indagati, l'analisi di tali prospettive consente di mettere a fuoco anche alcune diversità, che attengono al modello ecclesiologico di riferimento, all'uso delle figure ecclesiali, all'ampliamento o al dimensionamento di alcuni argomenti. Per quanto riguarda il modello di Chiesa, Origene elabora il proprio pensiero nell'ottica di una Chiesa concepita sostanzialmente come *mysterion*, pur non negandone la prospettiva societaria ed istituzionale; gli autori della tradizione africana si impegnano per contro a precisare maggiormente la dimensione societaria ed istituzionale della Chiesa, colta anche nella sua relazione con quella misterica, che essi non negano. È necessario osservare che tale spostamento di accento, mentre da un lato appare più congruo con la mentalità dell'occidente latino, dall'altro risponde a situazioni ecclesiali concrete, che richiedono di precisare più adeguatamente – anche in senso giuridico – le forme della figura istituzionale della Chiesa e della sua teologia e prassi sacramentaria e un'elaborazione di risposte dottrinali e pastorali conformi.

La diversità dell'uso delle figure ecclesiali può essere verificata, ad esempio, in quello della Chiesa madre, figura impiegata per esprimere adeguatamente la mediazione salvifica ecclesiale. Comune è la comprensione dell'esercizio della funzione materna della Chiesa come reale e non fittizio. Ma, mentre la tradizione orientale del secondo secolo – e successivamente anche Origene – lo tematizza soprattutto nella prospettiva della trasmissione della verità, gli autori africani lo sviluppano piuttosto nell'ottica della comunicazione sacramentale della vita della grazia. Tale differente accentuazione veicola contenuti diversi e sostanzialmente non oppositivi: nell'approccio orientale confluiscono infatti i temi dei *semina Verbi* e della *praeparatio evangelica* e le loro correlate implicazioni; in quello della Chiesa dell'Africa, si registra piuttosto una consistente attenzione sull'unità/unicità della Chiesa nella quale la vita della grazia è comunicata, sui mezzi e sui destinatari dell'offerta salvifica.

Per quanto concerne il dimensionamento e l'ampliamento di alcuni argomenti, occorre precisare che si tratta di variazioni sulle quali incide sia la diversa sensibilità del mondo orientale e occidentale, sia il coevo contesto ecclesiale e non. Tali variazioni sono verificabili confrontando tra loro tradizioni diverse, ma anche all'interno di una stessa tradizione. Emblematico in tal senso è lo sviluppo del tema della mediazione salvifica della Chiesa. Nel pensiero degli autori africani si segnalano infatti un progressivo dimensionamento – rispetto al pensiero orientale – del profilo pneumatologico e, per converso, un ampliamento di quello cristologico. Decisivo è il tema dell'unicità/universalità della mediazione di Cristo, formalizzato più ampiamente da Agostino che lo sviluppa in varie di-

rezioni, facendone oggetto di riflessione, di confutazione e di predicazione. La mediazione salvifica del Verbo, in quanto unica e universale, è coestensiva con la storia della salvezza; essa costituisce altresì la chiave di volta fondativa della mediazione salvifica della Chiesa, che si dà appunto come forma partecipata della mediazione del Verbo incarnato. Tale partecipazione, ben significata dalla metafora sponsale della Chiesa sposa e di Cristo sposo, implica quindi la necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza, espressa con diverse formule assiomatiche e nell'elaborazione di congrua teologia sacramentale, che mette in primo piano la comprensione dei sacramenti come i sacramenti di Cristo, nei quali Egli agisce in senso attuale.¹

2. Il rapporto della Chiesa con la storia della salvezza

Il rapporto della Chiesa con la storia della salvezza, intesa come l'organico succedersi di tappe differenti che prendono il loro punto di avvio dalla creazione, trovano il loro compimento nell'evento di Gesù Cristo e il loro fine nella consumazione escatologica, è espresso nei termini della coestensività. L'analisi di alcune immagini, lo studio delle note dell'unità, cattolicità, apostolicità e santità e la precisazione dei destinatari mettono in luce elementi specifici di tale coestensività, che conferma in altro modo la destinazione universale della salvezza mediata dalla Chiesa.

Esemplificative della coestensività della Chiesa con l'*historia salutis* sono le immagini della Chiesa Corpo di Cristo e popolo di Dio. L'immagine della Chiesa come corpo di Cristo esplicita sia il dinamico rapporto tra Cristo, la Chiesa suo Corpo Mistico e ciascun fedele inserito in esso (Origene), sia il modo della presenza – salvificamente operante – del Cristo pneumatico nella storia degli uomini e delle donne, sia la realtà oggettiva della Chiesa, costituita in un nuovo organismo dall'assemblea liturgica (Agostino). Quella di popolo di Dio ne richiama piuttosto l'origine, precisandone la relazione con Israele, popolo dell'antica alleanza (Origene) e la destinazione universale (rispondendo alla chiamata divina, sia Israele sia le *gentes* possono farvi parte [Agostino]). Cristo è la pietra angolare, che abbatte il muro di separazione tra Israele e le genti, abilitandoli a far parte della Chiesa, il popolo di Dio che cammina nella storia verso la consumazione escatologica.

Anche le note della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica mettono in evidenza la coestensività della Chiesa con la storia della salvezza. Unità, cattolicità, apostolicità, santità sono presenti con accentuazioni differenti nei vari autori; in ogni caso, però, esse disegnano una rete sempre più ampia e complessa di relazioni, che riguarda anche il profilo istituzionale e societario della Chiesa.

L'unità ecclesiale, teologicamente fondata nell'unità del Dio Unitrino, è indicata quale *conditio sine qua non* dell'effettiva possibilità di conseguire la salvezza; data l'intrinseca relazione con il Dio Unitrino, la mancanza del rapporto con la

¹ MAZZOLINI, *Chiesa*, 280-283.

Chiesa – possono essere diversi i motivi di tale assenza – equivale a interrompere la comunicazione di vita dalla quale essa è originata e che, a sua volta, trasmette in vari modi. Il valore attribuito da Cipriano e da Agostino all'unità della Chiesa è tale da impedire di ritenere che al di fuori di essa ci siano altri mezzi e strumenti per conseguire la salvezza: preghiere, elemosine e persino il martirio sono salvificamente inefficaci per chi si pone o sta o persiste in una situazione di estraneità rispetto alla compagine ecclesiale. Fulgenzio sottolinea ulteriormente il valore dell'unità ecclesiale, rileggendolo pure nella prospettiva della remissione dei peccati, che è accordata soltanto in seno all'unica Chiesa e a coloro che sono in comunione con essa, previa la loro conversione.

Speculare alla nozione di unità è quella dell'unicità, segnalata – tra l'altro – dall'uso del binomio avverbiale *extra-foris*. Già presente in Origene, che la illustra mediante l'utilizzo delle figure inclusive/esclusive dell'arca e dell'unica casa nella quale la famiglia ebrea celebra annualmente la Pasqua, essa è ripresa con maggior rigidità da Cipriano, chiamato a fronteggiare situazioni di scisma all'interno della sua Chiesa di Cartagine e della Chiesa di Roma. A lui si richiama la Chiesa donatista, che ne irrigidisce ulteriormente il pensiero in senso settario; con essa Agostino polemizza, illustrando il tema dell'unità/unicità della Chiesa nell'orizzonte di un più ampio modello ecclesiologico, nel quale introduce delle distinzioni, che mettono in guardia dall'interpretare in senso strettamente letterale l'*extra* e il *foris Ecclesiam*. L'appartenenza alla Chiesa rimanda in ultima analisi alla prescienza salvifica di Dio, che eccede sempre e comunque qualsiasi categorizzazione umana.

Analoga cautela è richiesta da Agostino per quanto concerne la nota della santità ecclesiale, che egli illustra, contrapponendosi al pensiero donatista dell'*Ecclesia martyrum* o della Chiesa dei puri, sullo sfondo di una Chiesa che, nella storia, è *corpus permixtum*. In essa, santità e peccato coesistono finché dura la storia, poiché la loro separazione dipende soltanto dal giudizio escatologico di Dio. Contro ogni pretesa dei donatisti, che riducono la Chiesa a una setta auto-referenziale che espunge dal proprio seno i peccatori e rifiuta ogni relazione con il mondo esterno, Agostino indica la Chiesa senza macchia né ruga non nell'*Ecclesia quae nunc est*, ma nell'*Ecclesia qualis futura est*.

La cattolicità caratterizza il *mysterion tēs ekklēsias*. Per Origene, essa accentua in modo peculiare il profilo temporale e sovratemporale della Chiesa; gli autori africani pongono invece una maggiore attenzione alle prospettive anche spaziali che la nota implica. Per Cipriano, la cattolicità, della quale è garante il ministero episcopale, si attua in una complessa rete di relazioni all'interno di una stessa Chiesa e tra le diverse Chiese, fra le quali la sede romana occupa un ruolo particolare. La posizione ciprianea è ripresa e diversamente sviluppata, da una parte, dai donatisti e, dall'altra, da Agostino. Se la cattolicità è illustrata dai primi nell'ottica della purità/santità della Chiesa – l'una e unica Chiesa di Cristo si identificherebbe con la Chiesa donatista, presente sostanzialmente nell'Africa Proconsolare –, Agostino la tematizza piuttosto nella prospettiva dell'universa-

lità, confutando la posizione donatista che, anche organizzando una struttura ecclesiastica alternativa alla *Catholica*, pone un interrogativo fondamentale. Se la Chiesa di Cristo è una e unica, allora *ubi est Ecclesia?*

La risposta di Agostino è declinata in senso sia spaziale sia temporale. Sotto il profilo degli spazi, la cattolicità rimanda ai luoghi dell'annuncio ecclesiale dell'evangelo e della presenza effettiva della Chiesa. Dal punto di vista temporale, invece, l'accento è posto sia sul profilo antropologico dell'*ubi* ecclesiale – si riprende in altri termini il binomio *foris-intus*, approfondendo nel contempo la risposta umana alla proposta salvifica di Dio mediata dalla Chiesa, risposta che trova una peculiare espressione nella professione di fede in Cristo –, sia sulle diverse tappe della storia della salvezza. La nota della cattolicità è ulteriormente arricchita da Agostino mediante lo sviluppo del doppio tema della *Ecclesia ab Abel* e della città di Dio, che gettano ulteriore luce anche sulla destinazione universale della salvezza, sul suo doppio profilo – personale e comunitario –, sulla strumentalità della Chiesa, che di essa è nel contempo segno, e sulla articolazione storico-escatologica dell'*ekklēsia*.

La nota dell'apostolicità, che rimanda ultimativamente all'origine storica della Chiesa, implica e configura la comprensione del ministero episcopale sotto il profilo del suo rapporto con gli altri soggetti ecclesiali della Chiesa locale, alla quale ciascun vescovo è preposto, e delle sue relazioni con i propri omologhi e in modo del tutto specifico con il vescovo di Roma. Negli autori africani si coglie una diversa tematizzazione della nota, riletta in correlazione con quelle dell'unità/unicità della Chiesa e della cattolicità. Diverso è, ad esempio, il modo con il quale Cipriano e Agostino valutano il primato della sede romana. Entrambi riconoscono l'autorità della Chiesa di Roma, sede della cattedra di Pietro. Cipriano, però, valorizza maggiormente l'autonomia e la specificità della Chiesa locale a fronte di qualsiasi pretesa influenza esterna, fosse pure quella della sede romana, come è attestato dalle sue lettere e dalla prassi sinodale da lui promossa. Agostino, per contro, supera l'impostazione ciprianea; pur valorizzando la prassi sinodale, riconosce che, tra le Chiese apostoliche, quella di Roma possiede uno statuto privilegiato, che le permette di confermare la fede delle altre Chiese.

L'universalità della funzione mediatrice della Chiesa è verificabile anche nella prospettiva dei destinatari della proposta salvifica mediata dalla comunità ecclesiale. L'esercizio di tale funzione è tematizzato perlopiù con riferimento ai membri della *Catholica* e a coloro che vivono in una situazione di allontanamento e di distacco da essa; in rapporto al mondo pagano, esso appare come tema di un certo spessore soltanto nell'opera di Agostino, in correlazione con l'illustrazione della mediazione salvifica di Cristo. Polemica dottrinale e preoccupazioni pastorali configurano il pensiero del vescovo di Ippona, che esercita il proprio ministero episcopale in un tempo di crisi del mondo pagano. Anche a fronte dei suoi interlocutori pagani, siano essi colti letterati che non, Agostino afferma l'impossibilità di una salvezza al di fuori dell'unica mediazione del Ver-

bo incarnato e, conseguentemente, di quella ecclesiale, la cui necessità appare dunque in tutta la sua forza cogente anche per i pagani.¹

3. *La necessità della Chiesa in ordine al conseguimento della salvezza*

Il rapporto tra la Chiesa e la salvezza, trinitariamente e cristologicamente fondato, comporta una successiva e conseguente riflessione sulla necessità della Chiesa in ordine all'offerta della salvezza. Tale necessità è tematizzata innanzitutto quando i Padri precisano le modalità dell'attuazione ecclesiale della salvezza, quali l'annuncio della Parola, la celebrazione dei sacramenti, la remissione dei peccati, la testimonianza di fede e la sua professione pubblica, la testimonianza di vita, la preghiera. Una loro recezione fruttuosa presuppone imprescindibilmente l'unità con la *Catholica*. La necessaria funzione mediatrice della Chiesa è indicata poi mediante l'uso di simboli specifici e di peculiari forme lessicali, che coniugano il rapporto tra la Chiesa e la salvezza con la precisazione che al di fuori della Chiesa non c'è salvezza.

Per quanto concerne l'uso dei simboli, mentre la già menzionata figura maternale della Chiesa, correlata con quella sponsale, esprime in termini generali la funzione mediatrice della Chiesa, puntualizzandone la destinazione universale, le tre figure della casa di Raab (e di Raab stessa), dell'arca del diluvio e della casa nella quale la famiglia ebrea celebra la Pasqua sottolineano piuttosto l'unità/unicità della Chiesa mediatrice della salvezza. I tre simboli ricorrono congiuntamente in testi di autori differenti, creando così tra essi un legame che li accomuna nell'affermazione della necessaria relazione tra la Chiesa e la salvezza; al tempo stesso, però, variano le accentuazioni poste su questi simboli: a tale proposito, emblematica è, ad esempio, l'interpretazione in chiave antropologica della figura di Raab, che Fulgenzio adopera per spiegare la trasformazione di ciascuna persona che ha accolto la salvezza e che fa parte della Chiesa.

Il peculiare riferimento all'unità/unicità della Chiesa determina conseguentemente l'esortazione a non uscire da essa e, specularmente, trovandosi in una situazione di separazione a rientrare in essa. Il doppio binomio *intra/intus – foris/extra* è particolarmente rilevante in tale prospettiva, che giustifica la ricerca di forme lessicali atte ad esprimere sinteticamente la necessità della Chiesa – e dunque della piena appartenenza ad essa – in ordine al conseguimento della salvezza. Origene, Cipriano, Agostino e Fulgenzio di Ruspe coniano ed adoperano brevi formule, che, accentuando sia il profilo soggettivo sia quello oggettivo o uno solo di essi, associano in senso necessario i termini "salvezza" e "Chiesa".

Se Origene adopera la formula *extra Ecclesiam nemo salvatur* avendo come interlocutori cristiani, eretici ed ebrei, Cipriano impiega l'espressione *extra Ecclesiam salus non est* con riferimento a scismatici ed eretici, ma anche a coloro che, pur permanendo nella Chiesa, tuttavia non ne rispettano la disciplina e sono

¹ *Ibidem*, 283-288.

pervicacemente chiusi ad ogni richiamo, sia pure autorevole. In Agostino, l'affermazione ricorre invece con riferimento anche ai pagani; analoga, sia pur configurata da una maggiore rigidità, è la posizione di Fulgenzio di Ruspe, discepolo di Agostino, che la utilizza enumerandola tra gli elementi propri dell'autentica fede cristiana e che la consegna in tal modo alle successive stagioni ecclesiali.

Muovendosi nell'alveo delle affermazioni del Nuovo Testamento a proposito di ciò che è necessario per la salvezza, i Padri esplicitano una condizione della quale la tradizione neotestamentaria non fa alcuna menzione: la necessità della Chiesa in vista della salvezza. Spiegare il perché di tale esplicitazione non è semplice. Non sembra però improprio ipotizzare una certa correlazione tra l'approfondimento dottrinale della mediazione salvifica della Chiesa e il progressivo e articolato radicamento della Chiesa in molteplici aree geografiche e culturali, certamente diverse da quella delle sue origini.

Approfondimento dottrinale e processo di istituzionalizzazione convergono in un non facile dinamismo di crescita ecclesiale, contrassegnato da momenti problematici – a livello sia teoretico sia pratico –, che richiedono riflessione, dibattito, discernimento... La progressiva tematizzazione della necessità della Chiesa in ordine alla salvezza sembra riferibile a particolari momenti di crisi, che, per così dire, problematizzano l'essenziale identità comunionale della Chiesa. Origene, Cipriano, Agostino e Fulgenzio vivono infatti in tempi diversi, nei quali però si registra l'insorgere di persecuzioni, scismi ed eresie, che incidono sulle relazioni infraecclesiali, ma anche sui rapporti che la Chiesa ha con il peculiare contesto storico, sociale e culturale di riferimento; si impone dunque un approfondimento chiarificatore circa il chi è la Chiesa, il che cos'è la Chiesa, il perché e il come della sua presenza nella storia.

Le diverse formulazioni assiomatiche, con le quali si esprime sinteticamente la funzione mediatrice della Chiesa, rapportano Chiesa e salvezza, riferendola in modo essenziale al progetto salvifico di Dio. In questo senso, esse non focalizzano esclusivamente e in modo unilaterale l'attenzione sulla Chiesa, ma rimandano piuttosto a quelle medesime indicazioni che il Nuovo Testamento offre a proposito di ciò che è necessario per la salvezza: Cristo, nel cui nome soltanto è data la salvezza, la fede e la carità, il battesimo e l'Eucaristia. Si tratta di condizioni essenziali, sulle quali i Padri si impegnano, valorizzandone nel contempo il profilo ecclesiale, che rimanda a una comunità in sviluppo, ora storicamente presente con forme diverse rispetto a quelle che – attestate sia pur frammentariamente dal Nuovo Testamento – disegnano il volto delle comunità ecclesiali neotestamentarie.¹

Incastonate dunque in un più articolato sistema di pensiero, le formule assiomatiche, con le quali gli autori cristiani dei primi secoli esprimono il necessario rapporto tra la Chiesa e la salvezza, non possono essere né decontestualizzate né estrapolate. Una loro accentuazione unilaterale porterebbe necessariamente

¹ *Ibidem*, 288-292.

a interpretazioni parziali – e conseguentemente erranee –, perdendo di vista un quadro teoretico e pratico di più ampio respiro.

ABSTRACT

Nell'epoca patristica, il rapporto fra Chiesa e salvezza è declinato secondo il modello ecclesiologico di riferimento. Dopo la presentazione dei testi di Origene, Cipriano, Agostino e Fulgenzio di Ruspe (e dei loro contesti), si mettono in evidenza le premesse trinitarie e cristologiche che inquadrano l'agire della Chiesa nella storia della salvezza e rendono la Chiesa necessaria in ordine al conseguimento della salvezza stessa.

In the Patristic Age, the relationship between Church and salvation was explained according to the model of Church that was specific for this same epoch. After presenting texts by Origen, Cyprian of Carthage, Augustine of Hippo, and Fulgence of Ruspe, including their own contexts, the article puts in light the Trinitarian and Christological presuppositions which frame the understanding of Church's activity in order to salvation. These same presuppositions are also the same for the understanding of Church's need to human salvation.