

PROSPETTIVA DOGMATICA

ANTONIO DUCAY

SOMMARIO: I. *Chiesa e salus: il rapporto originario della Pentecoste.* II. *Chiesa e salus: Arca di salvezza, città medievale, societas perfecta, sacramentum salutis.* III. *L'universalità della salus e universalità della Chiesa.* IV. Extra "Ekklesia" nulla salus.

CHI intende approfondire il significato teologico dell'enunciato sull'*extra Ecclesiam* coglie subito la necessità di partire da una retta comprensione del rapporto tra i due termini di *salus* e di *Ecclesia*. Solo andando al nucleo di questo rapporto è possibile svelare ciò che afferma l'antico enunciato, e recuperare quanto di genuinamente cristiano esso custodisce, spogliandolo delle polverose incrostazioni che l'attraversamento della storia solitamente introduce nei significati e nelle comprensioni.

È quanto intendo fare nel presente scritto che strutturerò in quattro punti, col desiderio che possano formare un percorso unitario. Mi concentrerò prima sul rapporto originario tra *salus* e Chiesa colto alla luce dell'evento pentecostale; illustrerò in seguito come, a mio parere, la storia teologica del tema altro non faccia che confermare questo rapporto originario. In un terzo momento analizzerò il rapporto tra entrambi dalla prospettiva dell'universalità, per verificare se all'universalità della salvezza che proviene dal Risorto corrisponda anche un analogo concetto riferito alla Chiesa. Infine indicherò come potrebbe essere inteso l'enunciato dell'*extra Ecclesiam* oggi nella Chiesa del secolo XXI.

Prima però di iniziare questo itinerario è necessario esplicitare alcune premesse della riflessione, che non discuterò qui, ma che devono essere dichiarate per comprendere la esposizione. Esse sono tre:

a. La Chiesa è stata fondata da Gesù in vista della salvezza degli uomini.

b. Il Regno di Dio si realizza nell'accoglienza di fede del dono dello Spirito di Cristo che ci rende figli di Dio. In questo incontro col dono che Cristo fa di Sé sta il senso e il destino dell'uomo, perciò nell'ambito di questo scritto intendo la salvezza (*salus*) in riferimento ad esso (al dono). Il termine *salus* verrà usato in senso ampio, come *qualsiasi grazia data dal Signore* in vista dell'unione con Cristo; in senso stretto invece come *grazia santificante* che configura a Cristo poiché rende figli nel Figlio. In genere dunque *salus* sarà sinonimo di *gratia Christi*.

c. È dottrina della Chiesa che è possibile per un pagano o per un cristiano non cattolico ottenere la salvezza eterna sotto certe condizioni.¹

¹ Cfr. *Lettera del S. Ufficio all'arcivescovo di Boston*, 8-VIII-1949 (DH 3866-3873); CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 16 (d'ora in poi LG).

I. CHIESA E SALUS: IL RAPPORTO ORIGINARIO DELLA PENTECOSTE

Rievochiamo brevemente la scena della Pentecoste raccontata dal libro degli Atti: essa parte dal prodigio operato da Dio, «un grande rombo come di vento gagliardo» che riempì la casa dove si trovavano gli apostoli e le lingue come di fuoco che si posarono su di loro, in modo che essi si trovarono ad avere il dono delle lingue. Questa azione divina provoca il raduno di una folla multiculturale e fa sì che questa si trovi ad ascoltare ciò che Pietro e gli altri hanno da dire. Segue poi il discorso di Pietro, che si potrebbe riassumere nell'affermazione conclusiva: «Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!» (At 2,36).

Dopo aver ascoltato il discorso, continua il libro degli Atti, «coloro che erano lì presenti si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: “Che cosa dobbiamo fare, fratelli?”» (At 2,37). A cui Pietro risponde: «Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo» (At 2,38).

Infine il racconto termina con l'indicazione che «coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno si unirono a loro circa tremila persone» (At 2,41).

Nella sintesi del racconto che abbiamo fatto sono presenti gli elementi essenziali per la comprensione del rapporto tra *salus* e *Chiesa*. Anzitutto c'è l'azione divina (*dello Spirito*), origine dell'evento, che investe gli apostoli e convoca la folla. La *spiegazione del segno* è lasciata a Pietro ed è ricondotta all'affermazione centrale della sovranità di Cristo. Si indica anche *il modo di entrare* in questo ambito della sovranità di Cristo attraverso la disposizione alla conversione [«pentitevi»] e il lavacro battesimale nel nome di Gesù Cristo [confessato come Signore di essi]. Si fa riferimento *al frutto di salvezza* del quale si partecipa in questo ambito che è inteso come perdono dei peccati e grazia dello Spirito Santo [sono menzionate «la remissione dei peccati» e «il dono dello Spirito»]. Per ultimo è da segnalare il fatto che i battezzati *diventano discepoli di Gesù nella comunità*. [«si unirono a loro», cioè alla loro condizione di discepoli].

Non è difficile scoprire il ruolo della comunità dei discepoli in questo grande evento. Essa svolge varie funzioni (tre almeno), che potremmo chiamare di *segno*, di *strumento* e di *sede* o ambito della salvezza. Per la folla convocata la comunità forma parte del segno dell'agire di Dio. Il vento gagliardo invade la casa degli apostoli, le lingue di fuoco additano le persone degli apostoli e sono loro a parlare le varie lingue. È come se Dio volesse volgere l'attenzione verso di essi e verso ciò che hanno da dire. A questa funzione di segno si aggiunge quella strumentale perché sono gli apostoli e particolarmente Pietro a dare ragione dell'evento, e anzi sono gli unici in grado di farlo compiutamente. Inoltre coloro che vengono battezzati nel nome del Signore Gesù fanno il loro ingresso nell'ambito della sovranità di Cristo, che è l'ambito significato dall'evento prodigioso. Come è stato indicato questo ambito coincide con la casa e le persone

degli apostoli, per cui i neofiti si uniscono a loro (e passano ad avere anche un particolare rapporto con loro).

È dunque qui certamente espressa quella funzione “sacramentale” della Chiesa nei confronti della salvezza che il Concilio Vaticano II ha insegnato a più riprese.¹ Essa va unita al fatto che la Chiesa si presenta nella Pentecoste come sede o *ambito della sovranità di Cristo*, dove Egli viene proclamato e lodato, ma anche (e forse soprattutto) dove Egli dispiega la sua donazione salvifica, poiché costituito Signore possiede e comunica la pienezza (*pleroma*) della gloria divina e dei suoi doni.²

Tuttavia, andando al nucleo di queste funzioni troviamo sempre il fatto della risposta di Pietro alla domanda degli ascoltatori. Pietro non ha dubbi su cosa si debba fare. Egli non ha nemmeno diverse risposte. La domanda sulla salvezza ammette per Pietro, come per gli altri apostoli, l'unica risposta che ormai conosciamo. Pietro può essere sicuro di ciò che afferma perché ha visto con i suoi occhi Gesù costituito Signore, perché per anni ha imparato da Gesù cosa significa concretamente essere suo discepolo, ha ricevuto il comandamento di predicare e di battezzare, ecc. La sua memoria, insieme a quella degli altri apostoli, conserva l'insieme degli elementi da collegare alla salvezza: l'identità del Salvatore (Figlio di Dio fatto uomo) e dell'evento di salvezza (anzitutto la pasqua di Cristo), la prassi di vita di Gesù, i mezzi che permettono di dispiegare la efficacia salvifica della Pasqua, e via dicendo. Nella memoria della comunità (e soltanto in essa) è presente la mente di Cristo, con tutti gli elementi necessari per poter condurre la vita propria dei figli di Dio; e in questo consiste la salvezza.

Non solo. Quella stessa salvezza di cui Pietro parla, egli stesso la conosce di persona; ne vede l'efficacia nella propria vita e in quella dei fratelli (che, in forza di essa, sono appunto “fratelli” e non solo “amici” o “compagni”), conosce i progressi e gli impeti a cui essa dà luogo, ma anche la fiacchezza e la volubilità dell'uomo in cui essa s'innesta. Tutto ciò è anche presente nell'intima esperienza di questa comunità poiché essa ha avuto luogo dallo stesso dono che Pietro predica a tutti nella Pentecoste.

Si arriva così al vero punto: la Chiesa può comunicare all'umanità la *salus* perché essa le appartiene dall'interno, perché è plasmata da essa al punto che il dono di grazia costituisce la sua propria forma. Questo dono è, lo abbiamo detto sopra, la grazia di Cristo, ovvero la comunicazione del mistero e della vita di Gesù.³ Gesù infatti ha unito e conformato a sé la Chiesa in modo così profondo

¹ Cfr. LG 1. Altri riferimenti ai nn. 9 e 48 dello stesso documento, in CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 5 e Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 45.

² Cfr. Ef 1,22-23; Col 1,19-20; 2,9-10. Per la nozione paolina di *pleroma* è utile P. BENOIT, *Corpo, Capo e Pleroma nelle Lettere della prigionia*, in IDEM, *Esegesi e teologia*, Paoline, Roma 1964, 397-460.

³ Due brevi testi della *Lumen Gentium* attestano bene questo aspetto. Al n. 14 si dice: «Solo Cristo, presente per noi nel suo corpo, che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza». Al n. 7 nel discorso sulla Chiesa come Corpo di Cristo si legge: «In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti, che attraverso i sacramenti vengono uniti in modo arcano ma reale a Cristo». Vedi pure P. RODRÍGUEZ, *La salvación en la vida de la Iglesia*, in C. IZQUIERDO, R. MUÑOZ (dir.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, Eunsas, Pamplona 2000, 235-258.

che essa è il suo corpo, la materializzazione (gloriosa o storica) della sua azione salvifica.

Questa forma che fa corrispondere strettamente la *salus* al suo luogo ecclesiale [*in Ecclesia salus*], viene messa in crisi storicamente con le prime eresie e gli scismi.¹ L'intuizione dello stretto rapporto tra salvezza e Chiesa acquista allora una formulazione negativa, di ammonimento, che è coerente con quanto detto finora. *Extra Ecclesiam nemo salvatur* afferma Origene,² nel commento alla scena biblica di Rahab (Gs 2,17-18). Nella Chiesa evocata dalla casa di Rahab, la cordicella di filo scarlatto appesa alla finestra raffigura il sangue di Cristo, sicché il sangue di Gesù depresso nella Chiesa è l'unica fonte di salvezza. Non ci si può aggrappare ad altro, nemmeno alla Legge come facevano i giudei. In Cipriano poi il paragone tra la Chiesa e l'Arca di Noè,³ ha un senso più "topologico": la vera Chiesa è comunità di salvezza, e non le altre, perciò «come nessuno di coloro che erano fuori l'Arca poté sfuggire alle acque del diluvio, così nessuno fuori dalla Chiesa potrà salvarsi». ⁴ Chi va fuori cerca un'altra *salus*, diversa di Cristo. L'idea comune a questi Padri è dunque questa: se si perde il luogo dell'evento si perde anche la sua "forma" e con ciò Cristo stesso. Ciò che non va a genio agli scismatici è la "forma" della Chiesa, ma la forma della Chiesa è Cristo. E il Cristo è uno. Gesù, infatti non ha che un volto, non ha più forme, per cui se si lascia la Chiesa non si avrà nemmeno il Cristo.

Sembra allora inevitabile (e oggi questo tema è di particolare attualità per quanto sta succedendo nelle confessioni riformate) che chi lascia lo spazio della Chiesa inizi gradatamente a scivolare verso una maggiore lontananza dal Vangelo, che perda per strada gli elementi fondamentali del cammino cristiano, poiché la salvezza che si presume di avere (che dovrebbe procedere dal Signore, che si dovrebbe modellare sulla vita del Signore) non risponde ormai ai tratti propri dell'unicità del Cristo.

II. CHIESA E SALUS: ARCA DI SALVEZZA, CITTÀ MEDIEVALE, SOCIETAS PERFECTA, SACRAMENTUM SALUTIS

La formula patristica, chiara e concisa, era destinata a rimanere; era tuttavia inevitabile che, con il passare dei tempi, l'*extra Ecclesiam* fosse inquadrato nella mentalità e nelle categorie teologiche del momento, e acquistasse accenti e connotati provvisori (perché frutto dell'epoca), pur senza tradire il significato perenne e genuino.

¹ Su quanto segue cfr. J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 365-389 [spec. 378-381].

² Cfr. ORIGENE, *Omèlie su Giosue*, III, 5 [R. SCOGNAMIGLIO, M.- I. DANIELI (a cura di), Città Nuova, Roma 1993, 80-81]. Cfr. anche S. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, 88-104.

³ Cfr. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa* 6, 4-6 [SC 1, 186-188]. Cfr. MAZZOLINI, *Chiesa e salvezza*, 128-135.

⁴ *Ibidem*.

Così sotto *l'influsso di Agostino* (e nel contesto delle discussioni su grazia e peccato originale) si afferma una visione della formula all'insegna della Chiesa-Arca di salvezza, in cui è costitutivo il fatto che senza il battesimo si annega nelle acque del peccato originale. Si guarda la Chiesa come l'insieme di coloro che sono stati ad uno per uno riscattati dalla perversione del mondo tramite il primo sacramento. C'è perciò qui una sfumatura che oltrepassa i limiti dei cristiani e riguarda anche il pagano. Costui, privo dal battesimo, perisce giustamente per la condizione di nascita.¹

Dal medioevo in poi la visione agostiniana – raccolta nelle cristalline formule di Fulgenzio di Ruspe – rimane, mentre la Chiesa tende a sottolineare di più la propria *visibilità* e il carattere di *corporazione*. Certamente la configurazione della Chiesa come Stato nell'alto medioevo (e ancor prima) e l'attraversamento dell'epoca feudale, avvicinano la visione della Chiesa a quella del castello o della città medievale. La Chiesa medievale si presenta come vera e propria istituzione dotata di una solida organizzazione interna e di potere territoriale, e in grado di perseguire obiettivi politici e sociali quando necessario per il bene religioso. Un ruolo cardine in questa visione è esercitato dalla nozione di *potestas* (intesa come *potestas partecipata*, cioè collegata al governo di Dio sulla Chiesa e sul mondo), che si riferisce in modo speciale a quella papale.² A ciò bisogna aggiungere quel che il cardinale Ratzinger ha chiamato «l'antica immagine del mondo» in base alla quale «colui che voleva essere cristiano poteva esserlo [...] e chi era fuori la Chiesa lo era per propria decisione».³ Si può collocare in questo contesto la nota formula del concilio di Firenze, secondo la quale «nessuno di quelli che sono fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani, ma anche gli ebrei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno».⁴ Poiché le strutture e le organizzazioni della Chiesa danno una canalizzazione concreta alla salvezza, i pagani, gli ebrei, gli eretici, non volendo di fatto riconoscerla, rifiutando i mezzi gerarchici e sacramentali portatrici della salvezza divina, collocano se stessi fuori dal luogo unico di grazia. Qui, però, il pagano, l'ebreo, l'eretico, che una tale concezione sottintende, non sono figure in rapporto di semplice «esteriorità» rispetto alla Chiesa, ma sono pensate in opposizione ad essa; nominano coloro che si sono schierati con altre potenze spirituali o mondane per combattere la Chiesa, e perciò è naturale che siano esclusi dalla salvezza.

¹ Infatti, la riflessione agostiniana su questa materia è fortemente influenzata dalla necessità di affermare la salvezza come gratuità (dono da Dio non dovuto) e la condanna come giustizia (giustamente decretata per il peccato originale). Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De natura et gratia*, 4-5; Lettera 102, 14-15. B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Eglise, pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004, 59-68. È giusta la condanna del pagano perché egli appartiene ad una umanità distorta.

² La potestà del Papa viene direttamente da Dio e non ha confini giuridici né nella Chiesa né nella società civile. Si pensa che il potere del Papa sia "a Deo immediate", per cui detiene ogni potere nella Chiesa e nella società civile. Cfr. E. CASTELLUCCI, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia*, Cittadella, Assisi 2008, 230.

³ RATZINGER, *Nessuna salvezza*, 383.

⁴ CONCILIO DI FIRENZE, Bolla *Cantate Domino*, 4-II-1442 [DH 1351].

L'apertura e lo successivo sviluppo della questione della salvezza dei pagani con la "scoperta" del Nuovo Mondo, impedisce alla *Chiesa dell'epoca moderna* (sec. XVI-XIX) di identificare *tout court* questa Chiesa-corporazione con lo spazio della *salus*. In questo periodo, nonostante le correnti di rinnovamento ecclesio-logico, si tende a cristallizzare la concezione della Chiesa della controriforma che ruota attorno all'idea della *societas perfecta*.¹ Il rapporto tra Chiesa e salvezza si presenta con una sfumatura alquanto giuridica che insiste sulle formalità e sui requisiti formali, concezione questa che ben si adegua alle esigenze illuministiche collegate al diritto. In questo contesto la questione teologica della *salus* sarà posta tendenzialmente come determinazione dei requisiti necessari per salvarsi, particolarmente nel caso dei pagani (per esempio la questione della necessità e del contenuto minimo necessario dell'atto di fede, ecc.).

È comunque interessante notare che la soluzione che andrà maturando dagli interventi di Pio IX in poi² per affermare la possibilità di salvezza per i pagani, va nella direzione di collegare queste persone con lo spazio ecclesiale attraverso gli strumenti della *fides implicita*, del *votum baptismi* o del *votum ecclesiae*. In particolare, questa ultima è la categoria portante nella lettera del Sant'Ufficio all'arcivescovo di Boston.³ Quando la lettera afferma che un pagano di vita onesta può ottenere i benefici della salvezza tramite il desiderio (*votum*) di unione con la Chiesa,⁴ il quale rimane implicito in quella rettitudine di vita, sta applicando uno schema proprio della dottrina sacramentaria e riconoscendo alla Chiesa una capacità di anticipare la sua *virtus* salvifica, in modo simile ad alcuni sacramenti (battesimo, penitenza, eucaristia). In certe condizioni, infatti, questi sacramenti producono i frutti di salvezza prima della ricezione materiale di essi, e ciò non si deve soltanto alle disposizioni del soggetto ma anche, e principalmente, all'efficacia propriamente sacramentale, che agisce sulla base dell'intenzione del soggetto di ricevere in seguito il sacramento. Il *votum* si rende così portatore di un'efficacia propriamente sacramentale.⁵

¹ Cfr. E. CASTELLUCCI, *Ecclesiologia della controriforma*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O. PIAZZA (edd.) *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova, Roma, 2010, 496-498.

² Allocuzione *Singulari quadam*, testo latino in *Pii IX pontificis maximi acta*, Pars prima, vol. 1, Roma 1857, 620-631 (spec. 626-627); Enc. *Quanto conficiamur moerore*, 10.VIII.1863, testo latino in *Pii IX pontificis maximi acta*, Pars prima, vol. III, Roma 1857, 609-621 (spec. 614).

³ Cfr. *Lettera del S. Ufficio all'arcivescovo di Boston*, 8-VIII-1949 [DH 3866-3873].

⁴ «Nella sua infinita misericordia, Dio ha voluto che, di quei mezzi per la salvezza che solo per divina istituzione, non vero per intrinseca necessità, sono disposti al fine ultimo, in certe circostanze, gli effetti necessari alla salvezza, possano essere ottenuti, anche dove siano applicati soltanto con il voto o con il desiderio [...] A suo modo, la stessa cosa si dice riguardo alla Chiesa, dato che essa è mezzo generale di salvezza»: *ibidem* [DH 3869-3870].

⁵ Agisce in questo caso non *ex opere operato* (poiché non è stato ancora operato nulla), ma *ex opere operando* (in forza di ciò che si dovrà operare). San Tommaso vede il *votum sacramenti* come l'elemento oggettivo che permette assicurare nel soggetto le disposizioni necessarie per ricevere la remissione e la grazia. Il *votum*, si potrebbe dire, introduce nel soggetto l'oggettività del sacramento. Nel contesto della potestà del ministro nel sacramento della penitenza, egli dice: «*virtus clavium operatur ad culpae remissionem vel in voto existens, vel etiam in actu se exercens, sicut et aqua Baptismi*»: *In iv Sent.* d. XVIII, q. 1, a. 3.

La *Chiesa del Concilio Vaticano II* ha davanti a sé una questione nuova (dal punto di vista della nostra affermazione) che è quella ecumenica (e interreligiosa). C'è la percezione che anche nelle chiese e comunità cristiane separate ci sia salvezza, sia perché il Vangelo viene predicato e i sacramenti celebrati validamente, sia perché i membri sono spesso in buona fede e si giovano di questi mezzi per sostenere la loro vita cristiana, e ciò pone la questione se il luogo della salvezza sia la Chiesa *cattolica* o se esso includa anche le altre chiese e confessioni cristiane.¹ In altre parole, il *nulla salus* della nostra affermazione andrebbe predicato dalla Chiesa cattolica o da tutte le chiese?

Ora, la soluzione a questo tipo di domanda si è sempre più vista dal Concilio in poi nel tentativo di comprendere il luogo rappresentato dalle chiese non cattoliche e dalle varie confessioni cristiane, non come un luogo "altro" – disgiunto o indipendente – dalla Chiesa cattolica, ma piuttosto come luogo di una presenza parziale e limitata della Chiesa cattolica in esse. In un recente documento della Congregazione per la Dottrina della Fede, si legge:

Secondo la dottrina cattolica, mentre si può rettamente affermare che *la Chiesa di Cristo è presente e operante nelle Chiese e nelle Comunità ecclesiali non ancora in piena comunione con la Chiesa cattolica grazie agli elementi di santificazione e di verità che sono presenti in esse* [cfr. Giovanni Paolo II, Enc. *Ut unum sint*, 11,3]; la parola "sussiste", invece, può essere attribuita esclusivamente alla sola Chiesa cattolica, poiché si riferisce appunto alla nota dell'unità professata nei simboli della fede (Credo la Chiesa "una"); e questa Chiesa "una" sussiste nella Chiesa cattolica [cfr. LG 8].²

Tralasciando adesso la tartassata questione del *subsistit in* presente nel testo, è evidente in questa formulazione che la salvezza mediata attraverso le altre Chiese cristiane non può essere considerata "fuori la Chiesa cattolica", ma piuttosto frutto che la chiesa cattolica, essendo il luogo unico di sussistenza della Chiesa di Cristo, produce anche al di fuori della propria compagine visibile. Si può notare che anche in questa soluzione al problema, come già in quella relativa ai singoli pagani, la visione "sacramentale" della Chiesa è in grado di offrire un fondamento concettuale. I sacramenti mantengono l'unità pur essendo presenti o realizzati in diversi luoghi, e di ciò l'esempio più sublime è l'Eucaristia. Così la Chiesa, sacramento di salvezza che sussiste nell'unità della Chiesa cattolica, può essere presente in modo imperfetto e in grado diverso nelle altre Chiese cristiane. A questa presenza interna della Chiesa (e dunque della Chiesa cattolica) esse devono l'eventuale efficacia nell'ordine della *salus*.

L'intero percorso fin qui fatto conduce alla stessa conclusione: la salvezza non si da mai separata dal suo contesto ecclesiale. L'arco di tempo che comprende Agostino, Fulgenzio di Ruspe e il Concilio di Firenze sottolinea di più l'aspetto

¹ La domanda relativa alle religioni, benché per certi versi analoga, non ha certamente la stessa "densità" soteriologica. Un'analisi sulla differenza tra i cristiani non cattolici e i non cristiani nei confronti della salvezza in P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Rialp, Madrid 1979, 157-165.

² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, 29 giugno 2007, [EV 24,1060].

conflittuale: abbandonato alle acque del peccato originale o arruolato negli eserciti di città nemiche (o servendo potenze spirituali ostili) della/alla Chiesa non si ha la *salus*; quello che parte dalla scoperta dell'America e arriva fino a noi, sottolinea maggiormente quello *costruttivo*: indica che la Chiesa può, al modo dei sacramenti, estendere la sua efficacia e riprodurre la sua presenza visibile pur senza perdere l'unità caratteristica di un sacramento. Ciò che emerge dalla storia teologica del tema è dunque che la Chiesa e la salvezza non sono separabili l'una dell'altra. La salvezza è come l'anello sponsale che Cristo ha donato alla Chiesa, essa le appartiene sempre e le appartiene in proprietà: «*ubi salus ibi Ecclesia*». ¹

III. L'UNIVERSALITÀ DELLA SALUS E UNIVERSALITÀ DELLA CHIESA

A dispetto di quanto abbiamo detto, ci si può comunque chiedere se sia veramente sostenibile questo "matrimonio" tra Chiesa e salvezza, quando esso si consideri dalla prospettiva dell'universalità. In qualche modo, la grazia di Cristo, sia pur nelle forme più semplici di mozioni e di luci, di grazie "attuali", devono essere presenti nella vita di ogni uomo, perché queste grazie sono necessarie in ogni processo di conversione, e la possibilità di conversione Dio non la rifiuta a nessuno. ² È dunque innegabile che l'azione di Cristo raggiunga nello Spirito Santo ogni uomo, per comunicargli doni ordinati alla giustificazione e alla vita eterna. Una tale universalità dell'azione salvifica di Cristo nello Spirito è stata insegnata a più riprese dall'Enciclica *Redemptoris Missio* sulla scia dei testi del Vaticano II: «Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella Chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo». ³ Lo Spirito offre all'uomo «luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione», lo sollecita incessantemente affinché non rimanga indifferente al problema religioso, lo assiste con continuità negli sforzi «con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita». ⁴

¹ A questa affermazione fatta qui non possono essere di ostacolo le proposizioni rifiutate dalla Chiesa nelle controversie giansenistiche. Certamente fu condannata la proposizione di Quesnel: «fuori della Chiesa Dio non concede nessuna grazia» [DH 2429], ma questa intendeva per Chiesa ciò che noi chiameremo oggi "Chiesa visibile", e per grazia la grazia attuale. Inoltre la proposizione veniva condannata perché la si riteneva incompatibile con il dogma cristiano della morte di Cristo per tutti.

² Infatti il Concilio Vaticano II dice che «dobbiamo ritenere che lo Spirito santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale»: *Gaudium et spes*, 22. Da parte sua il Concilio di Trento spiega che «Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo tale che né l'uomo stesso resterà assolutamente inerte subendo quella ispirazione, che certo può anche respingere, né senza la grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia dinanzi a Dio» *Decreto sulla giustificazione*, cap. 5 [DH 1525].

³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris Missio*, 28.

⁴ *Ibidem*. E riprendendo *Gaudium et spes*, 38 indica: «Il Cristo risorto "opera nel cuore degli uomini con la virtù del suo Spirito, non solo suscitando il desiderio del mondo futuro, ma per ciò stesso anche ispirando, purificando e fortificando quei generosi propositi, con i quali la famiglia degli uomini cerca di rendere più umana la propria vita e di sottomettere a questo fine tutta la terra"».

La domanda è se questa azione salvifica universale dello Spirito si rapporti anche alla Chiesa e in quale modo. Essa proviene senz'altro dal Signore Risorto, che ha ricevuto dal Padre ogni potestà in cielo e sulla terra.¹ Porta con sé frutti di salvezza, *salus Christi* comunicata dall'azione dello Spirito. Ma in che senso essa è anche dalla Chiesa?

Da questa prospettiva, almeno due aspetti sembrano chiari: il primo è che questa azione di grazia si ordina alla Chiesa. Poiché come dice il Concilio Vaticano II, «tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio. Perciò questo popolo, restando uno e unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio ha creato la natura umana una, e vuole radunare insieme infine i suoi figli, che si erano dispersi (cfr. Gv 11,52) [...]. Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio».² È dunque chiaro che ogni luce o grazia collabora a questa raccolta che Dio fa dei suoi figli nell'unico popolo. Certo tale raccolta richiede tempo, essa si realizza come un processo storico, in modo simile ad un campo seminato che produce a poco a poco il grano maturo; perciò è normale che non esista il grano sin dall'inizio. La semina dello Spirito si ordina però al grano della novità di vita per il battesimo.

Un secondo aspetto è che Cristo associa la Chiesa a sé in ogni sua azione salvifica, e perciò l'agire di Cristo è anche azione di essa. Questa associazione la Chiesa la riconosce in modo particolare di Maria, la quale «cooperò in modo tutto speciale all'opera del Salvatore» (LG 61), ma la liturgia la estende in realtà a tutta la Chiesa pur diversamente da quanto avviene in Maria. Nel commemorare la Pasqua del Signore, la preghiera eucaristica, oltre a testimoniare l'efficacia dell'intercessione dei santi martiri, associa strettamente il "noi" della Chiesa al "io" di Cristo che dona sé stesso per la salvezza. Per questo motivo ogni grazia procede dal Padre per mezzo di Gesù Cristo, ma in questa mediazione collabora strettamente la Chiesa: supplica il *Christus Totus*.

Si potrebbe probabilmente andare oltre e aggiungere un terzo elemento. La grazia non solo procede dal Cristo, ma in un certo senso essa è sempre *communicatio Christi*, cioè contiene un qualche aspetto o formalità dello stesso mistero di Cristo. È, come fu segnalato all'inizio di queste pagine, dono performativo, che configura in qualche modo a Gesù. L'associazione a cui si è appena accennato, porta a considerare che essa è anche *communicatio Ecclesiae*, cioè che essa contiene misteriosamente una partecipazione di quella *communio* (con Cristo e tra di loro) in cui consiste la comunione dei santi.

Sulla base di questi aspetti (e forse anche di altri) si arriva a costatare un rapporto di *mutua interiorità* tra l'azione di Cristo e l'azione della Chiesa,³ una relazione misteriosa che permette di concludere che là dove agisce l'uno opera anche l'altra. In virtù di questa interiorità la Chiesa è tanto universale quanto il

¹ Cfr. Mt 28,18.

² LG 45.

³ Le due azioni sono paragonabili nel senso di LG 8.

Cristo e la *salus*; e ciò da ragione compiuta dell'espressione conciliare «*universale salutis sacramentum*»,¹ perché l'universalità non si limita al fatto che la Chiesa può accogliere uomini di ogni tempo e di ogni cultura, ma comprende anche l'idea che essa venga effettivamente e misteriosamente a contatto con ogni uomo, come Gesù stesso, per salvare.

Mi pare che quanto abbiamo detto in questa sezione trovi adeguato riassunto in un brano dell'Enciclica *Redemptoris Missio*, che vale la pena citare per esteso:

L'universalità della salvezza non significa che essa è accordata solo a coloro che, in modo esplicito, credono in Cristo e sono entrati nella Chiesa. Se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti. Ma è evidente che, oggi come in passato, molti uomini non hanno la possibilità di conoscere o di accettare la rivelazione del Vangelo, di entrare nella Chiesa. Essi vivono in condizioni socio-culturali che non lo permettono, e spesso sono stati educati in altre tradizioni religiose. Per essi la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, *pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa*, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo, è frutto del suo sacrificio ed è comunicata dallo Spirito Santo: essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione.²

IV. EXTRA "EKKLESÍA" NULLA SALUS

Se, come è stato detto, ogni forma di grazia (*salus*) è ecclesiale, diviene evidente che nessuna salvezza si colloca veramente *extra Ecclesiam*. Ora, qui ci si potrebbe chiedere se ciò non allarghi a dismisura gli spazi della Chiesa, e se – in definitiva – non si rischi di snaturare l'idea stessa di ciò che la Chiesa è. La Chiesa è il popolo dei figli di Dio redenti dal Cristo, il quale non può essere confuso con l'umanità in generale, neanche quando si consideri – come si è fatto – che questa umanità benefici delle mozioni e luci del Cristo. Ma allora come approntare il rapporto tra la "Chiesa – popolo dei redenti" e la "Chiesa – mezzo universale della *salus*"?

Qui può di nuovo giovare la considerazione relativa alle origini cristiane. Diversi autori si sono chiesti per quale motivo la primitiva comunità di discepoli scelse il termine greco *Ekklesia* per designare sé stessa.³ Oltre i vari nomi con cui il Nuovo Testamento designa i seguaci di Gesù (i santi, i cristiani, i discepoli, l'Israele di Dio,) altri vocaboli esprimenti una collettività, come *laos* (popolo – di Dio –), potevano rappresentare il gruppo cristiano. Fu prescelto invece il termine *Ekklesia*, che era stato spesso usato dai LXX per tradurre le "assemblee sante" dell'Antico Testamento nelle quali il popolo d'Israele veniva convocato

¹ LG 48.

² GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris Missio*, 10.

³ Cfr. J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, L'Osservatore Romano, 27-x-85, 6-7; P. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del popolo di Dio*, in A. ARANDA, P. RODRÍGUEZ (edd.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la "Lumen gentium"*. *Popolo di Dio, Corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo, sacramento, comunione*, Armando, Roma 1995, 165-168.

al culto di Dio.¹ Nel appropriarsi del termine essi però allargarono l'uso: non lo impiegarono come nell'Antico Testamento per indicare una singola convocazione (puntuale) per dare culto, ma per l'intero fatto cristiano. Essi capirono che la Pasqua di Cristo li aveva convocati in modo *permanente*, una volta per sempre, e aveva fatto di loro "assemblea santa", popolo dei convocati dalla redenzione e dal sangue di Cristo. Essi si sapevano convocati in modo definitivo e permanente dall'evento pasquale, il quale rimaneva presente e attivo nella loro comunità, come era stato manifestato nella Pentecoste. *Ekklesia* significa dunque per i primi discepoli: «la permanente convocazione-congregazione-comunione dei credenti in Cristo» ovvero «il corpo di Cristo».²

Così inteso, il termine *Ekklesia* rimanda a due differenti prospettive: da una parte evoca l'azione di Dio in Cristo per radunare il suo popolo, la quale si presenta come universale convocazione senza confini di spazio e di tempo. Lo Spirito infatti raggiunge l'intimo del cuore umano e esercita in esso una continua azione per condurre ciascuno all'unità del popolo di Dio. D'altra parte *Ekklesia* indica l'effetto ottenuto da questa convocazione, cioè il popolo di Dio o il gregge di Cristo di fatto convocato, che è ciò che normalmente chiamiamo Chiesa. La domanda che abbiamo formulato qualche riga sopra, all'inizio del paragrafo, è la domanda sul rapporto tra queste due prospettive. Poiché il Risorto associa misteriosamente questa sua Chiesa nell'opera di condurre ad essa uomini di ogni nazione, e di costruire e fortificare l'unità di questo corpo ecclesiale, l'azione della Chiesa in questa universale convocazione va sempre oltre la sua propria realtà come gregge convocato. Infatti è la Chiesa stessa, *socia Christi*, ad assecondare l'azione del Signore per far crescere in numero il suo gregge e farlo maturare.

La sequenza "convocazione – congregazione – comunione", che abbiamo incontrato qualche riga sopra può contribuire a precisare il rapporto tra questi due prospettive legate al termine *Ekklesia*. La riprendo qui seppur in modo alquanto schematico ed essenziale. C'è prima la *convocazione*. Essa è azione di Dio che risuona nel cuore, ordinariamente interpellato da specifici eventi. Le luci e le mozioni di Dio infatti si appellano alla coscienza di ognuno affinché questa si apra e progredisca lungo la strada della verità e del bene, e ciò può accadere sia per particolari circostanze della vita, nelle quali si è chiamati a scegliere il bene, sia per la predicazione-testimonianza della Chiesa che suscita la conversione, sia per particolari segni o interventi che Dio compie (come nella Pentecoste, nelle apparizioni di Maria, in particolari segni divini *ad personam*). Tutto ciò conduce alla *congregazione*, o passaggio dalla dispersione al gregge di Cristo in cui per la conversione del cuore, la fede e il sacramento del battesimo (col suo ordi-

¹ Cfr. L. DE LORENZI, *Chiesa*, in A. GIRLANDA, G. RAVASI, P. ROSSANO (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 253; J. Roloff accentua maggiormente gli aspetti apocalittici della concezione della primitiva chiesa (cfr. voce *Εκκλησία*, in H. BALZ, G. SCHNEIDER [a cura di], *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004, 1095-1096].

² RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione*, 168.

namento strutturale all'Eucarestia) si diventa proprietà di Cristo e ci si rende membri del suo Corpo.¹ E ciò avviene in vista di una vita cristiana, santificata e unita in Gesù a Dio, agli altri membri del Corpo e a tutti gli uomini, per la grazia e la carità;² ed è questo che esprimiamo col termine *comunione*.³

Ora, questo processo della piena incorporazione a Cristo è trascendente e storico allo stesso tempo. In quanto trascendente apporta salvezza, questa infatti può venir soltanto da Dio; ma poiché è situato nella storia esso è sottoposto ai limiti e alle incompletezze che le dimensioni storiche portano con sé. Così la *convocazione* può venire accolta nel cuore e originare un moto di conversione, ma non procedere oltre per mancanza di evangelizzazione: non si è infatti consapevole del Vangelo e della necessità dei sacramenti. Ciononostante la conversione presente agisce (per la sua intima relazione con la Pasqua) come fattore congregante e operante della comunione, e per questo motivo un pagano che ignora il Vangelo, ma è sinceramente deciso a condurre una vita retta,⁴ può essere giustificato e perciò appartenere imperfettamente⁵ alla Chiesa.⁶ Ugualmente la *congregazione* può essere frutto di una fede incompleta o essere originata da un battesimo inserito in una struttura sacramentale incompleta, come

¹ Più precisamente l'incorporazione alla Chiesa è legata al carattere battesimale. Cfr. LG 11: «I fedeli, incorporati nella Chiesa col battesimo, sono destinati al culto della religione cristiana dal carattere sacramentale».

² Cfr. *ibidem*, 7. Anche se a rigore dei termini la comunione invisibile tra i santi (incorporati o meno alla Chiesa) è creata dallo Spirito Santo presente *unus et idem* in essi. Cfr. F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2003, 156.

³ La lettera *Communiois Notio* (1992) della Congregazione per la Dottrina della Fede intende il «concetto di comunione» come «Mistero dell'unione personale di ogni uomo con la Trinità divina e con gli altri uomini, iniziata dalla fede, ed orientata alla pienezza escatologica nella Chiesa celeste»: n. 3, in EV 13,1776.

⁴ Cfr. LG 16.

⁵ Infatti, come abbiamo inteso mostrare nella prima sezione, la grazia della giustificazione e l'appartenenza alla Chiesa non si possono dissociare. In questo caso il pagano che, prima della giustificazione, era ordinato alla Chiesa (cfr. *ibidem*), passa attraverso la giustificazione ad appartenere in modo imperfetto ad essa. Il modo di appartenenza è stato oggetto nel passato di parecchie disquisizioni teologiche (si è parlato di appartenenza *in voto*, di appartenenza all'*anima* della Chiesa, alla Chiesa *invisibile*, al Corpo *mistico*, ecc). Vedi per esempio F.A. SULLIVAN, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1992, 117ss. Dopo il Concilio Vaticano II prevale l'idea che il linguaggio dell'appartenenza alla Chiesa debba essere riservato ai soli battezzati (cfr. R. TONONI, *Il concetto di Chiesa e il problema dell'appartenenza*, in *L'appartenenza alla Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1991, 83-106). Preferiamo tuttavia l'opinione del card. Franzelin ed altri che legano l'appartenenza sia a forme battesimali che di giustizia teologica anche in assenza del battesimo (cfr. SULLIVAN, *Salvation*, 117-119). Certamente si dovrà discernere tra i vari titoli di appartenenza (per esempio, distinguendo dall'appartenenza propriamente sacramentale – perfetta: Chiesa cattolica, o imperfetta: nelle altre chiese –, quella fondata sul *sacramentum tantum* – nei battezzati che hanno ceduto al peccato – o sulla *res tantum* – nei pagani giustificati –).

⁶ Segnalo che quando LG 16 afferma che i non evangelizzati «sono *ordinati* al Popolo di Dio» non sta pensando ai pagani giustificati, ma semplicemente al pagano (senza più qualifiche: cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della costituzione Lumen Gentium*, Jaca book, Milano 1989, 186-187). Da notare dunque la diversa applicazione del termine *ordinantur* che nella enciclica *Mystici Corporis* [DH 3821] era fondato soggettivamente, ovvero, sul voto inconsapevole e implicito di appartenere alla Chiesa, mentre nel Concilio si fonda oggettivamente sul rapporto istituito dal Cristo Redentore con ogni uomo.

succede in diverso grado nelle Chiese cristiane non cattoliche o nelle comunità cristiane, e tuttavia questa incorporazione alla Chiesa (benché imperfetta) può essere, come nel caso precedente, fonte di grazia e salvezza per i membri di tali Chiese.¹

In entrambi i casi l'azione salvifica di Dio (in Cristo e nella Chiesa: sezione III) dà luogo a forme imperfette di attuazione dell'evento pasquale, che se da un lato tendono alla compiutezza salvifica sussistente nella Chiesa cattolica, dall'altro tramandano veramente (benché imperfettamente) la grazia del Cristo presente nella Chiesa e l'unione con la Chiesa presente nella grazia: comunicano la salvezza con il suo luogo originario.

Si conclude dunque che l'*Ekklesia* – azione di Dio in Cristo per radunare il suo popolo e universale convocazione senza confini di spazio e di tempo – contiene sempre una comunicazione dell'*Ekklesia* – popolo di Dio e gregge di Cristo di fatto convocato. Perciò, quel che è importante per ogni uomo è andare avanti nella misura delle sue possibilità, seguendo questa divina *Ekklesia* – convocazione universale, che gli è sempre accessibile, perché in essa troverà, se non altro, un germe del gregge di Cristo e del suo Corpo, e sarà questo germe a produrre per lui frutti di vita eterna.

Detto in estrema sintesi. *Extra "Ekklesia" nulla salus*: fuori di questa universale convocazione non c'è salvezza perché la finalità del disegno di Dio è unica ed è data da questa convocazione. *Extra Ecclesiam nulla salus*: la salvezza che diventa possibile all'interno di questa *Ekklesia* porta sempre e solo i tratti dell'unico Corpo.²

ABSTRACT

Si intende approfondire il senso dell'affermazione *extra Ecclesiam nulla salus*. Se si considera il rapporto tra Chiesa e salvezza dalle due prospettive, fondata e storica (sezioni I e II), si arriva alla conclusione che la salvezza non si dà mai separata dal suo contesto ecclesiale. Ciò pone la questione dell'estensione della salvezza, della sua universalità. Ma anche quando la grazia opera al di fuori dei confini visibili della Chiesa essa è intrinsecamente ecclesiale, per cui nessuna *salus* è veramente *extra Ecclesiam* (sezione III). Tuttavia, a seconda che la *salus* sia intesa come appello o come presenza del Cristo si hanno due livelli diversi di ecclesialità e due diversi significati dell'*extra Ecclesiam*. Il primo indica che ogni appello di Dio è in vista della Chiesa, e il secondo che la Chiesa è il luogo unico dell'unico Salvatore (sezione IV).

The article points to clarify the meaning of the *extra Ecclesiam nulla salus*. Considering the relationship between the Church and salvation from the two perspectives, fun-

¹ Cfr. *ibidem*, 15: lo Spirito opera nei membri dei cristiani non cattolici «con la sua virtù santificante per mezzo di doni e grazie e ha dato ad alcuni la forza di giungere fino allo spargimento del sangue». Per un'analisi più dettagliata della tematica della relazione con la Chiesa dei membri di altre chiese o gruppi religiosi vedi G. CANOBBIO, *L'appartenenza alla Chiesa*, «La Rivista del Clero Italiano» 5 (1991) 344-358, e RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, 141-171.

² Questo è ciò che a nostro parere costituisce il significato reale dell'assioma.

damental and historical (section I and II), it can be concluded that salvation is always linked to the ecclesial context. This arises the question of the universality of salvation. But when grace operates outside the visible confines of the Church, as it is intrinsically ecclesial, there is no ground for saying *extra Ecclesiam* (section III). However, depending on whether the *salus* is intended as an “appeal” or as a “presence of Christ” there are two different understandings of the *extra Ecclesiam*. The first indicates that every call of God is directed towards the Church, and the second that the Church is the unique place of the one Saviour (section IV).