

INTERPRETAZIONI E PROSPETTIVE

GIACOMO CANOBBIO

SOMMARIO: *Premessa*. I. *Uso "politico" dell'assioma*: 1. Gli interventi magisteriali nel medioevo. 2. La negazione recente del principio in vista della pace. II. *Rilettura dell'assioma: mediazione ecclesiale della grazia*: 1. Dimensione ecclesiale della grazia. 2. Funzione di rappresentanza della Chiesa. III. *Ridare senso all'assioma: funzione della Chiesa nella storia universale di salvezza*: 1. La Chiesa espressione storico-categoriale della generale storia di salvezza. 2. La Chiesa sacramento universale di salvezza. IV. *Verso una possibile reinterpretazione dell'assioma: la Chiesa memoria viva dell'azione salvifica di Gesù Cristo*.

PREMESSA

I PRINCIPI teologici conoscono alterne vicende: appaiono, restano come riferimenti fissi, vengono usati in funzione polemica, subiscono emarginazione. Quest'ultima è la sorte che da qualche tempo tocca all'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*. Nel modo comune di pensare sembra infatti che su di esso si sia pronunciata una specie di *fatwa*; riproporlo oggi appare pertanto *demodè*: rappresenterebbe una visione ormai superata, detta in genere "ecclesiocentrica". A ben guardare, però, si deve riconoscere che nel sospetto gettato sul principio non si tiene conto della molteplicità di interpretazioni date lungo i secoli; in genere ci si attiene alla interpretazione rigida, peraltro isolandola dall'orizzonte che la giustifica, e quindi facendo assumere al principio una assolutezza che non gli appartiene. Senza la pretesa di ricostruirne la storia completa,¹ di tale molteplicità si vorrebbero qui cogliere le ragioni al fine di comprendere la stretta relazione tra la Chiesa e la salvezza, che il principio vuole affermare. In prima istanza si deve osservare che vale anche in questo caso la constatazione che i principi teologici vengono a volte "usati" in vista di obiettivi ai quali si pensa i medesimi principi possano servire. Il nostro obiettivo è quindi limitato: rileggere alcune interpretazioni del principio al fine di cogliere il nesso tra lo stesso e le visioni alle quali appare funzionale. Nella nostra indagine assumeremo un procedimento sincronico o per modelli, quasi si mettesse la storia su un piano e la si osservasse dall'alto per evidenziare modelli comuni nella diversità dei tempi. La legittimità di tale procedimento si fonda sulla convinzione che i principi, pur non dandosi mai in una neutralità veritativa, ma sempre e solo in contesti storici, possono essere letti come espressione di una visione costante nella variazione dei tempi.

¹ Per questo si veda G. CANOBBIO, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa? Storia e senso di un controverso principio teologico*, Queriniana, Brescia 2009; per il Vaticano II e la recezione dello stesso cfr. IDEM, *Chiesa religioni salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007.

I. USO "POLITICO" DELL'ASSIOMA

Con questa denominazione si vuole alludere all'uso o alla negazione del principio per motivi che pongono in secondo piano il contenuto immediato dello stesso. Esso viene ribadito o negato per scopi "pratici", qui detti "politici" per evidenziare che l'obiettivo è quello di ricostituire un'unità, sia essa della/nella Chiesa o oltre la Chiesa.

1. *Gli interventi magisteriali nel medioevo*

Nel medioevo il principio apparteneva ormai da tempo alla coscienza ecclesiale. La riproposizione dello stesso rivela però l'obiettivo pratico-politico di ricondurre a unità quanti si sono separati dalla Chiesa. Non si può dimenticare che tale obiettivo era iscritto anche negli accorati appelli di Cipriano e di Agostino, sebbene ora la giustificazione teologica non sempre venga esplicitata: la si poteva dare per scontata, stante la tradizione precedente. Per raggiungere l'obiettivo si doveva "colorare" il principio con tinte adeguate al caso, facendogli così assumere connotazioni precedentemente non presenti.

Il primo intervento magisteriale cui si deve prestare attenzione è la Professione di fede prescritta ai Valdesi (1209), nella quale tra gli altri contenuti che costoro devono professare è incluso anche il nostro principio, enunciato però con qualche significativa variazione: «Con il cuore crediamo e con la bocca confessiamo una sola Chiesa, non quella degli eretici, ma la santa romana cattolica, apostolica, al di fuori della quale crediamo che nessuno si salva» (DH 792). La variazione più significativa alla formula abituale è certamente l'aggiunta dell'aggettivo "romana", che è da intendere nel senso di "vera", "compendio della Chiesa universale", onde distinguere la Chiesa vera e cattolica dalle sette o da altre Chiese che ad essa si contrappongono.¹ Sullo sfondo si intravede l'intento di contrastare non solo il gruppo di Pietro Valdo e gli altri movimenti di riforma che facevano sentire la loro voce, ma anche le Chiese orientali che si erano staccate da Roma nello scisma del 1054. Va notato che, secondo il tenore della professione di fede, soltanto nella vera Chiesa c'è la vera fede e quindi si può ottenere la salvezza: fede e Chiesa si richiamano; la priorità è tuttavia data alla Chiesa, in quanto luogo di conservazione della fede.

Un'attenzione più ampia merita un secondo intervento, la Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (18 novembre 1302), nella quale l'uso "politico" appare in forma più evidente: non si tratta più soltanto di politica ecclesiale, ma anche "civile".

L'occasione della Bolla è la polemica del papa con Filippo IV di Francia (Filippo il Bello) circa il potere del papa nei confronti dell'imperatore (dei laici, che

¹ Cfr. Y.M. CONGAR, *Romanité et catholicité*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 71 (1987) 161-190, qui 167.

in questo periodo sono in genere i principi). La Bolla prende avvio dall'affermazione dell'unicità della Chiesa,¹ giustificata attraverso riferimenti scritturistici, letti secondo un'esegesi allegorica.² Dall'unicità della Chiesa si evince l'unicità del capo: affermare che esistono due capi sarebbe proporre un mostro e negare l'unicità del principio della realtà, come fanno i manichei. Quest'unico capo è Gesù Cristo e con Lui il suo vicario, il papa. Chiunque voglia aderire a Cristo, cosa che è possibile solo attraverso l'adesione alla Chiesa, unica arca di salvezza, deve quindi sottomettersi al Romano Pontefice. E questa è la condizione assolutamente necessaria per ogni creatura umana. Il testo non potrebbe essere più perentorio: «Dichiariamo, affermiamo, definiamo che l'essere sottomessi al Romano Pontefice è, per ogni creatura umana, assolutamente necessario per la salvezza» (DH 875). La conseguenza che si ricava è altrettanto perentoria: chi non si riconosce come affidato a Pietro, che è il capo della Chiesa, corpo di Cristo, e ai suoi successori, non appartiene alle pecore di Cristo; si trova quindi fuori della Chiesa e non può ottenere la salvezza.³

Per cogliere il risvolto "politico" dell'uso del principio nella forma irrigidita non si può dimenticare la genesi della Bolla. Redattore della stessa sembra essere il card. Matteo di Aquasparta, uno dei massimi difensori dell'autorità del papa in questo periodo. La fonte remota della Bolla, per quanto attiene al nostro principio, sembra sia l'opera di san Tommaso *Contra errores Graecorum*, un memoriale inviato dall'illustre teologo al papa Urbano IV, il quale gli aveva chiesto un parere sul *Liber de fide Trinitatis Graecorum* di Nicola di Cotrone. Tommaso, attraverso un florilegio di testi patristici sullo Spirito Santo, arrivava a dichiarare che credere alla processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio è necessario per la salvezza.⁴ Il motivo è da vedere nel fatto che questa è la fede della Chiesa latina, la vera Chiesa, senza la quale non è possibile ottenere la salvezza. Ma, procede Tommaso, tocca al papa determinare quale sia la vera fede;⁵ quindi «sottostare al Romano Pontefice è necessario per la salvezza».⁶

Matteo di Aquasparta rafforza l'affermazione di Tommaso, che era relativa ai Greci, estendendola ad ogni creatura umana e aggiungendo l'avverbio «assolutamente» (*omnino*).⁷ Tale estensione rispecchia il parere del redattore, secondo il quale l'autorità del papa si estende agli infedeli, ebrei, pagani e saraceni.

¹ «L'idea di unità e perfino di unicità domina tutto» (Y.M. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 276).

² Oltre all'immagine dell'arca si introduce anche quella della tunica senza cuciture (cfr. Gv 19,23), del corpo, della sposa, delle pecore, dell'ovile: cfr. DH 870-872.

³ Le affermazioni della Bolla verranno riprese dal concilio Lateranense V, nella Sessione XI (19/12/1516), con una leggera variazione: dove *Unam Sanctam* dice che per ogni creatura umana è necessario sottomettersi al pontefice romano, il Lateranense V dice: per ogni fedele: cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973, 643-644, righe 38-40; 1-5. Il restringimento di orizzonte rispecchia non solo una situazione politica mutata, ma pure, connessa, la convinzione che gli infedeli non possono aver coscienza di doversi sottomettere al romano pontefice e quindi potrebbero avere salvezza anche solo sulla base delle condizioni che la teologia scolastica aveva individuato.

⁴ Pars II, cap. 31.

⁵ *Ibidem*, cap. 36.

⁶ *Ibidem*, cap. 38.

⁷ Si noti che la traduzione italiana di DH dimentica l'*omnino*.

L'idea non era particolarmente originale, era anzi ampiamente condivisa. Di fatto però è indice di un orientamento nell'interpretazione del nostro principio: solo chi appartiene alla vera Chiesa può ottenere la salvezza; ma il segno di tale appartenenza è la sottomissione al Romano Pontefice, la quale diventa pertanto la condizione per la salvezza.

Si profila il criterio della obbedienza alla suprema autorità per l'appartenenza alla Chiesa. Il fatto non desta meraviglia, se si tiene presente che a partire dal secolo XI, con la riforma di Gregorio VII, si tendeva a sottolineare la funzione primaziale del papa come principio costitutivo della Chiesa. Nella Bolla *Unam Sanctam*, col riferimento diretto ai greci e a tutti quelli che negano di essere stati affidati a Pietro e ai suoi successori (DH 872), la sottolineatura si fa decisamente esplicita. Il pensiero procede con logica rigorosa: una volta affermato che la Chiesa è unica, che appartenere a essa è condizione indispensabile per salvarsi dal giudizio del diluvio, che il capo di essa è unico, si conclude che solo chi è sottomesso al capo appartiene alla Chiesa e quindi si può salvare.¹

La Bolla costituisce il quadro dottrinale entro il quale può essere risolta la questione tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII: il re non può rivendicare alcuna autonomia rispetto al papa; se non riconoscesse l'autorità di costui non potrebbe raggiungere la salvezza, per il fatto che non apparterrebbe al gregge di Cristo. Si può dire che in tal modo Bonifacio VIII "spiazza" il contendente, trasferendo la questione da un piano prettamente politico a un piano teologico e da un piano ecclesiologico (quello del rapporto tra i laici e l'autorità ecclesiastica) a un piano soteriologico, sebbene l'obiettivo resti "politico".

È precisamente l'intento pratico della Bolla che porta a restringere la visione elaborata dai teologi scolastici. Questa includeva il tema della possibilità che Dio, il quale non lega la sua potenza ai sacramenti, raggiungesse tutti gli uomini per vie a lui solo note. In un contesto di confronto polemico introdurre una tale possibilità avrebbe significato indebolire il principio dell'autorità suprema del papa su ogni creatura. Naturalmente Bonifacio VIII non misconosce la libertà di Dio. Il suo intervento si pone al livello del principio della visibilità della Chiesa e della sua necessità per la salvezza. Del resto, era convinzione comune che non ci fosse nessuno che non avesse ancora conosciuto la Chiesa: anche gli ebrei e i maomettani potevano vedere la presenza della Chiesa e quindi erano nella condizione di credere; se non lo facevano erano certamente in cattiva fede e quindi meritevoli di condanna.

Nella medesima direzione si colloca il terzo intervento magisteriale che vogliamo leggere, il *Decreto per i Giacobiti* del Concilio di Firenze (4 febbraio 1442).

¹ Sul valore dogmatico della "definizione" contenuta nell'ultima frase della Bolla si discute. B. SESBOÛÉ, *Hors de l'Église pas de salut*, Desclée de Brouwer, Paris 2004, 86, ritiene che le discussioni «tradiscano la preoccupazione, abbastanza generale nei teologi contemporanei, di dare l'interpretazione più debole possibile a dichiarazioni ingombranti del passato»; ma poi sembra che lui stesso rappresenti la medesima preoccupazione per il fatto che ritiene legittimo dare un'interpretazione minimale. Forse basterebbe tenere conto dell'obiettivo "politico" della Bolla.

La Chiesa giacobita era sorta nel secolo VI come reazione al Concilio di Calcedonia, nell'intento di difendere la dottrina cristologica dall'interpretazione nestoriana, che, a parere di questo e di altri gruppi monofisiti, il simbolo di Calcedonia avrebbe avallato attraverso l'affermazione delle due nature di Cristo.

Il Concilio di Firenze, che intende essere un concilio di unione con le Chiese orientali, vuol riavvicinare anche i Copti e gli Etiopi, che condividevano le dottrine monofisite. Nella Bolla *Cantate Domino*, dopo aver ricordato alcuni elementi di carattere dottrinale relativi alla Trinità, alla Scrittura, all'incarnazione, al battesimo e alla nativa bontà della creazione, si introduce un'affermazione perentoria circa l'impossibilità di salvarsi per chiunque non aderisca alla Chiesa cattolica:

[la Chiesa] fermamente crede, confessa e annuncia che “nessuno che viva fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani”, ma anche i giudei, gli eretici e gli scismatici, potranno diventare partecipi della vita eterna; ma andranno nel fuoco eterno “preparato per il diavolo e per i suoi angeli” [Mt 25,41], se prima del termine della sua vita non saranno aggregati a essa; crede tanto importante l'unità del corpo della Chiesa, che solo a quelli che in essa perseverano i sacramenti della Chiesa procurano la salvezza, e i digiuni, le altre opere di pietà e gli esercizi della milizia cristiana ottengono i premi eterni. “Nessuno, per quante elemosine abbia fatto e persino se avesse versato il sangue per il nome di Cristo può essere salvo, se non rimane nel grembo e nell'unità della Chiesa cattolica”¹ (DH 1351).

Ci si può domandare anzitutto perché in una confessione di fede che intende ristabilire l'unità con cristiani che condividono per molti aspetti la medesima fede cristiana, pur apparendo scismatici, si introduca un riferimento anche ai pagani e ai giudei. Va ricordato che nel linguaggio cristiano medievale “pagani” tendeva a corrispondere ai musulmani.² Si tratta perciò delle due categorie religiose con le quali la Chiesa si confrontava. La ragione dell'inserzione sta nel convincimento che costoro rappresentano quanti pur avendo avuto *notitia* del Vangelo lo avevano rifiutato.³ Accanto a questi si pongono gli eretici e gli sci-

¹ I testi tra “ ” (eccetto quello di Mt) sono citazioni di FULGENZIO DI RUSPE, *De fide ad Petrum* 38-39: 81-82.

² Basterebbe ricordare il *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano* di Abelardo oppure il *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta.

³ Per questo non pare condivisibile l'affermazione di B. Sesboué secondo cui non ci sarebbe alcun riferimento alla responsabilità delle persone (cfr. *Hors de l'Église*, 89). Si deve piuttosto convenire con F. Sullivan, secondo cui i vescovi a Firenze condividevano la convinzione vulgata: i pagani, i giudei, gli eretici e gli scismatici erano colpevoli di infedeltà per il fatto che avevano rifiutato la vera fede o si erano allontanati da essa (*Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, Paulist Press, New York - Mahwah 1992, 67-69). Peraltro al termine della elencazione delle eresie cristologiche antiche la Bolla dichiara che solo mediante la fede nel mediatore si ha la salvezza: «[La Chiesa] crede fermamente, professa e insegna che mai uno concepito da uomo e da donna è stato liberato dal dominio del demonio, se non per la fede nel mediatore tra Dio e gli uomini Gesù Cristo nostro Signore» (DH 1347). Si lascia così intendere che si assume la visione medievale più comune circa il contenuto della fede in vista della salvezza. Vi è nella Bolla la convinzione che ormai il Vangelo è stato proclamato e quindi anche i giudei non possono più attenersi alle loro pratiche se vogliono avere la salvezza: «La Chiesa non nega [...] che nel tempo che intercorre tra la passione del Cristo e

smatici, altri gruppi che hanno rifiutato la vera fede o si sono separati dal corpo della Chiesa.¹ L'equiparazione dei diversi gruppi in relazione alla salvezza vuole rimarcare che da essa si è esclusi per una scelta. Il testo vuole pertanto ricordare che la salvezza può essere ottenuta solo mediante la vera fede che si trova nella Chiesa cattolica romana,² e suona perciò come condizione non solo ecclesio-logica bensì anche soteriologica per i destinatari della Bolla: la loro condizione di separazione dalla Chiesa cattolica impedisce loro l'accesso alla salvezza. L'accento più che sulla Chiesa cade sulla fede in rapporto alla quale la Chiesa appare "strumentale". In questo senso la Bolla *Cantate Domino* non fa altro che riproporre la dottrina comune nel medioevo.³

Merita attenzione il fatto che nella Bolla non si faccia menzione della Chiesa *ab Abel*, che pure era presente dell'opera di Giovanni De Torquemada, uno dei redattori della Bolla. La ragione è da cercare nell'obiettivo della Bolla e nella concezione, sviluppata anche da Torquemada, secondo la quale la fede vera ora è quella tenuta dalla Chiesa cattolica, che è quella romana. Dopo la venuta di Cristo non è più possibile una fede implicita, e ancora meno abbandonare l'unica fede. Sicché chiunque, in qualsiasi modo abbia rifiutato la fede cattolica, si rende colpevole di peccato di infedeltà e quindi non può sperare di essere salvato.

Sullo sfondo si può intravedere anche un intento "politico". Il concilio era iniziato infatti a Basilea nel 1431,⁴ dove proseguiva anche mentre una parte di vescovi l'aveva abbandonato per continuare i lavori prima a Ferrara poi a Firenze.

la promulgazione del Vangelo esse [le prescrizioni legali dell'Antico Testamento] potessero osservarsi sebbene non fossero credute necessarie alla salvezza. Ma dopo la proclamazione del Vangelo non possono più essere osservate, pena la perdita della salvezza eterna. Essa, quindi, denuncia come separati dalla fede del Cristo ed esclusi dalla vita eterna, salvo che si pentano dei loro errori, tutti quelli che, dopo quel tempo, osservano la circoncisione, il sabato e le altre prescrizioni legali» (DH 1348).

¹ Si tenga conto che dopo l'esposizione della fede trinitaria, la Bolla conclude che la Chiesa «condanna, riprova e colpisce con anatema tutti quelli che credono cose diverse e contrarie e li dichiara separati dal corpo di Cristo, che è la Chiesa» (DH 1332) (corsivo mio). L'equiparazione tra pagani e scismatici è accennata anche nel Decreto *Moses vir* con il quale si riprova il concilio di Basilea: dopo aver citato un episodio sacrilego riportato da Girolamo, si aggiunge: «Non è diverso quanto è stato fatto in questi giorni nei confronti nostri e della Chiesa da quegli uomini perduti di Basilea, rispetto a quanto è stato fatto dai pagani e da coloro che non conoscono Dio; solo che questo è stato fatto da coloro che conobbero e odiarono, mostrando così che la loro superbia, come dice il profeta, aumentava continuamente [Sal 73,23]; e ciò appare ancora più pericoloso, poiché sotto il nome di riforma, che in verità essi hanno sempre avuto in orrore, spargono veleni» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Istituto di Scienze Religiose, Bologna 1973, 531, righe 3-8). Questa equiparazione permette ancora di più di dissentire dall'opinione di Sesboüé sopra riferita.

² L'aggettivo "romana" indica la Chiesa di Roma, madre e maestra, che coincide con la Chiesa cattolica: cfr. Y.M. CONGAR, «*Ecclesia romana*», «Cristianesimo nella storia» 5 (1984) 225-244, qui 237.

³ Sulla coerenza delle decisioni del concilio di Firenze pone interrogativi SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*, 90-94, il quale ritiene che «la formula drastica della Bolla *Cantate Domino* non è altro che l'affermazione di un principio dottrinale e generale, e si guarda bene di precisare coloro ai quali intende riferirsi con i termini utilizzati» (*ibidem* 93). Se però si tiene conto del clima nel quale il concilio di Firenze si svolge, non è così difficile comprendere chi siano i destinatari dell'affermazione.

⁴ Torquemada vi aveva partecipato in qualità di procuratore del suo Ordine e si era distinto per la difesa del primato del papa. Sulle tormentate vicende dei concili di Costanza, Basilea, Ferrara, Firenze cfr. J. GILL, *Costance et Bâle-Florence*, Éditions de L'Orante, Paris 1965.

A Basilea il concilio aveva nominato un anti-papa, Felice V. Appare chiaro che i vescovi e il papa, a Firenze, mentre discutevano dell'unione con gli Orientali, avevano lo sguardo puntato anche su Basilea, dove il primato del papa era stato apertamente sconfessato. Dichiarare che solo nella Chiesa cattolica è possibile ottenere la salvezza serviva pertanto in rapporto non solo agli Orientali, ma anche a quegli scismatici che recentemente si erano costituiti.

Si può certamente discutere sul valore dogmatico della formula.¹ Resta innegabile che l'inserzione di essa nella Bolla *Cantate Domino* riflette la convinzione più comune della teologia medievale, la quale riteneva di potersi fondare sull'autorità di Agostino² per risolvere soteriologicamente un grave problema ecclesiologico. Ma qui il problema ecclesiologico rivestiva colorazioni politiche, sicché si potrebbe dire che la soteriologia diventa strumentale alla "politica" attraverso la mediazione della ecclesiologia.

Gli esempi addotti rispecchiano una prassi abbastanza abituale nella vita ecclesiale: l'affermazione di una verità è funzionale a difenderne un'altra, che non sempre ha la medesima rilevanza della prima. Si deve mettere in conto che il metodo apologetico comporta necessariamente una funzionalizzazione di principi alla difesa di pratiche oltre che di altri principi.

2. La negazione recente del principio in vista della pace

La storia dell'umanità è attraversata da conflitti che in buona parte hanno origine nella diversità di religione, benché si debba riconoscere che, siccome la religione non si dà mai in forma culturalmente neutra, nei conflitti ha giocato e gioca la diversità di tradizioni culturali, politiche ed economiche.

Nella recente congiuntura teologica sembra profilarsi un movimento simile a quello che in epoca moderna si era stabilito in rapporto alle diverse confessioni cristiane: il ricorso alla ragione come base comune su cui fondare la vita pubblica portava alla costruzione di una religione razionale, l'unica in grado di far superare i conflitti che avevano lacerato l'Europa. Emblematica al riguardo è riconosciuta l'opera di I. Kant, *La religione entro i limiti della pura ragione*. In effetti, la proposta di J. Hick – che, non lo si può dimenticare, è un filosofo della religione – e dei suoi epigoni,³ che mirano alla ricerca di un'etica mondiale, si propongono di far superare i conflitti tra le religioni in vista della pace mondiale. Alla luce di questo obiettivo, che è chiaramente "politico", ogni affermazione che volesse sostenere la superiorità di una religione, e ancor più l'assolutezza di una di esse, che sarebbe inscritta nel nostro principio, sarebbe fonte di conflitto derivante da una forma di imperialismo, peraltro tipicamente occidentale. Appare così che la negazione del nostro principio non ha solo ragioni teoretiche, bensì anche –

¹ Cfr. SESBOÜÉ, *Hors de l'Église*, 94-104.

² Va ricordato che le opere di Fulgenzio di Ruspe erano attribuite ad Agostino.

³ Per un sintetico bilancio della recente teologia delle religioni cfr. M. DI TORA, *La teologia delle religioni e i suoi principali nodi teologici*, «Ho Theológos» 27 (2009) 3-40.

e soprattutto – pratiche: mettere in *epoché* la pretesa veritativa di un principio teologico si presenta come via necessaria per la pace mondiale. Ovvio che tale messa in *epoché* comporta una descrizione di salvezza in termini affettivo-pratici: è amore e compassione verso tutti al fine di creare una umanità riconciliata.

In questa linea si pone anche qualche filone della più recente teologia della liberazione, cui peraltro a partire dagli anni '80 del secolo scorso Paul Knitter ha aderito, in sintonia con alcuni teologi asiatici (Aloisius Pieris, Tissa Balasurya). Tali filoni conducono a ripensare anche all'universalità di Cristo – e, là dove ancora la si considera, l'universalità della Chiesa – come universalità del povero. Non è difficile notare che l'obiettivo pratico-politico diventa prevalente rispetto alla ricerca del valore veritativo del nostro principio.

Al di là della questione che ci riguarda, il problema che si pone in questo orientamento è quello del metodo. Va messo in conto che sullo sfondo sta anche una concezione storico-evolutiva della verità. Tale concezione appare in genere notevolmente diffusa quando si tratta di cogliere il senso del nostro principio. In forza di tale concezione lo si legge come frutto di una congiuntura storica particolare e quindi da lasciare nel suo passato, senza lo sforzo di coglierne la pertinenza: il principio *extra Ecclesiam nulla salus* dovrebbe essere abbandonato in nome della storicità di ogni affermazione dogmatica; esso sarebbe espressione di una concezione del mondo che non è più sostenibile; sicché non dovrebbe essere più ripetuto, come auspica H. Küng: «la formula equivoca e dannosa per le missioni della Chiesa: *extra Ecclesiam nulla salus*, non dovrebbe più essere usata, proprio per amore della stessa fede». ¹ Se poi si volesse mantenere l'assioma nel suo significato negativo, non lo si potrà usare come una minaccia per coloro che sono fuori, bensì come una promessa e una speranza per se stessi e per la propria comunità: «per me in ogni caso è esatto – e ne sono felice! – che per me personalmente fuori della Chiesa non c'è salvezza. Ma in riferimento agli altri sarà meglio formularlo positivamente: “all'interno della Chiesa c'è salvezza”!». ²

Nella ipotesi interpretativa di Küng non è difficile vedere che il principio viene riletto secondo una prospettiva anche pratica: l'espressione «la formula equivoca e dannosa per le missioni della Chiesa» fa chiaramente capire che non c'è anzitutto la preoccupazione di cogliere l'ipotetica verità del nostro principio, bensì quella della ricaduta pratica dell'uso dello stesso. Ovvio che nella valutazione si suppone una concezione di missione e di Chiesa che non corrisponde a quella che stava sullo sfondo del principio nel momento in cui questo veniva formulato. Si pone pertanto il problema se il senso del medesimo principio dipenda dalle circostanze nelle quali viene formulato o ripetuto.

Su tale questione si è impegnata la riflessione nel periodo attorno al Vaticano II, rileggendo la storia dell'assioma per mettere in evidenza che l'interpretazione esclusivista non le appartiene nativamente.

¹ H. KÜNG, *Cristianità in minoranza*, Queriniana, Brescia 1967, 28.

² IDEM, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969, 367.

II. RILETTURA DELL'ASSIOMA: MEDIAZIONE ECCLESIALE DELLA GRAZIA

Il presupposto che presiede alla rilettura accennata è il seguente: se si dovesse cambiare il senso di un assioma dogmatico, ne andrebbe della continuità della fede cristiana. Si vuole così fare giustizia al senso originario del nostro principio al fine di renderlo fruibile ancora oggi dopo averlo liberato dalla rigida interpretazione invalsa nella storia in funzione "politica".

In effetti, una lettura attenta di Origene e di Cipriano, che formulano in modo indipendente l'assioma, farebbe comprendere che nei due casi non si tratta di un'affermazione di carattere teorico, slegata dalla situazione, bensì di una indicazione parenetica: se in Origene ci sarebbe l'appello ai giudei a non limitarsi all'Antico Testamento, in Cipriano si avrebbe un appello all'unità contro una divisione camuffata da carisma.¹ Peraltro il senso parenetico non sarebbe mai stato abbandonato neppure dopo che con Fulgenzio di Ruspe l'assioma aveva assunto un significato più incondizionato. Per di più l'assioma non dovrebbe essere letto isolatamente; accanto a esso starebbe, infatti, l'idea della *Ecclesia ab Abel*, che risale ai primi secoli della storia del pensiero cristiano,² e la condanna dell'asserzione di Quesnel «Fuori della Chiesa non c'è grazia»,³ come pure l'idea dell'ignoranza invincibile. Non si dovrebbe poi dimenticare che sullo sfondo dell'enunciazione dell'assioma starebbe l'immagine del mondo propria dell'antichità: un mondo ormai divenuto tutto cristiano nel quale la mancanza di adesione alla Chiesa sarebbe stata solo frutto di cattiva volontà. Si dovrebbe perciò togliere all'assioma il significato esclusivista, che in verità non avrebbe mai avuto.

Come è dato vedere da questi cenni, la questione non riguarderebbe più pertanto la possibilità di salvezza fuori della Chiesa: questa era già data per scontata, ad alcune condizioni. Secondo tale visione il Vaticano II potrebbe ben essere visto in continuità con la tradizione teologica, che aveva già trovato nel magistero pontificio autorevole conferma.⁴ La questione riguarderebbe piuttosto il

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 371. Cfr. anche H. de LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, secondo cui «il celebre assioma *extra Ecclesiam nulla salus* non aveva all'origine, presso i padri della Chiesa, il significato generale che molti ancora oggi si immaginano: esso aveva di mira, in situazioni ben concrete, il caso di fautori di scisma, di rivolta o di tradimento» (179). Allo stesso modo interpreta SESBOÛÉ, *Hors de l'Église*, 309, secondo cui all'inizio l'assioma aveva un significato limitato: era diretto ai cristiani tentati di lasciare la Chiesa, arca di salvezza, e non riguardava la massa dei non cristiani, se si prescinde dai giudei che avevano rifiutato Gesù Cristo. La "deriva" esclusivista dell'assioma avverrebbe con Fulgenzio (310).

² Cfr. la storia di quest'idea in Y.M. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in H. ELFERS, F. HOFFMAN (Hrsg), *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Aschaffendorf, Düsseldorf 1952, 79-108.

³ Cfr. DH 2429.

⁴ In tal senso si potrebbe dare ragione a J. Dupuis quando fa notare: «Se il Vaticano II introduce una qualche novità su questo punto, questa va vista nell'ottimismo con cui guarda al mondo in generale, ottimismo esemplificato particolarmente dalla costituzione pastorale *Gaudium et spes*. Tale approccio ottimistico si riflette nel modo in cui il Concilio parla della salvezza al di fuori della Chiesa:

senso della Chiesa in rapporto alla salvezza di coloro che si salvano al di fuori di essa.

A questo riguardo si dovrebbe riprendere la dottrina della *Ecclēsia ab Abel*, benché questa tendesse a dilatare la Chiesa fino a includere tutti coloro che sono salvati.¹ Certo, con essa non si affrontava la questione della mediazione della Chiesa storica che ha una configurazione ridotta rispetto ai confini dell'umanità salvata: in effetti, se la Chiesa fosse una realtà trascendente, il problema non sussisterebbe; la Chiesa è però una realtà storica, ed è per questo che sorge il problema: in quale senso si può/deve affermare che la Chiesa è necessaria per la salvezza dell'umanità? Resta tuttavia innegabile che mediante la dottrina evocata il rapporto tra Chiesa e salvezza viene riaffermato e quindi il nostro principio conserverebbe il suo valore originario.

Rimane però aperto il problema del rapporto della Chiesa visibile, storica, con le singole persone come pure quello del rapporto di tale Chiesa con l'umanità tutta. Il problema è ineludibile come si può cogliere anche da LG 14, dove si ribadisce che «questa Chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza».

Heilsoptimismus. Ciò che nei precedenti documenti della Chiesa era stato affermato – fermamente ma con prudenza – come una *possibilità* basata sulla infinita misericordia di Dio e comunque da lasciare al suo giudizio, viene ora insegnato dal Concilio con una sicurezza senza precedenti: in modi a lui noti, Dio può portare quanti senza loro colpa ignorano il vangelo a quella fede senza la quale è impossibile essergli graditi (*Eb* 11,6) (Decreto *Ad Gentes* 7)» (*Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997, 217). In verità, a questo riguardo, il Vaticano II non fa altro che riaffermare quanto la teologia aveva già da secoli sostenuto: Dio, che vuole la salvezza di tutti, trova il modo (i modi pensati erano modellati sulla dottrina e sulla prassi abituale della Chiesa: l'angelo, il missionario, l'ispirazione...) di far giungere a tutti la sua rivelazione (gli elementi minimi della fede necessari alla salvezza).

¹ Discorso a parte meriterebbe la dottrina del *votum baptismi (Ecclesiae)*: con essa si voleva sottolineare che, proprio perché Dio aveva stabilito uno strumento necessario per la salvezza, tutti coloro che si salvano devono avere un rapporto con esso; il voto non deve necessariamente essere consapevole; si afferma anzi che Dio accetta anche il voto implicito: nella Lettera del S. Ufficio al card. Cushing circa l'affare Feeney (8 agosto 1949), dopo aver detto che per la salvezza eterna non si esige l'incorporazione alla Chiesa per il fatto che basta il voto, si aggiunge «Hoc tamen votum non semper explicitum sit oportet, prout accidit in catechumenis, sed ubi homo invincibili ignorantia laborat, Deus quoque implicitum votum acceptat, tali nomine nuncupatum, quia illud in ea bona animae dispositione continetur, qua homo voluntatem suam Dei voluntati conformem velit» (DH 3870). Per una ricostruzione della vicenda M. CAROSIO, *Extra Ecclesiam nulla salus: il caso Feeney*, «Cristianesimo nella storia» 25 (2004) 833-876. Il voto implicito consiste nella disponibilità ad accettare il mezzo stabilito da Dio per la salvezza, qualora se ne venga a conoscenza. Il ragionamento che presiede a tale affermazione è il seguente: per la salvezza è necessario obbedire a Dio; se Dio ha stabilito che ci si debba avvalere della Chiesa, non si potrà prescindere dal legame con essa se si vuole raggiungere la salvezza; se non si conosce la Chiesa basta l'obbedienza a Dio come lo si è conosciuto, cosa che comporta la disponibilità a servirsi di quanto lui ha stabilito. J. Ratzinger non teme di tacciare di semipelagiane le interpretazioni del *votum ecclesiae*, che suppongono una alquale buona fede o buona volontà; il senso autentico di questo voto è l'apertura prodotta dalla grazia nelle persone (cfr. *Rappresentanza*, in H. FRIES [ed.], *Dizionario teologico*, Queriniana, Brescia 1968, vol. III, 53); cfr. anche *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 380, dove dice che le teorie, che attribuiscono alla buona fede e alla buona volontà il fondamento della salvezza, si avvicinano al "pensiero pelagiano". Il Vaticano II mantiene la dottrina solo del "voto" esplicito, per i catecumeni (Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 14, d'ora in poi LG), trasferendo così dal versante strutturale al versante soggettivo il significato del "voto".

Alla soluzione del problema si è dedicata la riflessione teologica successiva al Vaticano II, che ha tuttavia posto attenzione più alla rilevanza salvifica universale della Chiesa in rapporto all'umanità che non a quello del rapporto tra le singole persone e la Chiesa in ordine alla salvezza. Le direttrici privilegiate nell'accostare il problema sono due: quella della dimensione comunitaria della grazia e quella della rappresentanza. La prima fu riproposta da H. de Lubac, la seconda da J. Ratzinger. Considerare queste due direttrici significa rendersi conto del tentativo di restituire al nostro principio la sua valenza originaria, che, come si ricordava, orientava a cogliere il senso della Chiesa in ordine alla salvezza e non – come in genere si pensa – ad escludere qualcuno dalla salvezza.

1. Dimensione ecclesiale della grazia

Quanto alla prospettiva che vede nel nostro principio l'affermazione della dimensione comunitaria della grazia si deve osservare che affonda le sue radici nell'opera dello stesso de Lubac, *Catholicisme*, apparsa in prima edizione nel 1938.¹ In quest'opera il gesuita francese introduceva la nozione di "indole comunitaria" della grazia,² in forza della quale tutti si salvano mediante la Chiesa alla quale sono da quella medesima grazia orientati.³ Il compito della Chiesa è infatti quello di integrare e di salvare tutto quanto è "salvabile" nelle religioni. Sicché si può dire che «tutto ciò che è veramente salvabile ha [...] un rapporto con la Chiesa» perché in essa è destinato a incontrare la rivelazione che lo porta a pienezza. «Quanto alla grazia che opera la necessaria conversione (qualunque ne siano i cammini sotterranei segreti) essa viene egualmente dalla sola Chiesa del Cristo, poiché è in lei che il genere umano deve essere salvato. Dio ha voluto unire a sé l'umanità: la sposa unica è la Chiesa. *Sola Ecclesiae gratia, qua redimimur*, dice s. Ambrogio (La sola grazia, in virtù della quale siamo redenti, è quella della Chiesa)». ⁴ In forza di tale grazia tutti gli uomini sono destinati a "entrare" nella salvezza che la Chiesa media per tutti. Se la Chiesa ha questa funzione, è per il suo legame con Cristo; grazie a tale legame, non c'è rapporto con Cristo che non sia mediato dalla Chiesa.

¹ Sul pensiero di H. de Lubac a questo riguardo cfr. I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Emi, Bologna 1999; R. REPOLE, *Chiesa pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. De Lubac*, Glossa, Milano 2002, 194-449.

² Questa espressione veniva riproposta anche alla nota 36 del n. 10 del secondo Schema *De Ecclesia* al Vaticano II, nel quale ci si introduceva ricordando la missione universale della Chiesa e la salvezza universale di Cristo. Nella nota si cercava di dare fondamento all'affermazione parlando della salvezza "oggettiva" realizzata da Cristo e della missione dello Spirito mediante Cristo il quale chiama tutti al Regno. E si aggiungeva: «Omnis autem gratia, ubicumque concedatur, indole quamdam communitariam induit et ad Ecclesiam respicit» (F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Lev, Città del Vaticano 1995, 130). I. Morali ritiene di poter vedere in questa nota l'influsso di de Lubac: *La salvezza dei non cristiani*, 252.

³ Attraverso questa visione de Lubac riteneva di aver superato la dottrina della appartenenza "revoto" alla Chiesa. In verità sembra ridire con altri termini la stessa cosa: cfr. al riguardo la notazione di SULLIVAN, *Salvation outside the Church?*, 130-131.

⁴ H. DE LUBAC, *Le religioni umane secondo i Padri*, in IDEM, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 168.

Si rimarca qui la dimensione collettiva della salvezza, che sarebbe stata propria dei Padri e della teologia medievale.¹ Sicché, essere salvati coincide con l'essere in qualche modo in rapporto con la Chiesa.

In quale forma questo rapporto si attui, de Lubac non lo sviluppa, come non precisa cosa si debba intendere con Chiesa quando afferma che tutta la grazia passa attraverso la Chiesa.² Tenendo conto di quanto aveva scritto in *Catholicisme* si potrebbe vedere come una specie di solidarietà (o di supplenza) tra il gruppo dei credenti e coloro che non lo sono stati. Scriveva de Lubac:

Quando un missionario annuncia Cristo a un popolo che non lo conosceva ancora, non sono interessati al successo della sua predicazione soltanto gli uomini a cui si rivolge, o coloro che nasceranno da questi. Si può dire in un certo senso che lo sono anche i loro antenati. Indirettamente, ma realmente, è tutta la massa anonima di coloro che, fin dall'alba della nostra razza, hanno fatto del loro meglio nell'oscurità o nella mezza luce che furono il loro retaggio. Ed è così che, volendo salvi tutti gli uomini, e non permettendo, praticamente, che tutti siano visibilmente della Chiesa, Dio tuttavia vuole che tutti quelli i quali rispondono alla sua chiamata, siano, in fin dei conti, salvati per mezzo della Chiesa.³

Questa è posta nel mondo come anticipo e strumento della salvezza del mondo, il quale è destinato a diventare Chiesa, cioè mondo riconciliato. Questo però si attuerà solo alla fine. Ma anche la fine è Chiesa, nella sua dimensione escatologica, che però non è disgiungibile dalla sua dimensione terrena.

¹ A questo riguardo non va dimenticata la svolta intervenuta con la *Constitutio Benedictus Deus* di Benedetto XII (20 gennaio 1336: DH 100-1002) contro la riproposizione della prospettiva collettiva da parte del suo predecessore Giovanni XXII: il *mox post mortem* della *Benedictus Deus* poneva l'accento sul compimento del singolo anche senza l'attesa della totalità dei salvati, che invece era sostenuta da Giovanni XXII – almeno fino alla vigilia della sua morte (con la Bolla *Ne super his*: 3 dicembre 1334 [DH 990-991] ritrattava la dottrina precedentemente sostenuta). La prospettiva collettiva nella teologia medievale veniva considerata dalla *Quaestio de dotibus*, uno scritto uscito dalla cerchia di Guiardo di Laon: le *dots* non sono del singolo, bensì della Chiesa, che è la sposa di Cristo; sicché l'anima singola riceverà le «doti soltanto quando il numero degli eletti sarà completato e Cristo si congiungerà con la sua *sponsa ecclesia* che ora celebra le sue nozze in cielo» (C. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia in *Mysterium salutis** 11, Queriniana, Brescia 1978, 66).

² Cfr. al riguardo le notazioni problematizzanti di MORALI, *La salvezza dei non cristiani*, 304-311. De Lubac sembra fluttuare tra una concezione di Chiesa "visibile" e una concezione di Chiesa che coincide con il popolo dei salvati, predestinata insieme con Cristo, e nella quale ogni singolo uomo è predestinato. «Ma ciò significa che, in vista di questa prospettiva, la Chiesa non è destinata a finire. Essa è prima nel disegno divino perché, in quanto unita a Cristo, non passa; e perché il suo fine coincide con il fine stesso degli uomini ed in Essa l'uomo trova la sua pienezza. È dunque certamente corretto affermare, secondo de Lubac, che gli uomini non sono creati per la Chiesa, ma è la Chiesa che è creata per la salvezza degli uomini: è cioè corretto dire che Essa è mezzo di salvezza e che considerata nel suo aspetto visibile e terreno è destinata a passare [...] Ma non è meno vero che, in quanto comunità mistica che attraversa il tempo e lo spazio, la Chiesa è fine e in Essa l'uomo trova la sua personale pienezza» (REPOLE, *Chiesa pienezza dell'uomo*, 297). In de Lubac sarebbero presenti due idee di Chiesa tra loro distinte: una storica, che è mezzo di salvezza, e una mistica che è fine dell'umanità. La distinzione non è però separazione: nella realtà storico-visibile si rende presente in forma sacramentale la realtà mistica. L'idea di Chiesa sacramento era già sviluppata da de Lubac negli anni '50 in *Meditazione sulla Chiesa*: cfr. REPOLE, *Chiesa pienezza dell'uomo*, 347-352.

³ DE LUBAC, *Cattolicismo*, Jaca Book, Milano 1978, 170.

2. Funzione di rappresentanza della Chiesa

La seconda prospettiva non è molto differente dalla prima: pone l'accento, infatti, sulla funzione di rappresentanza che la Chiesa svolge in rapporto all'umanità.¹ Tale funzione trova il suo fondamento nell'eucaristia, dove la comunità «vive del servizio vicario compiuto dal Signore, e inoltre riceve il servizio vicario come legge fondamentale del suo essere».²

Riprendendo l'idea di rappresentanza, che lungo i secoli è stata soppiantata dall'idea giuridica di sostituzione, sarebbe possibile dare un nuovo contenuto all'affermazione del valore assoluto del cristianesimo e alla dottrina dell'assoluta necessità della Chiesa per la salvezza.³

La Chiesa non raggiungerà mai la totalità degli umani. Ciò non significa che non abbia un legame con essi. Tale legame si fonda sul fatto che per la salvezza dell'umanità, che può attuarsi solo nell'amore, «è necessario il servizio di rappresentanza di Gesù Cristo, il quale solo dà un senso al gesto pieno della fede, del ritenersi insufficiente»,⁴ e la Chiesa per vocazione entra in questo servizio di rappresentanza di Cristo, che egli volle fare come il Cristo totale, capo e membra. «Cristo solo salva, sì; ma questo Cristo, che salva solo, non è mai solo, poiché la sua azione di salvezza ha appunto la sua caratteristica nel fatto che egli non fa dell'altro semplicemente un ricevente passivo di un dono chiuso in sé, ma lo coinvolge nella sua propria attività: l'uomo viene salvato, in quanto collabora a salvare gli altri».⁵ Se, infatti, la salvezza consiste nel vivere come Cristo, diventa logico che la Chiesa – e ogni cristiano – debba vivere l'amore e la fede in rappresentanza di tutti.

In tale prospettiva non spaventa il fatto che la Chiesa sia minoranza: essa non è tutto, ma esiste per tutti: «la Chiesa per poter essere la salvezza di tutti non ha bisogno di identificarsi con tutti; la sua caratteristica sarà piuttosto quella di costituire, nella sequela di Cristo, dell'Unico, la schiera dei "pochi" attraverso cui Dio desidera salvare i "molti". Il servizio della Chiesa non è compiuto da tutti, ma *per* tutti».⁶

¹ L'idea di rappresentanza appartiene, a parere di J. Ratzinger, alla concezione biblica di comunità, secondo cui il singolo non è mai isolato: tra il singolo e la comunità c'è un flusso di comunicazione, che permette al singolo di rappresentare i tutti. Tale idea trova espressione singolare nel quarto carne del Servo di JHWH (*Is 52,13 - 53,12*) (cfr. *Rappresentanza*, 45), che viene ripreso dalla primitiva cristologia per illustrare l'azione salvifica di Cristo. Si può perfino dire che «la teologia neotestamentaria è anzitutto e soprattutto una teologia della rappresentanza» (*ibidem*, 46).

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, 51.

⁴ RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 385.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Rappresentanza*, 52. L'idea di rappresentanza è ripresa anche da J. FEINER, *Chiesa e storia della salvezza*, in A. DARLAP, J.B. METZ, K. RAHNER (a cura di), *Orizzonti attuali della teologia*, Paoline, Roma 1967, 365-407, specialmente 380-383; 390-392, che osserva, tra l'altro: «L'umanità è [...] una umanità salvata ed affermata dalla volontà di grazia di Dio, solo in quanto c'è in essa la comunità di Cristo, la Chiesa, che manifesta nella storia, come rappresentante per tutti, la sua volontà salvifica universale divenuta presente nel mondo in Cristo; e in ogni uomo della intera storia dell'umanità la grazia di Dio è all'opera solo in quanto c'è questa parte eletta dell'umanità chiamata Chiesa, in cui ciò che

Con ciò non si può mettere in discussione la missione, quasi bastasse l'azione di rappresentanza. È vero il contrario: proprio "l'essere per" conduce la Chiesa alla missione; la Chiesa è lo spazio aperto che tende a dilatarsi continuamente: «essa resta fedele al suo significato ed assolve il suo compito, solo se non conserva per sé il suo messaggio ad essa regalato, ma lo trasmette a sua volta all'umanità».¹

I due tentativi considerati a titolo esemplificativo sottolineano la solidarietà tra Chiesa e umanità in forza del legame tra Cristo e la Chiesa: la salvezza è dell'umanità prima di essere dei singoli, che è quanto dire: c'è ormai nel mondo una condizione "oggettiva" di salvezza che è rappresentata dalla Chiesa, il cui compito è di garantire la possibilità per tutti di accedere, mediante una decisione, alla medesima salvezza, che però resta comunque incancellabile: l'umanità, grazie alla presenza in lei della Chiesa, è orientata al compimento stabilito da Dio.

Sullo sfondo sta la concezione patristica dell'azione salvifica di Cristo che prende su di sé l'umanità,² un'azione che, sulla scia di sant'Agostino, de Lubac e Ratzinger vedono come attuata dal *Christus totus*.

Coerentemente con questa visione, i due teologi considerati non accettano di valutare le religioni come "vie" di salvezza.

Sia de Lubac sia Ratzinger si pongono nell'alveo del Vaticano II, del quale "difendono" la continuità rispetto alla tradizione precedente, soprattutto quella più antica, e la normatività.³ In ultima analisi, si nota una concordanza tra i due teologi e il concilio: non sono le religioni che salvano, bensì la grazia, che è sempre da pensare come grazia di Cristo e per questo come grazia che orienta alla Chiesa.

Sullo sfondo sta la dottrina del "soprannaturale" che de Lubac aveva contribuito a far riscoprire già alla fine degli anni '40 del secolo xx: se il destino delle persone umane è unico, Dio le dispone all'incontro beatificante con lui mediante percorsi che trovano nella Chiesa l'espressione più elevata e per questo normativa.⁴

la grazia di Dio opera sempre e dappertutto, ottiene la sua forma storicamente percepibile e la sua pienezza e così diviene formale "gloria Dei in Christo" nella storia. La salvezza di tutta l'umanità e di ogni uomo è dunque dipendente dall'esistenza della Chiesa nella storia» (391).

¹ RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 388.

² Ratzinger richiama la lettura della parabola della pecora perduta da parte dei padri greci: la pecora che il Logos incarnato ha preso sulle sue spalle è l'umanità (cfr. *ibidem*, 387, nota 43).

³ Peraltro de Lubac aveva contribuito notevolmente alla redazione dei testi del Vaticano II relativi al rapporto tra la Chiesa e le religioni: cfr. la notazione di K. Neufeld: «L'influenza di de Lubac diventa realmente tangibile in speciali questioni come quelle sulla relazione della Chiesa con le religioni non cristiane; qui si nota l'effetto delle riflessioni dell'opera *Catholicisme*. Nello stesso contesto ci si rifà anche ai suoi lavori sul buddismo, che diedero un contributo alla definizione del decreto conciliare sulle Missioni» (*Vescovi e teologi al servizio del Vaticano II*, in R. LATOURELLE [ed.], *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, Cittadella, Assisi 1987, 103-104); cfr. anche MORALI, *La salvezza dei non cristiani*. De Lubac mostrò in più occasioni che non si poteva accettare l'idea di coloro che, anche in nome del concilio, consideravano le religioni vie di salvezza. Per Ratzinger si veda il saggio *Dichiarazioni del concilio sulla missione fuori del decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, in IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, 404-434.

⁴ De Lubac sembra però trovare una certa difficoltà ad accettare la visione rahneriana dei "cristia-

Si può tuttavia rilevare una differenza tra i due teologi: mentre de Lubac non considera *praeparatio evangelica* le religioni in quanto tali, bensì gli elementi di verità, di bellezza e di bene in esse presenti,¹ Ratzinger ammette che la fede cristiana di fronte alle religioni può assumere due atteggiamenti: «le può considerare come provvisorie e quindi precorritrici di se stessa e così accordare loro un certo valore positivo, in quanto cioè riproducono in qualcosa l'atteggiamento del Precursore; ma le può anche considerare insufficienti, contrarie a Cristo, opposte alla verità, religioni che illudono l'uomo con false promesse, che poi non possono mantenere».² Tra i due atteggiamenti non sembra però prendere posizione: quel che gli interessa è mostrare che la salvezza non si ottiene mediante le religioni, bensì mediante Cristo e la Chiesa. Non esclude tuttavia che le religioni «servano in modo diverso al movimento verso la fede, la speranza e l'amore e possano quindi essere in questo senso "depositarie di salvezza", situandosi però anche in una inclinazione che tende al nucleo della realtà cristiana».³ Con ciò però non si fa altro che ribadire quanto il Vaticano II ha insegnato, e cioè che la

possibilità di salvezza non viene certo mai posta in relazione diretta con le altre religioni *in quanto tali*, cosicché queste appaiono quali vie sostitutive di salvezza. Essa è posta

ni anonimi": al Simposio del SEDOS su *Salut et développement* (Roma 27-31 marzo 1969) si domandava: «L'uomo naturale sarebbe un cristiano implicito? Non si può confondere tutto. Tutti gli uomini non sono cristiani anonimi, ma tutti gli uomini sono chiamati a diventare cristiani, anonimi o espliciti. È diverso» (in «*Spiritus*» 39 [1969] 500). In *Le religioni umane secondo i Padri*, 179, ammette che esistano "cristiani anonimi", ma non un "cristianesimo anonimo" sparso dappertutto nell'umanità, o un "cristianesimo implicito" che la predicazione dovrebbe semplicemente rendere esplicito.

¹ Cfr. DE LUBAC, *Le religioni umane secondo i Padri*, 171.

² J. RATZINGER, *La fede cristiana e le religioni del mondo*, in DARLAP, METZ, RAHNER (a cura di), *Orizzonti attuali della teologia*, 319-347, qui 322.

³ RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 388, nota 47. Anticipando quanto diremo nel paragrafo successivo, si potrebbe notare qui una assonanza con la visione di K. Rahner circa la funzione salvifica "temporanea" delle religioni sviluppata a partire dall'idea di "esistenziale soprannaturale": cfr. *Cristianesimo e religioni non cristiane*, in IDEM, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1965, 533-571. L'idea è stata ripresa da Rahner anche nel periodo successivo al Vaticano II, a partire dall'idea di una generale storia di salvezza: «Le religioni non cristiane, per quanto siano realtà imperfette, germinali e in parte depravate, possono [...] collocarsi in una storia *positiva* della salvezza e della rivelazione. Certo, esse superano la loro ambivalenza (tra oggettivazione dell'autocomunicazione originaria e ultima di Dio al mondo come grazia e rivelazione, da un lato, e imperfezione e depravazione di tale oggettivazione fino al no esistente puro e semplice opposto all'autocomunicazione divina) e pervengono a un ultimo discernimento degli spiriti solo a partire da Gesù Cristo quale parola escatologica di Dio. Ora ciò vale anche per l'Antico Testamento e può valere pure – con una certa differenza qui non meglio precisabile – per le religioni non cristiane, cui non è perciò possibile negare in partenza e completamente una funzione salvifica positiva in quanto tali» (*Sul significato salvifico delle religioni non cristiane*, in IDEM, *Dio e rivelazione*, Paoline, Roma 1981, 433); cfr. IDEM, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 189-233. Sulla medesima considerazione di una storia di salvezza Rahner fonda anche la necessità della Chiesa: «se esiste una storia della salvezza, e precisamente una storia della salvezza che si è sviluppata fino a raggiungere il suo vertice assoluto e irreversibile nella storia di Gesù, il Crocifisso e il Risorto, allora questa concretezza di storia della salvezza quale mediazione e concretezza del mio rapporto trascendentale soprannaturale verso Dio non può più scomparire, deve cioè essere Chiesa» (IDEM, *Corso fondamentale*, 444).

invece in stretto rapporto con due componenti: la componente della grazia salvifica di Dio e quella dell'ubbidienza della coscienza. E nulla vieta che tale ubbidienza si possa trovare nelle forme offerte dalle altre religioni non cristiane. Ma questo vuol dire che non le religioni in quanto tali, ma l'ubbidienza e la grazia sono considerate dal testo conciliare come vie di salvezza.¹

Ineccepibile l'affermazione di Ratzinger, che, in questo in sintonia con de Lubac e con il Vaticano II, "relativizza" tutte le religioni. Resta tuttavia aperta la questione dei "mezzi" attraverso i quali la grazia raggiunge le persone umane. Si tratta di verificare se la forma categoriale di incontro con la grazia possa essere costituita *anche* da altri sistemi religiosi oppure solo dal cristianesimo-Chiesa. Che nelle religioni siano presenti elementi di bontà e verità, che sono da intendere come mediazione momentanea e finalizzata alla Chiesa, anche il Vaticano II lo riconosce. Ma da qui ad affermare che le religioni in quanto tali possano essere la mediazione categoriale dell'esperienza della grazia, c'è differenza.

Non è difficile vedere che nella visione sia di Ratzinger sia di de Lubac il nostro principio svolge la funzione di ricordare la necessaria mediazione della Chiesa in ordine alla salvezza, poiché questa ha una dimensione comunitaria. Il principio non viene pertanto inteso in se stesso, bensì nella sua funzione, sia essa parentetica (come lo fu nel momento della sua formulazione) o dottrinale (rimandare a una verità più generale: la Chiesa sta nella storia come segno e strumento della salvezza dell'umanità).

Liberato dalla interpretazione esclusivista il principio si pone però come provocazione: se la salvezza passa necessariamente attraverso la Chiesa, che dire della funzione delle religioni in ordine alla grazia che salva?

Nella teologia successiva al Vaticano II sono due le prospettive secondo le quali il problema è stato affrontato e risolto: la prospettiva della storia della salvezza e quella della mediazione sacramentale della grazia.

III. RIDARE SENSO ALL'ASSIOMA: FUNZIONE DELLA CHIESA NELLA STORIA UNIVERSALE DI SALVEZZA

Il termine "storia della salvezza" ha dilagato nella teologia cattolica degli ultimi decenni, anche grazie al fatto che il Vaticano II ha assunto il termine *historia salutis* traducendo il termine *Heilsgeschichte* di conio protestante.² L'ingresso massivo di questa categoria teologica è però fatto risalire verso la metà del secolo xx, in funzione antimetafisica. Si tratta quindi di una categoria che svolge una funzione metodologica: "teologia della storia della salvezza" si contrappone a "teologia metafisica".³ Con essa si voleva rimarcare il carattere storico dell'azio-

¹ RATZINGER, *Dichiarazioni del concilio sulla missione*, 433.

² L'espressione in verità si trova solo otto volte: *Sacrosanctum Concilium*, 35; LG 55. 65; *Optatam totius*, 16; *Dei Verbum*, 2; *Ad Gentes*, 9; *Gaudium et Spes*, 32. 42. Tuttavia, soprattutto nella *Dei Verbum*, l'idea è abbastanza presente.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Storia della salvezza, metafisica ed escatologia*, in IDEM, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 121-143. Non si potrà dimenticare lo

ne di Dio, che ha trovato il suo culmine in Gesù Cristo, da considerare centro del tempo.

In ambito protestante la sottolineatura della prospettiva storica costituiva una reazione alla visione barthiana e bultmanniana. Emblematica a questo riguardo fu l'opera di O. Cullman, *Cristo e il tempo*.¹ Successivamente le ricerche di G. von Rad sulle tradizioni storiche di Israele, che avrebbero preso avvio dal "piccolo credo storico" di Dt 26,5-10 e attesterebbero che la dottrina della creazione sarebbe successiva rispetto alla dottrina della salvezza storica, divennero quasi un luogo comune anche nella teologia cattolica. Ma fu soprattutto la riflessione del circolo di Heidelberg sulla rivelazione come storia² che pose il problema del rapporto tra la storia della rivelazione e la storia generale.

In ambito cattolico il tema veniva ripreso da K. Rahner secondo cui storia della salvezza e storia del mondo sono coestensive.³ Ciò non significa che si identifichino: esse sono distinte, e la prima spiega la seconda: «la storia della salvezza costituisce la chiave esplicativa della storia profana, perché essa (in quanto universale) rappresenta la sua più profonda essenza e il suo substrato basilare, e poi ancora perché essa (in quanto ufficiale e speciale) porta la quintessenza della storia a divenire quel fenomeno concreto in cui la salvezza si afferma e al contempo si manifesta storicamente; [...] la storia della salvezza, mediante la sua parola, offre un'interpretazione della storia profana».⁴ Questa distinzione suppo-

sforzo della teologia tedesca che si è espresso nella collezione *Mysterium salutis*. *Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, e che ha dominato l'orizzonte teologico dal 1965 fin verso gli anni '80. A fondamento di tale "Corso" sta la convinzione che oggetto della teologia è Dio nella sua autorivelazione e quindi non si può prescindere dal fatto che tale autorivelazione è avvenuta in un processo storico, che trova il suo vertice in Gesù Cristo: cfr. J. FEINER, M. LÖHRER, *Introduzione a Mysterium salutis I: I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza*, Queriniana, Brescia 1967, 5-30. Per una delineazione dell'ingresso di una teologia della storia della salvezza, cfr. A. DARLAP, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, in *ibidem*, 33-48.

¹ L'opera appare nel 1946 e porta come sottotitolo "La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo". Edizione italiana, Il Mulino, Bologna 1965.

² W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, T. RENDTORFF, U. WILKENS, *Rivelazione come storia*, Dehoniane, Bologna 1965 (originale 1960).

³ Rahner, che aveva già evidenziato la necessità di elaborare una teologia di orientamento storico-salvifico in un saggio pensato con H.U. von Balthasar nel 1954 (*Saggio di uno schema di dogmatica*, in *IDEM, Saggi teologici*, Paoline, Roma 1965, 51-111), ritiene che questa sia un'acquisizione pacifica della interpretazione del cristianesimo: «Il fatto che la storia della salvezza sia coesistente a tutta la storia dell'umanità (il che non significa "identica", perché in quest'unica storia esistono anche la perdizione, la colpa e il no detto a Dio) oggi non rappresenta più un problema particolare per la normale interpretazione del cristianesimo. Chi in un ultimo atto libero della sua vita non si chiude nei confronti di Dio mediante una colpa di carattere personale che sia libera, a lui realmente imputabile a livello soggettivo, da lui non scaricabile su altri, costui trova la sua salvezza» (*Corso fondamentale sulla fede*, 194). Per una esposizione del pensiero di Rahner su questo tema cfr. P. PASQUALE, *La teologia della storia della salvezza nel secolo xx*, Edb, Bologna 2001, 221-268.

⁴ K. RAHNER, *Storia del mondo e storia della salvezza*, in *IDEM, Saggi di antropologia soprannaturale*, 497-532, qui 523. In forma simile si esprime A. DARLAP, *Il concetto di storia della salvezza*, in *Mysterium salutis I*, 84. Ponendosi il problema se la storia di Israele sia storia particolare di salvezza prescindendo dalla parola che la interpreta, Darlap ritiene si possa «dimostrare che fuori della storia di Israele, contemporaneamente a essa e prima di essa [...] esiste attraverso tutto il tempo dell'umanità una

ne che nella storia *generica* della salvezza si introduca una parola che la spieghi e quindi la specifichi. Tale parola ha poi essa stessa una storia, che raggiunge il suo culmine in Gesù Cristo. Tale storia non è altro che il venire alla luce, quasi concrezione, del dato implicito presente nella storia *generica* di salvezza, che è già orientata all'evento storico Gesù Cristo.

1. *La Chiesa espressione storico-categoriale della generale storia di salvezza*

Sulla scorta della concezione qui richiamata, che non è ingenua e non vede un "naturale" fluire della storia del mondo nella storia speciale, ufficiale, della salvezza, Rahner era giunto a considerare il ruolo delle religioni non cristiane in rapporto alla salvezza, e quindi alla funzione della Chiesa:¹ «La Chiesa non può oggi considerarsi come l'esclusiva comunità dei candidati alla salvezza, quanto piuttosto l'avanguardia storicamente percepibile, l'espressione storicamente e socialmente intesa di ciò che il cristiano spera sia dato come realtà nascosta anche al di fuori della Chiesa visibile»;² ciò è sostenibile a partire dalla considerazione che il cristianesimo è una religione storica, che ha preso avvio con Gesù Cristo, e nella sua forma storico-visibile ed ecclesiale-sociologica, non è stato sempre e dappertutto *la* via di salvezza per gli uomini.³ Ciò equivale a dire che la volontà salvifica universale di Dio può raggiungere provvisoriamente le persone umane anche mediante le religioni. «La Chiesa non è la comunità di coloro che possiedono la grazia di Dio, contrapposti a quelli che invece ne sono privi; bensì la comunità di quanti sono in grado di riconoscere esplicitamente chi sperano di essere loro stessi e gli altri».⁴ Le religioni non cristiane, non potranno allora essere pensate come una semplice invenzione dal basso o una deformazione perversa della rivelazione divina; piuttosto si dovrà riconoscere che esse sono *anche* una oggettivazione della rivelazione e della grazia divina.⁵

storia generale della salvezza e della rivelazione che si manifesta in modo storico, e dalla quale la storia veterotestamentaria in quanto storia salvifica, si distingue soltanto per l'interpretazione ufficiale ed esplicita di questa storia entro l'Antico Testamento, mentre fuori di esso la distinzione tra momenti legittimi e momenti di rovina non esiste in forma esplicita o per noi non più riconoscibile» (91). Certo, va precisato che si può parlare di "storia della salvezza" in senso preciso quando viene in causa la consapevolezza e quindi una qualche forma di oggettivazione della grazia e della luce della fede; quando questa non si dà «esiste la salvezza nella storia, ma non si può ancora parlare per questo di storia salvifica nel senso di una oggettivazione riflessa di questa salvezza» (92).

¹ Ci si riferisce al già citato saggio *Cristianesimo e religioni non cristiane*. Qui per l'indicazione delle pagine ci si attiene alla versione italiana, che però viene rivista sulla base della versione originale riprodotta in K.J. KUSCHEL (Hrsg), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 65-85. Per una trattazione complessiva del pensiero di Rahner circa la funzione mediatrice delle religioni, cfr. S. PRIVITERA, *K. Rahner: dimensione trascendentale e categoriale della mediazione*, in M. CROCIATA (a cura di), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, 158-184.

² RAHNER, *Cristianesimo e religioni*, 569.

³ *Ibidem*, 541.

⁴ *Ibidem*, 571.

⁵ RAHNER, *Sul significato salvifico delle religioni*, 431. In effetti, la storia della rivelazione come la si intende abitualmente, cioè nella forma ebraico-cristiana «è solo una specie, un settore della generale storia categoriale della rivelazione, il caso più felicemente riuscito della necessaria autoesplicazione della rivelazione trascendentale o, meglio, la piena attuazione essenziale di ambedue le rivelazioni e della

Perciò sono, in forma provvisoria, per i loro aderenti mediazione categoriale, verbale e istituzionale, della rivelazione e della fede. Questo lo si può dire a partire dall'evento Gesù Cristo, che, in quanto parola escatologica di Dio, costituisce il criterio di discernimento di esse.¹ Ma se la storia della rivelazione trova in Cristo la sua espressione pura e compiuta, allora il cristianesimo può avanzare la pretesa di assolutezza e da qui si può ricavare la necessità della Chiesa: «se esiste una storia della salvezza, e precisamente una storia della salvezza che si è sviluppata fino a raggiungere il suo vertice assoluto e irreversibile nella storia di Gesù, il Crocifisso e Risorto, allora questa concretezza della storia della salvezza quale mediazione e concretezza del mio rapporto trascendentale soprannaturale verso Dio non può più scomparire, deve cioè essere Chiesa».²

Nella interpretazione rahneriana il nostro principio non può certo trovare posto, almeno nella interpretazione rigida che ha conosciuto in alcuni momenti della storia. Ciò non significa che esso non abbia valore; subisce piuttosto una risignificazione: la Chiesa è l'espressione della storia categoriale della rivelazione, e se questa è quanto da Dio disposto ne consegue che la Chiesa è la meta verso la quale tutti gli umani sono chiamati al fine di vivere con Lui un rapporto corrispondente alla forma storico-categoriale della rivelazione.

La teologia della storia della salvezza, come già si diceva, ha trovato ampio sviluppo soprattutto nella teologia tedesca. In questa si è pure cercato di leggere la storia della salvezza non solo dal versante di Dio, bensì anche dal versante della libertà umana, che è sempre determinata in forma categoriale.

Ebbene, se si intende con storia della salvezza non semplicemente la volontà salvifica universale di Dio, bensì pure la libera scelta dell'uomo in rapporto a essa, non si potrà immaginare che al di fuori della storia "ufficiale" della salvezza non esistano forme di oggettivazione nelle quali gli umani pervengano alla salvezza. «se, nel presupposto della volontà salvifica universale, Dio ha dato ad altri popoli, uomini e civiltà, ciò che è molto più decisivo e alto, cioè la sua grazia soprannaturale, divinizzante, non si vede perché abbia negato loro per principio il meno, cioè un'interpretazione, in una qualche forma da lui guidata, di questa salvezza mediante la grazia concessa fondamentalmente a tutti i popoli e a tutti gli uomini».³

Con ciò non si vuol dire che tutte le oggettivazioni siano sullo stesso piano: c'è una differenza di chiarezza e di certezza in rapporto alla storia generale di salvezza. Ma l'una e l'altra sono valutabili in rapporto a Gesù Cristo, che costituisce la meta verso cui è orientata la storia della salvezza, perché egli è il Logos di Dio in persona, l'autocomunicazione di Dio e quindi la definitività della storia della salvezza: «se c'è un'incarnazione di Dio, essa è la fase definitiva della storia della salvezza. E viceversa: una definitività della storia della salvezza è

loro unica storia – della rivelazione trascendentale e della rivelazione categoriale – in un'unità e in una purezza essenziali» (*Corso fondamentale sulla fede*, 209).

¹ Cfr. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 212-213.

² *Ibidem*, 444.

³ DARLAP, *Il concetto di storia della salvezza*, 97.

possibile soltanto con l'incarnazione, perché dove Dio non si è comunicato al mondo nella sua propria realtà, le sue possibilità non sono esaurite, e quindi una realizzazione di ulteriori possibilità è già garantita dal corso ulteriore della storia». ¹

Una volta però stabilito questo, resta da vedere che rapporto sussista tra la storia universale della salvezza e della rivelazione che resta accessibile nella Chiesa e le altre forme di oggettivazione della storia della salvezza.

Va detto, in via preliminare, che non si può identificare vocazione alla salvezza con vocazione alla Chiesa nel senso di essere fatti membri della Chiesa istituzionale. ² «D'altra parte l'avvenimento della salvezza universale non può scorrere irrelativamente accanto alla Chiesa, ma deve essere visto in armonia con essa, come momento di una totalità comprensiva più alta, in cui la Chiesa è chiamata a svolgere la sua funzione specifica». ³

Si profila così un elemento unificante che è posto davanti, cioè l'*eschaton*, il Regno di Dio nella sua perfezione. Ma, nel frattempo, Chiesa e umanità si offrono un reciproco servizio. Il servizio della Chiesa non può certo consistere nel sostituire l'avvenimento storico di Cristo e neppure nel completarlo. Consiste piuttosto «nel rendere testimonianza nella storia, nel tempo intermedio fra l'avvenimento storico di Cristo e l'avvenimento suo completo alla fine della storia della grazia, rivelatosi in lui per la glorificazione di Dio nel ringraziamento e nella lode». ⁴

Coerentemente, vocazione alla Chiesa non è semplicemente vocazione alla salvezza, bensì alla testimonianza comunitaria dell'azione salvifica di Dio in Cristo, vocazione che non può essere respinta senza perdita della salvezza. E la testimonianza fondamentale alla quale si è chiamati è che la salvezza è dono gratuito di Dio, e ciò si evidenzia proprio con la limitazione della Chiesa, nel senso che essa non si identifica con l'umanità tutta: «la Chiesa deve rappresentare per tutti la salvezza come elezione in Cristo e con Cristo». ⁵

Con ciò si è detto che la grazia, che è già pervasiva ed efficace nell'umanità, trova nella Chiesa una espressione visibile; che è quanto dire, in analogia con quanto si dice circa il rapporto tra la grazia e i sacramenti, che la grazia di Cristo «può essere efficace [...] nella umanità non-cristiana, prima e senza che [questa] diventi attualmente partecipe del gran sacramento della Chiesa». ⁶

Si arriva così a collegare la Chiesa con la storia della salvezza, mediante la nozione di sacramento. ⁷

¹ *Ibidem*, 109-110.

² Cfr. FEINER, *Chiesa e storia della salvezza*, 372.

³ *Ibidem*, 373.

⁴ *Ibidem*, 378.

⁵ *Ibidem*, 389.

⁶ *Ibidem*, 392.

⁷ La riflessione tedesca trova una concrezione alle pp. 426-441 dell'opera di L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltefahrung*, Bonifatius, Paderborn 1972, che vede nella Chiesa lo strumento-segno nel senso che in lei la grazia e la storia della salvezza raggiungono la più alta epifania, in quanto in essa si riscontra la pienezza e la totalità dei mezzi di salvezza (cfr. p. 438). Sicché la Chiesa si comprende come la situazione salvifica escatologica e pertanto insuperabile.

2. *La Chiesa sacramento universale di salvezza*

Il collegamento enunciato appare cosa ovvia, anche perché dopo il Vaticano II la descrizione della Chiesa come sacramento universale di salvezza diventa di comune dominio, apparendo ai più una necessaria specificazione della categoria sacramento applicata alla Chiesa.

Non è qui il luogo per riprendere lo sviluppo che la cosiddetta ecclesiologia sacramentale ha conosciuto negli anni successivi al concilio.¹ Delle due direttrici fondamentali della riflessione sulla sacramentalità della Chiesa (*sacramentum mundi* e *sacramento del Regno*), qui ci si limita a prendere in considerazione la seconda.

Il rapporto tra Chiesa e Regno di Dio ha occupato in buona parte la teologia della missione, dopo aver trovato sviluppo nella “nuova teologia politica”² e nella teologia latinoamericana della liberazione. L’interesse per il rapporto tra queste due grandezze sta nel fatto che nella delineaazione di esso si evidenzia una concezione di salvezza, e quindi del ruolo della Chiesa in vista di essa.

Nella riflessione postconciliare sul rapporto tra Chiesa e Regno di Dio si possono individuare due schemi fondamentali, soprattutto a livello di divulgazione.

Superata l’identificazione tra Chiesa e Regno di Dio, si pensa la prima come segno e strumento del secondo, rispettivamente il secondo come esito definitivo della prima (anche la Chiesa è destinata a riversarsi nel Regno); oppure si descrive la Chiesa come subalterna al Regno, che già sarebbe presente nel mondo, e quindi come *una* manifestazione di esso accanto ad altre. Nell’un caso e nell’altro si intende superare l’ecclesiocentrismo. Nella riflessione sul rapporto tra Chiesa e Regno si ritiene, in effetti, di assumere e di continuare la linea di pensiero del Vaticano II, il quale pensa la Chiesa in vista e in funzione del Regno.³ Anche la considerazione della natura della Chiesa porterebbe a pensare

¹ Per una illustrazione più ampia cfr. G. CANOBBIO, *La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata*, in ATI, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e ricezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 138-181. Sulla critica rivolta in questo saggio all’uso della nozione “Chiesa sacramento” eccepisce S. PIÉ-NINOT, *Sacramentalità* in G. CALABRESE, PH. GOYRET, O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1242-1255.

² Il saggio più emblematico a questo riguardo è quello di L. RÜTTI, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, Kaiser-Grünwald, München-Mainz 1972, che, sulla scia della teologia politica di J.B. Metz e della teologia della speranza di J. Moltmann, sviluppa l’idea della Chiesa a servizio del Regno la cui promessa è inscritta nel mondo, sicché compito della Chiesa è tenere desta nel mondo e per il mondo la consapevolezza della promessa.

³ Non si può dimenticare quanto scrive LG 5: «La Chiesa [...] riceve la missione di annunziare e instaurare in tutte le genti il regno di Cristo e di Dio, e di questo regno costituisce in terra il germe e l’inizio». LG non dice che la Chiesa è segno e strumento del Regno: cfr. S. MAZZOLINI, *La Chiesa sacramento del regno*, «Gregorianum» 86 (2005) 629-643, dove si riconosce che il concilio non ha usato l’espressione “Chiesa sacramento del regno”, ma si ritiene si possa giustificare collegando tra loro i testi (634-635); cosa che *Dominus Jesus* fa al n. 18, collegando LG 5 con LG 1, e quindi identificando Regno di Dio con comunione. Sulla legittimità di tali connessioni si potrebbe eccepire: per quanto sia legittimo il passaggio da una categoria all’altra, forse una maggiore circospezione non guasterebbe.

a una Chiesa “eccentrica”, in quanto la porrebbe come relativa a Dio e al suo disegno, che ha necessariamente delle implicazioni storiche.

Sono tali implicazioni ad occupare particolarmente l’attenzione nella ecclesiologia immediatamente successiva al concilio.

È noto che in quegli anni fu la prospettiva della *Gaudium et Spes*, il documento più sintomatico del concilio, a occupare buona parte della riflessione teologica; appariva, infatti, che finalmente si “abbattessero i bastioni” e la Chiesa riscoprisse il suo senso nei confronti di un mondo proteso verso l’unità. In questo orizzonte si poteva interpretare anche l’affermazione di LG 1 sulla Chiesa «segno e strumento della comunione degli uomini tra di loro»: in un mondo che aspira alla riunificazione, la Chiesa si pone come il segno e lo strumento di quanto Dio ha pensato.¹ Questo implica però che la Chiesa si faccia carico delle situazioni umane di oppressione e di ingiustizia che producono le divisioni.

Non meraviglia perciò che negli anni ’70-80 del secolo scorso sia divenuto abituale l’uso dell’espressione “Chiesa sacramento del Regno” per dire che la Chiesa è sia espressione del Regno già presente nel mondo sia strumento per la sua realizzazione storica. La spiegazione della formula fluttua tra un polo e l’altro: alcuni accentuano l’idea di segno, altri di strumento.

È soprattutto nella teologia latinoamericana della liberazione che il tema, con la relativa espressione, ha trovato sviluppo. In essa la descrizione della Chiesa come sacramento occupa un posto di rilievo appunto in connessione con il tema del Regno di Dio.² Nel processo di questo movimento teologico si possono distinguere due momenti. Nel primo, si pone l’accento sulla “estroversione” della Chiesa, che la nozione di sacramento porta con sé,³ nel secondo, la riflessione si concentra su quella porzione di Chiesa che è portatrice privilegiata della sacramentalità, cioè sui poveri che sono intesi come il luogo nel quale lo Spirito agisce *ex opere operato*.⁴

Anche nella teologia della liberazione, come già in altri movimenti teologici, sotto la medesima formula si riscontrano accentuazioni diverse, tutte finalizzate però a ricordare che la Chiesa è *solo* sacramento e cioè non si identifica con il Regno di Dio.⁵

¹ Per una lettura di questo tema nei testi conciliari, cfr. R. TONONI, *La Chiesa, segno e strumento dell’umanità riconciliata. Un aspetto dell’ecclesiologia del Vaticano II*, in G. CANOBBIO, F. DALLA VECCHIA, R. TONONI (a cura di), *Perdono e riconciliazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 305-342.

² Cfr. A. QUIROZ MAGAÑA, *Ecclesiologia en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983, 86. Per il tema del Regno di Dio, cfr. J. SOBRINO, *Centralità del Regno di Dio nella teologia della liberazione*, in I. ELLACURÍA, J. SOBRINO (edd.), *Mysterium liberationis*, Borla-Cittadella, Roma-Assisi 1991, 398-432.

³ In questo primo momento determinante è l’influsso dell’opera di L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament*, che verso la fine della ponderosa opera presenta il Regno di Dio come una rivoluzione globale e strutturale e la Chiesa come sacramento del Regno di Dio (513-527).

⁴ L’espressione è di J. SOBRINO, *Resurreição da verdadeira Igreja*, Loyola, São Paulo 1982, 104.

⁵ Cf. M. BONINO, *Fundamental Questions in Ecclesiology*, in S. TORRES, J. EAGLESON (edd.), *The Challenge of Basic Christian Communities*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 1988, 145-149. Si può notare peraltro che al fine di chiarire il rapporto tra la Chiesa sacramento e il Regno di Dio si continua a usare il modello scolastico; C. Boff, per esempio, scrive: «Il mondo umanizzato è la *res* del Regno, mentre la

Siccome poi la cifra per indicare la salvezza, che si identifica con il Regno di Dio, è liberazione, parlare della Chiesa sacramento del Regno di Dio coincide con l'indicare la stessa Chiesa come sacramento di liberazione. Ciò vuol dire che la Chiesa deve mostrare in se stessa e produrre attorno a sé quanto annuncia, ciò per cui è costituita.

Con l'emergere della teologia pluralista delle religioni, la formula "Chiesa sacramento del Regno" diventava porta per uscire dall'ecclesiocentrismo soteriologico: se il Regno è presente oltre i confini della Chiesa, si dovrebbe ammettere che pure le religioni sono manifestazioni del Regno.

In rapporto a questa visione, l'enciclica *Redemptoris missio* si preoccupa di indicare il senso autentico dell'espressione "Chiesa sacramento del Regno". Al n. 17¹ presenta sinteticamente le visioni cosiddette "Regno-centriche", evidenziandone i limiti (passano sotto silenzio Gesù Cristo, assumendo una visione teocentrica; privilegiano il mistero della creazione, ma tacciono sul mistero della redenzione; emarginano la Chiesa considerandola solo segno del Regno); ai nn. 18-20² illustra poi il rapporto tra Cristo e il Regno, tra il Regno e la Chiesa, che è «ordinata al Regno di Dio, di cui è germe, segno e strumento»;³ è a servizio del Regno, anzitutto con l'annuncio che chiama alla conversione, poi fondando comunità e istituendo Chiese particolari,⁴ diffondendo nel mondo i valori evangelici.⁵ Ammette che «la realtà incipiente [si noti l'aggettivo] del Regno può trovarsi anche al di là dei confini della Chiesa nell'umanità intera, in quanto questa viva [si noti il congiuntivo] i "valori evangelici" e si apra all'azione dello Spirito»; ma aggiunge che «tale dimensione del Regno è incompleta se non è coordinata (*coniungitur*) con il Regno di Cristo presente nella Chiesa e proteso alla pienezza escatologica».⁶

Per la teologia delle religioni basti citare la visione di Jacques Dupuis,⁷ il quale, partendo dalla universalità del Regno di Dio, è convinto che le tradizioni reli-

Chiesa è il *sacramentum* del medesimo; nel primo possiamo trovare la *res tantum* come nella seconda il *sacramentum tantum*» (*Comunidade eclesial – comunidade política. Ensayos de eclesiología política*, Vozes, Petrópolis 1978, 29).

¹ EV 12,583-584.

² *Ibidem*, 585-591.

³ *Ibidem*, 586.

⁴ *Ibidem*, 588.

⁵ *Ibidem*, 589.

⁶ Va notato che ampi stralci di questi passi sono citati dalla Istruzione *Dominus Jesus* ai nn. 18-19. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 458, ritiene che la *Redemptoris missio* sarebbe «il primo documento del magistero romano a distinguere chiaramente, pur tenendoli uniti, la Chiesa e il Regno di Dio nel loro pellegrinaggio lungo la storia: il Regno presente nel mondo è una realtà più ampia della Chiesa; esso si estende al di là dei confini di quest'ultima ed include – anche se in modi che possono essere differenti – non soltanto i membri della Chiesa, ma anche gli "altri"». Ineccepibile l'affermazione di Dupuis; andrebbe però letta tenendo in conto sia l'aggettivo "incipiente" sia il congiuntivo "viva" presenti nella citazione sopra riportata: con essi appare chiaro che si vuol differenziare il tipo di presenza del Regno nella Chiesa e fuori di essa. Il tema del rapporto tra Chiesa e Regno si ripropone anche nel documento del dialogo cattolico-luterano *Chiesa e giustificazione* (13.9.1993) dove si illustra la diversa concezione luterana e cattolica (nn. 300-304) e si riassume quanto nei dialoghi ecumenici si è detto al riguardo (nn. 305-306): ci si limita però a constatare prima la diversa concezione, poi quanto si è detto, senza giungere a una posizione comune.

⁷ DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, 444-480.

giose contribuiscano in maniera misteriosa all'edificazione del Regno di Dio fra i loro seguaci e nel mondo. «Esse esercitano, relativamente ai loro membri, una certa mediazione del Regno – diversa, non c'è dubbio, da quella operante nella Chiesa – anche se di tale mediazione è difficile dare una definizione teologica precisa». ¹ Cristiani e non cristiani costruiscono insieme il Regno di Dio nella misura in cui lavorano per la liberazione integrale delle persone umane e per la promozione dei valori spirituali e religiosi.

Cercando poi di illustrare la funzione della Chiesa in rapporto al Regno, Dupuis fa sua la formula "Chiesa sacramento del Regno", e precisa che non lo è solo nella prospettiva escatologica, bensì anche nella prospettiva del "già". Fa pure sua la formula "Chiesa sacramento del mondo", e così, in dipendenza da Schillebeeckx, la spiega: «La Chiesa è il segno voluto da Dio per significare che cosa ha compiuto e continua a compiere nel mondo la sua grazia in Gesù Cristo». ² Se però la grazia travalica i confini della Chiesa, non solo questa svolge la funzione di segno; anche le altre religioni lo fanno: «Se la Chiesa è nel mondo il "sacramento universale" del Regno di Dio, anche le altre tradizioni esercitano una certa mediazione di questo Regno, una mediazione senza dubbio differente, ma non meno reale». ³

Di fronte a questa affermazione sorge la domanda cosa significhi "sacramento universale": se, infatti, anche le altre religioni, sono una forma di mediazione, pur differente, diventa inevitabile verificare se la Chiesa possa ancora essere detta necessaria per la salvezza. Se questa è già presente nel mondo anche a prescindere dalla Chiesa, in quanto il mondo è il luogo del Regno, e questo viene "mediato" anche dalle altre religioni, che senso ha la Chiesa? Se la Chiesa è solo *uno* dei segni che esprimono la salvezza/Regno presente nel mondo, anche se non equiparabile agli altri, sorge infatti il problema del senso della evangelizzazione. Questa non viene negata, bensì reinterpretata: non è più da intendere nella prospettiva della mediazione, bensì della testimonianza. È ancora Dupuis a richiamarlo: «il compito della Chiesa [...] non sarà concepito in termini d'una sua funzione mediatrice universale, ma piuttosto come testimonianza, servizio e annuncio. La Chiesa deve esibire a tutti la presenza, all'interno del mondo, del Regno che Dio ha inaugurato in Gesù Cristo; essa deve essere al servizio della sua crescita ed annunciarlo. Ciò presuppone che essa sia interamente "decentrata" da se stessa, per essere totalmente centrata su Gesù Cristo e sul Regno di Dio». ⁴

È chiaro che in questa prospettiva la sacramentalità della Chiesa si pone nella linea del segno, e neppure universale, più che dello strumento stabilito da Dio per far giungere gli uomini al Regno.

Il nostro principio tende a scomparire, o almeno si ritiene di non poterlo più proporre secondo il *sensus receptus*. Se un senso gli si può riconoscere è nella

¹ *Ibidem*, 464.

² *Ibidem*, 476-477.

³ *Ibidem*, 478; cfr. anche con le stesse parole in IDEM, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, 402.

⁴ DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni*, 401; cfr. IDEM, *Verso una teologia cristiana delle religioni*, 478.

direzione dell'affermazione della singolarità della Chiesa in ordine alla significazione del Regno di Dio. Ma appare ovvio che si tratta di un'altra cosa rispetto a quanto inteso lungo i secoli.

IV. VERSO UNA POSSIBILE REINTERPRETAZIONE DELL'ASSIOMA:
LA CHIESA MEMORIA VIVA DELL'AZIONE SALVIFICA DI GESÙ CRISTO

Al termine della panoramica proposta sorge l'interrogativo se sia possibile mantenere ancora il principio, che a partire da Pio IX venne denominato dogma. Va da sé che per poter rispondere positivamente all'interrogativo si debba mostrare la plausibilità del medesimo principio. Per farlo si deve anzitutto prestare attenzione alla struttura dello stesso: in esso non si parla solo di Chiesa, ma pure di salvezza alla quale la Chiesa è finalizzata. Diventa perciò ineludibile domandarsi: quali esperienze sono autenticamente esperienze di salvezza? E cosa si attua nella persona umana quando fa esperienza di salvezza?

Nella teologia recente ci si è orientati a pensare alla salvezza in termini di compiutezza dell'umano. Ma se il parametro diventa l'umano, resta ancora da decidere secondo quali criteri l'umano vada, a sua volta, considerato. Il problema è cruciale e implica una riflessione sul rapporto tra antropologia e cristologia.

Se è vero che nella concezione cristiana Cristo è l'uomo riuscito ed è, per questo, la verità dell'uomo, si dovrà concludere che l'umano si dovrà verificare su di lui e quindi la compiutezza dell'umano dovrà essere la configurazione a Cristo risorto.

Si è così rimandati alla delineazione dell'*eschaton*: questo non sfugge all'identificazione proprio per il fatto che è realizzato paradigmaticamente e anticipatamente nel Risorto. L'esperienza della salvezza, che deve avere connotati cristologici, trova la sua compiutezza nella partecipazione alla condizione di Cristo. Ma se l'*eschaton* deve essere pensato come il compimento, si dovrà altresì ritenere che si rende presente già fin d'ora nella forma dell'anticipo e, quindi, già nell'esistenza concreta la salvezza è la configurazione a Cristo: l'umano riuscito è l'umano salvato nel senso che viene introdotto in una nuova condizione vitale, quella della proesistenza, e cioè del vivere, in forza di Gesù e come Gesù, in totale dedizione a Dio e ai fratelli.

Si potrebbe osservare che questa è la descrizione di salvezza che anche la recente teologia delle religioni propone ritenendola possibile in ogni tradizione religiosa. Ineccepibile l'osservazione, se attiene alla constatazione del fenomeno, almeno in via ipotetica. Andrebbe però verificato se una tale descrizione di salvezza non sia mutuata dal cristianesimo e quindi, per quanto appaia formale, non venga "imposta" alle altre tradizioni religiose. Ma, soprattutto, si dovrebbe indagare se proprio tale descrizione non comporti un soggetto corrispondente che la renda effettiva: chi, in ultima analisi, introduce in *questa* esperienza di salvezza? È la Realtà centrale, sono i fondatori/mediatori delle tradizioni religiose, sono i riti e le dottrine, peraltro notevolmente diversi, di tutte le religioni? Si può immaginare che il medesimo effetto sia prodotto da soggetti diversi, una

volta che non si neghi la valenza degli elementi storico-culturali imprescindibili per ogni tradizione religiosa?

Appare ineludibile la questione del “luogo” in cui sia possibile vivere in forma (relativamente) compiuta l’esperienza di salvezza descritta.

La soluzione potrebbe essere: ovunque; oppure in un luogo particolare. L’*ovunque* si fonda sulla convinzione, giustificata biblicamente, che Cristo è ovunque presente e operante. L’*in un luogo particolare* si fonda sulla convinzione che, sebbene Cristo sia presente e operante ovunque, la sua azione non si esplica ovunque allo stesso modo, e il segno di questa diversa esplicazione è il riconoscimento di lui come Signore.

Tale riconoscimento, poi, non può essere rimandato all’*eschaton*, basandosi sul testo di Mt 25,31-46: nel giudizio finale Cristo si manifesterebbe, e quindi verrebbe riconosciuto, come colui che si è servito nei poveri. Il rimando all’*eschaton* suppone che la salvezza venga intesa solo nel suo stadio definitivo, oppure che nell’esperienza attuale di essa il riconoscimento di Cristo non abbia alcun rilievo. In altri termini, proclamare Cristo come Signore, ignorare Cristo, dichiararlo come un semplice profeta o anche come un falso messia, purché si viva la prassi dell’amore, sarebbe equivalente. Ma sostenere questo significherebbe che le mediazioni storico-culturali (la professione di fede o il suo contrario, i riti, le dottrine) non solo sono relative, ma sono tutte da collocare sullo stesso piano. Le implicazioni cristologiche di tale ipotetica prospettiva si lasciano facilmente comprendere: Cristo perderebbe la sua singolarità e la sua azione non potrebbe in ultima analisi essere identificata, per il fatto che anche la testimonianza del Nuovo Testamento su di lui non potrebbe vantare alcuna pretesa di essere espressione di un’esperienza salvifica originaria. Quanto la professione di fede cristiana proclama sarebbe poi equivalente a quanto professato dalle tradizioni religiose attestate nei libri sacri delle religioni circa figure mediatrici. Il pericolo della gnosi non sarebbe in tal modo evitato; la gnosi sarebbe anzi giustificata, per il fatto che l’evento storico Gesù di Nazareth si dissolverebbe. Non è un caso che alcuni degli assertori della recente teologia delle religioni arrivino a disgiungere il Verbo e Cristo o a ritenere che la concezione cristiana di Cristo sia mitologica: la perdita del riferimento storico e del suo significato per l’identificazione dell’esperienza di salvezza conduce necessariamente a svalutare il riconoscimento di una figura normativa di mediazione, attuato da una comunità particolare.

Di fatto esiste nella storia un gruppo di persone che proclama Gesù Signore, e quindi è già possibile individuare un luogo nel quale l’azione di Gesù manifesta una efficacia particolare. L’affermazione si giustifica tenendo conto della convinzione, tipicamente cristiana, secondo la quale la fede, che ha sempre un contenuto categoriale, è già esperienza di salvezza.¹ Certo, si potrebbe obiettare

¹ In tal senso si può aderire alla proposta di P. Sequeri di distinguere “fede che salva” e fede “testimoniale” con la precisazione: «la fede che salva non può non riconoscere nella fede testimoniale il compimento della propria figura. Né la fede testimoniale evitare di riconoscere nella fede che salva il

che non sta nel dire “Signore Signore” la condizione per entrare nel regno (cfr. Mt 7,21), bensì nella prassi dell’amore, e questa sarebbe, ovunque, il segno distintivo dell’azione di Cristo. Tuttavia, per quanto la fede sia funzionale all’amore e lo includa, è mediante la fede, come si è espressa nella testimonianza neotestamentaria, che l’amore può essere identificato come il segno distintivo dell’esperienza di salvezza, e quindi già il poter dire che una salvezza esiste, che l’umanità è protesa verso il compimento nell’amore, che Dio stesso è amore, suppone che ci sia un luogo nel quale Cristo è riconosciuto e proclamato.

Riappare così il tema della Chiesa. Almeno si potrà dire che la Chiesa sta nella storia come la memoria viva della sorgente della prassi dell’amore e che senza di lei l’umanità non potrebbe scorgere qual è il principio motore del suo cammino verso la riconciliazione nell’amore. Riferirsi solo a Dio o all’anonima “centralità del Reale” (J. Hick), come causa del proprio movimento fuori di sé, equivale a dichiarare semplicemente che l’autotrascendimento è provocato dall’esterno, senza sapere cosa sia tale esterno e quindi senza alcuna possibilità di riconoscimento. Se nell’autotrascendimento non si percepisce il referente verso il quale ci si muove e non lo si percepisce come colui che ha provocato il movimento verso di Lui, si deve concludere che l’autotrascendimento conduce alla perdita di una connotazione fondamentale dell’esperienza umana, che è quella di conoscere e amare (attuati in unità, per quanto si tratti di trascendentali irriducibili uno all’altro) il termine del proprio movimento, e quindi alla negazione di una salvezza “umana”. Certo, la tradizione teologica cristiana ha gareggiato con il neoplatonismo (del quale ha peraltro conosciuto l’influsso) nel mantenere la distanza tra la realtà divina e la conoscenza che di essa il credente raggiungeva; ma si deve notare che l’apofatismo cristiano ha una connotazione positiva, nel senso che vuol salvare l’eccedenza della realtà rispetto alla conoscenza, non affermare l’impossibilità di conoscere.

Del resto, la funzione del rito nelle diverse tradizioni religiose è precisamente quella di condurre alla relazione con una divinità identificata; in esse il bisogno di identificare la divinità non è solo un desiderio infantile, ma un’esigenza intrinseca dell’esperienza religiosa stessa. Di questa poi fa parte necessaria la tradizione: non si dà rito senza la tradizione! Essa costituisce come il supporto dell’esperienza religiosa concreta, in quanto rimanda a un’origine e mantiene viva quell’origine.

Questo vale anche per il cristianesimo nella sua forma storica imprescindibile, che ha la pretesa di portare in sé il “principio” del cammino dell’umanità verso il suo compimento. E come si potrebbe identificare questo principio senza una tradizione vivente che ne fa memoria? E come potrebbe esserci nella storia una riserva critica, e quindi un appello, nei confronti di prassi disumane, se non ci fosse chi tiene desta la coscienza dell’umano compiuto? Si può convenire con le “teologie politiche” che questa è la missione della Chiesa.

proprio senso ultimo e quindi la ragione stessa della sua esistenza come della sua rigorosa relatività»
(*Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, 332).

Obiettare che la Chiesa non avrebbe sempre mantenuto questa funzione, in alcuni momenti l'avrebbe anzi negata con la sua prassi "mortifera", significa leggere la storia in modo unilaterale. La Chiesa non è la memoria pura, ma è la memoria che contiene al suo interno l'antidoto contro le sue infedeltà. Ed è per questo antidoto che sta nella storia come un segno e come un appello.

Si può quindi concludere che la Chiesa è necessaria perché permette di identificare nella storia il principio della trasformazione salvante dell'umanità: Gesù Cristo in quanto rivelazione storica di Dio. In tal senso essa è necessaria alla salvezza. Senza di essa infatti non sarebbe presente nel mondo la memoria vivente di quanto Dio vuole per l'uomo. Dire memoria vivente significa dire, nello stesso tempo, strumento di attuazione storica di quanto Dio vuole: nel fatto che uomini di ogni razza e nazione si incontrino nella professione dell'unico Signore Gesù, e per questo osano sperare che l'umanità troverà compimento alla sua attesa di unità, si attua in forma di anticipo la riconciliazione universale, nella quale Cristo apparirà come il Signore di tutto e di tutti.

Si tratta certo di una memoria che è finalizzata ad altri: la Chiesa è memoria per l'umanità; per questo non può sospendere la sua attività missionaria. Del resto, una Chiesa che non fosse missionaria non potrebbe mostrare di essere il luogo paradigmatico, almeno in linea di principio, della realizzazione dell'esistenza salvata, la proesistenza, che in questo caso significa rendere altri partecipi dell'esperienza che si vive.

La necessità della Chiesa si fonda quindi sulla necessità, inscritta nella manifestazione di Dio agli uomini in Cristo, di rendere noto a tutti il mistero e cioè la verità dell'uomo, e pertanto solo in dipendenza dalla necessità di Gesù Cristo.

Questa prospettiva lascia fuori campo l'affermazione di una strumentalità della Chiesa per la salvezza di tutte le singole persone; sembra infatti limitarsi a proporre la Chiesa come il segno o la memoria che serve a identificare la presenza e l'azione di Cristo nell'umanità e come lo strumento che permette l'attuazione simbolica della meta verso cui l'umanità cammina.

La dottrina tradizionale attraverso il tema della *Ecclesia ab Abel*¹ e la teoria del voto, come pure, nel caso del Vaticano II, attraverso l'affermazione della sacramentalità della Chiesa, ha cercato di far valere la mediazione della Chiesa per la salvezza di tutti. Come sarebbe possibile mantenere tale dottrina nella proposta indicata?

L'enciclica *Redemptoris Missio* (n. 55) riproponendo, da una parte, l'insegnamento magisteriale dell'ultimo secolo, e superando, dall'altra, ogni esclusivismo, afferma che «la Chiesa è la via ordinaria di salvezza e che solo essa possiede la pienezza dei mezzi di salvezza». Al n. 10, poi, la medesima enciclica ritiene che la grazia in virtù della quale tutti si salvano ha «una misteriosa relazione con la Chiesa», ma non spiega in che cosa consista tale misteriosa relazione. L'affer-

¹ Si tenga però conto che il tema della *ecclesia ab Abel* serviva a presentare la Chiesa come il luogo dei salvati, più che come lo strumento della salvezza per tutti.

mazione di «una via ordinaria» suppone chiaramente che esistano vie straordinarie, che nell'enciclica sono ricondotte all'azione dello Spirito, il quale «sparge i “semi del Verbo”, presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo» (n. 28). In tal modo si mantiene la volontà salvifica universale di Dio e la libertà dello stesso rispetto ai mezzi che Egli ha stabilito.

Tuttavia, parlare di «via ordinaria» significa ammettere che la Chiesa non è mediazione per tutti allo stesso modo, e quindi che l'affermazione secondo la quale la Chiesa è sacramento universale di salvezza va ricompresa.

Il problema diventa: la salvezza dei singoli passa necessariamente attraverso la Chiesa o può prescindere da essa? Si può rispondere che può prescindere da essa, in quanto è Dio che salva ed Egli può trovare vie diverse, sebbene queste non siano equiparabili alla via disposta da Dio come “ordinaria”.¹ Si deve, almeno, rispondere che passa attraverso la Chiesa, in quanto senza di essa non si saprebbe in forma definitiva cosa sia salvezza, per il fatto che non si conoscerebbe in forma compiuta quel che Dio pensa per l'umanità e questa non avrebbe al suo interno l'esperienza concreta, nella forma dell'anticipo, del suo destino ultimo.

La prospettiva proposta mantiene la possibilità per i singoli di salvarsi anche al di fuori della Chiesa, ma afferma la necessità della Chiesa perché l'umanità nella sua totalità abbia la piena conoscenza e la speranza della salvezza. Senza la Chiesa non si avrebbe nella storia la certificazione che Dio vuol condurre tutti alla comunione con sé, e non si avrebbe il simbolo efficace di tale comunione.

Si può pertanto affermare che Dio, sebbene sia sommamente libero di raggiungere le persone umane per vie solo a lui note, “ha ancora bisogno della Chiesa” poiché Egli l'ha posta nella storia come il segno e lo strumento della sua volontà salvifica universale.

Basta dire questo per non perdere il senso dell'assioma che ci ha occupato?² Se lo si leggesse isolandolo dai principi “correttivi” che l'hanno relativamente presto accompagnato, si dovrebbe rispondere che non basta. Se però lo si legge all'interno dell'affermazione della libertà di Dio rispetto ai mezzi da lui stabiliti per la salvezza dell'umanità, si deve affermare che basta. Del resto, affermare

¹ La Dichiarazione *Dominus Jesus* riconosce che, per quanto attiene al modo in cui la grazia – che ha un misterioso rapporto con la Chiesa – raggiunge i singoli non cristiani, il Vaticano II si limitò alla formula «per vie a Lui [Dio] note»; invita quindi la teologia a proseguire nella ricerca; ribadisce però «che sarebbe contrario alla fede cattolica considerare la Chiesa come *una via* di salvezza accanto a quelle costituite dalle altre religioni, le quali sarebbero complementari alla Chiesa, anzi sostanzialmente equivalenti ad essa, pur se convergenti con questa verso il Regno di Dio escatologico» (n. 21).

² In un'ampia Recensione al nostro *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?* apparsa in «Lateranum» 76 (2010) 119-124, G. Iammarrone osserva che il legame tra Chiesa e salvezza esposto nel libro e qui riproposto sarebbe troppo tenue; si dovrebbe valorizzare di più l'idea di rappresentanza della Chiesa per tutta l'umanità, specialmente mediante l'intercessione e rimarcare di più il legame tra Cristo e la Chiesa, suo corpo mistico, abbracciante potenzialmente tutta l'umanità; ciò permetterebbe «di pensare la Chiesa come quella parte dell'umanità alla quale tende e dalla quale defluisce *tutta* l'iniziativa di salvezza di Dio in Cristo salvatore» (124). Sia permesso eccepire sul «defluisce *tutta*»: per quanto sia vero il legame tra Cristo e la Chiesa, non si può negare che Dio *gratiam suam sacramentis non alligavit*.

che ognuno che si salvi ha una misteriosa relazione con la Chiesa, pare non voglia dire altro che questo: Dio, in Cristo, ha stabilito la Chiesa come segno e strumento della salvezza per l'umanità, ed è grazie alla Chiesa che l'umanità tutta raggiungerà il destino da Dio stabilito per lei. Non si potrebbe pensare che la misteriosa relazione dei singoli salvati con la Chiesa sia mediata dall'umanità, cui essi appartengono, che è/sarà salvata (escatologicamente) mediante la Chiesa?

In ultima analisi, il principio *extra Ecclesiam nulla salus* non vuol dire che Dio non possa/voglia salvare quanti non appartengono alla Chiesa; indica piuttosto che senza la Chiesa non si avrebbe nella storia la forma categoriale della salvezza disposta da Dio per tutti gli umani.

Non è certamente questo il senso attribuito al principio in tutti i momenti della storia. Si può tuttavia sostenere che questo è il senso autentico, una volta che si sia liberato il medesimo principio dalle preoccupazioni di farlo servire ad altri scopi o dal sospetto che con esso si voglia escludere dalla salvezza quanti non appartenessero alla Chiesa.

ABSTRACT

La storia testimonia la molteplicità d'interpretazioni dell'assioma *extra Ecclesiam nulla salus*, le quali appaiono funzionali all'uso che in ciascun periodo si cerca di dare. Dopo l'analisi di alcune di queste interpretazioni, si presentano le posizioni del postconcilio sulla dimensione ecclesiale della grazia e sulla funzione di rappresentanza della Chiesa. Si sviluppa poi l'incidenza della sacramentalità della Chiesa sul tema, fino a proporre di guardare la Chiesa come memoria viva dell'azione salvifica di Cristo, in vista di legittimare l'assioma.

History bears witness of the many interpretations the axiom *extra Ecclesiam nulla salus* has shown, according to the specific purposes the use axiom had along the various epochs. After examining some of these interpretations, the article presents the Vatican II Council's view on the ecclesiological dimension of grace and on the role played by the institutional dimension of the Church. The role of the sacramental dimension of the Church on the understanding of the axiom is also studied. Finally, the article proposes to look at the Church as the living memory of the salvation carried out by Christ, within a view able to legitimate the axiom itself.