

INTRODUZIONE

Nello schema conciliare *De Ecclesia* è stato introdotto, in seguito all'intervento della Commissione di coordinamento, un capitolo *De Populo Dei in genere*; tale capitolo venne inserito tra il capitolo I sul Mistero della Chiesa e il capitolo che tratta della gerarchia e in modo particolare dei vescovi. Dopo aver mostrato le origini divine della Chiesa nella Trinità santa e nella Incarnazione del Figlio di Dio, si è voluto inoltre mostrare:

- 1) che questa Chiesa si costruisce nella storia umana;
- 2) che essa, in seno all'umanità, si estende a diverse categorie di uomini i quali sono in atteggiamenti diversi gli uni dagli altri di fronte alla pienezza di vita presente nel Cristo e di cui la Chiesa da Lui fondata ne è il sacramento;
- 3) si è voluto infine mostrare ciò che è comune a tutti i membri del Popolo di Dio,

* YVES CONGAR (o. p.) è nato il 13 aprile 1904 a Sedan (Francia), si è fatto domenicano e ha ricevuto l'ordinazione il 25 giugno 1930. Ha compiuto i suoi studi di filosofia all'Istituto Cattolico di Parigi e quelli di teologia a Le Saulchoir (Francia). Dal 1931 al 1954 è stato professore di teologia fondamentale ed ecclesiologia a Le Saulchoir. Le sue numerose pubblicazioni rivelano una grande dottrina e si muovono nell'ambito dell'ecclesiologia. Le sue opere più importanti sono: *Chrétiens désunis, Principes d'un Ecumenisme catholique* (1937); *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (1950); *Jalons pour une théologie du laïc* (1953), e *La Tradition et les traditions* (1961-63) (trad. it. La tradizione e le tradizioni, ed. Paoline, vol I, 2^a ed., Roma 1964; il vol. II è in preparazione. Ricordiamo ancora in ediz. it. *Il Mistero del tempio*, ed. Borla, Torino.

19

prima di qualsiasi distinzione di ufficio e di stato particolare, considerandosi sul piano della dignità dell'esistenza cristiana.

La prima intenzione è appena trattata di passaggio nel testo conciliare, così che non risponde bene al desiderio espresso dal Santo Padre nella allocuzione del 17 ottobre 1963 agli Osservatori: «Questa trattazione che voi chiamate propria di una teologia concreta e storica, centrata sulla Storia della salvezza, noi volentieri accettiamo da parte nostra come una idea in ogni modo degna di essere studiata ed approfondita». La terza intenzione ha trovato più ampia trattazione, ma tuttavia non si è sviluppata una antropologia cristiana, una immagine dell'uomo cristiano. Il capitolo ha assunto alla fine questo aspetto: una prima parte, sostanziale, nella quale si sviluppa questa terza intenzione; segue poi una trattazione *de membris Ecclesiae* che riguarda la seconda intenzione; senza però che l'espressione «membri della Chiesa» sia usata poiché avrebbe suscitato interminabili discussioni. Queste due parti sono unite tra loro da un paragrafo sulla universalità o cattolicità del Popolo di Dio.

L'iniziativa presa dalla Commissione di coordinamento è un fatto che ha importanti conseguenze. Il nuovo capitolo non è importante solo per il suo contenuto, ma già per il titolo che porta e per la sistemazione che ha ricevuto nella Costituzione. Le parole hanno un loro valore e, possiamo dire, una loro vitalità. L'espressione «Popolo di Dio» porta in se stessa una così grande densità e una tale sostanza che è impossibile usarla per ripensare la realtà della Chiesa senza che il pensiero venga impegnato in particolari prospettive. Quanto poi al luogo che occupa questo capitolo, noi conosciamo il valore dottrinale a volte decisivo del susseguirsi delle varie questioni e del posto particolare occupato dall'una o dall'altra. Nella *Summa* di San Tommaso questo ordine delle questioni è, per un certo dato di fatto, un elemento molto importante per la intelligibilità.

Nello schema *De Ecclesia* si poteva seguire questo ordine: Mistero della Chiesa, Gerarchia, Popolo di Dio in generale. Ma in tale ordine non sarebbe stata posta in luce la terza inten-

20

zione di cui parlavamo: esporre ciò che riguarda i valori comuni a tutti i membri della Chiesa, prima di ciò che li può differenziare secondo i loro uffici o lo stato proprio di vita. Per di più si sarebbe suggerita l'idea che il primo valore nella Chiesa è l'organizzazione gerarchica, e cioè la distribuzione dei membri secondo un ordinamento di superiorità e di subordinazione.

Al contrario si è seguito quest'altro ordine: Mistero della Chiesa, Popolo di Dio, Gerarchia. In tale modo si è posto come primo valore la qualità di discepolo, la dignità propria dell'esistenza cristiana come tale o la realtà di un'ontologia di grazia, e si è posta in seguito, all'interno di questa realtà, una struttura gerarchica propria di un'organizzazione sociale. È precisamente la via seguita dal Signore che ha in primo luogo creato e poi riunito dei discepoli, tra i quali ne ha scelti dodici dei quali ha fatto i suoi Apostoli, e tra i quali in seguito ha eletto Simone Pietro per costituirlo capo del Collegio apostolico e della Chiesa. Non è forse lo stesso fatto che troviamo nel Nuovo Testamento studiando il tema così importante del servizio e della Gerarchia come servizio?¹ È all'interno di

un popolo interamente caratterizzato dal servizio come dalla sua forma particolare di esistenza che alcuni membri sono posti in una posizione di comando, la quale non è altro che una posizione di servizio responsabile. Le conseguenze derivanti dalla visuale acquistata dal capitolo *De Populo Dei* nell'ordine che abbiamo segnalato andranno chiarendosi con il tempo; e siamo convinti che esse saranno rilevanti. Ne risulterà tutto un nuovo equilibrio per il trattato della Chiesa, secondo il v. 12 del cap. 4 della Lettera agli Efesini, dove S. Paolo definisce così il posto e la funzione dei gradi gerarchici: «Organizzando in tale modo i santi (cioè i cristiani) per l'opera del ministero (che è opera di tutto il corpo e che S. Paolo definisce come) la costruzione del Corpo di Cristo».

E tuttavia il Concilio nel capitolo II della sua Costituzione

¹ Cfr. *La Hiérarchie comme service d'après le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, in *L'Episcopat et l'Eglise universelle* (Coll. Unam Sanctam, 39), Paris 1962, pp. 67-99.

21

De Ecclesia ha assorbito solo parzialmente il lavoro di ricupero della nozione biblica di Popolo di Dio che è stata una delle caratteristiche della ecclesiologia cattolica negli: anni 1937-1957.²

I/ IL RINNOVAMENTO DELL'IDEA DI POPOLO DI DIO NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Non è sempre possibile precisare il punto di partenza e l'origine delle idee che nel corso di alcuni anni hanno influito largamente sul pensiero. L'idea di «Popolo di Dio» si è affermata nella teologia cattolica tra gli anni 1937-1942. La riscoperta di essa è stata compiuta da uomini che, superando il punto di vista piuttosto giuridico di una fondazione della Chiesa fatta in una determinata circostanza da Cristo, cercavano lo svolgersi del Disegno di Dio nell'assieme delle Scritture. Sono stati così condotti a riscoprire la Chiesa come continuazione di Israele, a porre il fatto della Chiesa nella prospettiva più vasta della storia della salvezza, a concepirla come il Popolo di Dio nella sua forma di esistenza nei tempi messianici. Questo era a sua volta legato alla riscoperta della natura o della dimensione storica della Rivelazione e dell'opera della salvezza; una riscoperta che culminava poi in quella della escatologia. Tutto questo avveniva nel momento in cui, grazie al movimento liturgico e soprattutto all'Azione Cattolica, si comprendeva in un modo nuovo che la Chiesa non è solo istituzione, un insieme di mezzi oggettivi di grazia, ma che è fatta di uomini che Dio chiama e che rispondono a questa chiamata.

Il movimento liturgico che allora nasceva e l'Azione Catto-

² Si è avuta una riscoperta dell'idea di Popolo di Dio prima ancora degli studi critici di Koster o di Cerfaux, come frutto dello sforzo mediante il quale un poco ovunque si era cercato di riportare la Chiesa alle sue basi bibliche ed al Disegno di Dio inaugurato in Abramo. Cfr. delle notizie al proposito in U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, München 1962, p. 202, n. 62. Il nostro studio ivi citato, pubblicato in francese in *Esquisses du Mystere de l'Eglise*, Paris 1941, p. 11 ss., era stato scritto nel maggio 1937.

22

lica che era in pieno sviluppo avevano condotto ad una scoperta entusiasta della nozione di Corpo mistico. Lo studio critico veniva a questo punto. In un piccolo libro incisivo il P.M.D. Koster discuteva una certa idea della Chiesa come Corpo Mistico (1940).³ Secondo l'autore essa aveva contribuito a mantenere l'ecclesiologia in uno stato prescientifico. Bisognava ora passare alla elaborazione di una vera definizione della natura della Chiesa: doveva essere cercata nella idea di Popolo di Dio (del Cristo), nel quale gli uomini entrano mediante il battesimo e sono organizzati mediante la confermazione e l'Ordine; sono questi i sacramenti che imprimono un carattere, ma che allo stesso tempo sono segni giuridici mediante i quali si struttura visibilmente il Popolo di Dio, e sono pure simboli soprannaturali efficaci della grazia mediante i quali questo popolo trova la vita soprannaturale e la salvezza.

Poco tempo dopo, L. Cerfaux partiva da un altro punto di vista e usava la tecnica dell'analisi filologico-esegetica, mostrando che il concetto di corpo (mistico)⁴ non era per S. Paolo il concetto fondamentale mediante il quale si definisce la Chiesa: S. Paolo era partito dall'idea giudaica di Israele come Popolo di Dio al quale appartengono il testamento e le promesse, la conoscenza e il culto del vero Dio, infine la sua stessa Presenza. I cristiani sono il popolo nuovo in profonda continuità con Israele, e la loro assemblea, come quella di Israele, si chiama «chiesa di Dio». S. Paolo aveva chiamato poi il nuovo Israele secondo lo Spirito con il nome di «Corpo», solo per esprimere l'unità profonda nel Cristo delle comunità o «chiese», e l'esistenza celeste della Chiesa nella sua unione mistica al Cristo: ma questo di «Corpo di Cristo» è solo un attributo trascendente della Chiesa, mentre la sua definizione (se vogliamo usare questa parola) sul piano del concetto fondamen-

³ M. D. KOSTER, O.P., *Ekklesiologie im Werden* (L'Ecclesiologia in divenire), Paderborn, 1940. K. ADAM criticò

assai vivamente il libro in *Theol. Quartalschrift*, Tübingen 1941/4, pp. 145-166. Del medesimo cfr. *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens* (Il popolo di Dio nella crescita della fede), Heidelberg 1950; *Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft* (Basi dell'appartenenza alla Chiesa come membri), in *Die Neue Ordnung*, 4 (1950) p. 206 ss.,
⁴ L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint-Paul* (Unam Saneram 10), Paris 1942.

23

tale rimane quella di «Popolo di Dio». Anche l'esegeta protestante A. Oepke concordava con Cerfaux sulle conclusioni raggiunte, pur non concordando in tutte le particolarità tecniche.⁵ Non intendiamo certo presentare qui i numerosi studi strettamente esegetici consacrati al tema del Popolo di Dio.⁶

Varie trattazioni recenti di ecclesiologia riservano un settore alla nozione di Popolo di Dio, o sono persino svolte nel quadro di tale idea. Dom Ansgar Vonier, dopo avere scritto *The Spirit*

⁵ A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung* (Il nuovo popolo di Dio nella letteratura, nello spettacolo, nelle arti plastiche e nella sua influenza sul mondo), Gütersloh 1950, e quindi in *Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus?* (Corpo di Cristo o Popolo di Dio, in S. Paolo?), in *Theologische Literaturzeitung*, 79 (1954) coll. 363-368. Oepke dimostra che già nel pensiero giudaico vi è un passaggio logico da popolo a corpo, ma non inversamente. La nozione di corpo è una costruzione, una elaborazione, non un concetto primo. San Paolo è patrito dall'idea di Popolo di Dio: è di questo che egli parla nella sua predicazione missionaria e quando propone la sua dottrina sulla giustificazione. Solo in seguito egli passa, come accedendo ad una dottrina più profonda per l'uso dei fedeli, all'affermazione del Cristo in noi ed a tutte le conseguenze etiche della vita in Cristo.

⁶ Citiamo in particolare H. F. HAMILTON, *The People of God* (Il popolo di Dio), 2 voll., Oxford 1912 (ha un interesse ecclesiologico: mostra il significato permanente dell'Antico Testamento e della sua religione, la nascita e il significato delle funzioni e del ministero ecclesiastico); E. KASEMANN, *Das Wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbriefe* (Il popolo nomade di Dio. Una ricerca sulla lettera agli Ebrei), Göttingen 1938. H. STRATHMANN, art. *Laós* nel *Worterbuch zum NT.* di Kittel, IV, pp. 29-57. N.A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (Il popolo di Dio. Studio sulla coscienza ecclesiale del Cristianesimo primitivo), Oslo 1941: studio fondamentale, che ebbe poca risonanza a causa della guerra, ma che ha avuto una nuova edizione nel 1962. C. SPICQ, *L'Eglise du Christ*, in *La Sainte Eglise universelle* (Cahiers théol. de l'actualité protest.), Neuchâtel et Paris, 1948, pp. 175-219. F. ASENSIO, *Yahve y su Pueblo*, Roma 1953. J. M. NIELEN, *Gottesvolk und Gottessohn: Zum christlichen Verständnis des Alten Testaments* (Popolo di Dio e Figlio di Dio. Per una comprensione cristiana dell'A.T.), Frankfurt 1954. G. VON RAD, *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (Il popolo di Dio nel Deuteronomio), Stuttgart 1929, e *Theologie des Alten Testaments* (Teologia dell'A.T.), I, München 1957. H. J. KRAUS, *Das Volk Gottes im Alten Testament*, 1958 (trad. francese: *Le Peuple de Dieu dans l'A.T.*, Neuchâtel-Paris 1960); W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums* (Il vero Israele. Studi sulla teologia del Vangelo di Matteo), Leipzig 1959. H. WILDBERGER, *Yahves Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte u. Theologie des Erwählungsgedankens* (Il popolo scelto da Jahvé, Uno studio sulla storia della tradizione e sulla Teologia del concetto di elezione) Zurich-Stuttgart 1960.

24

and the Bride, (Londra 1935, trad. it. *Lo Spirito e la Sposa*, Firenze, Libr. ed. Fiorentina) dove presentava la Chiesa come Sposa pura del Signore glorioso vista nell'assoluto della sua esistenza soprannaturale, pubblicava un libro di minor mole che intitolava *The People of God* (Londra 1937, trad. franc. *Le Peuple de Dieu*, Lyon 1943) nel quale studiava o almeno evocava l'aspetto umano e storico di questa chiesa. Secondo Dom Vonier l'espressione «Chiesa» indicava l'aspetto sacramentale e culturale, mentre l'espressione «Popolo di Dio» indicava l'elemento vitale, della vita totale di Dio nell'umanità. Questa nozione di «Popolo di Dio» era dunque presa e nel senso della storia della salvezza e come concetto di compensazione ad una nozione eccessivamente perfetta e persino gloriosa della Chiesa.

Il tema è trattato più biblicamente da P. Frank B. Norris, *God's own People. An introductory Study of the Church* (Il popolo di Dio. Studio introduttivo della Chiesa), Baltimore, 1962. La Chiesa è questo popolo che Dio si è creato, che era come in gestazione nella storia di Israele e che è stato costituito nella forma di Chiesa quale noi conosciamo, attraverso l'opera del Verbo incarnato e la venuta del suo Spirito.

Ma è nella teologia di lingua tedesca che il tema del Popolo di Dio ha maggiormente penetrato l'ecclesiologia. M. Schmaus gli dedica una sezione di informazione positiva nella sua *Dogmatik*.⁷ I. Baeckes lo ha proposto con insistenza, arrecando pure una ricca collezione di testi.⁸ E vi sarebbero parecchi altri autori da citare.⁹ Segnaliamo solo la vigorosa costruzione

⁷ Katholische Dogmatik, t. III: *Die Lehre von der Kirche*. Cfr. trad. it., *La Chiesa*, Vol. III/I, Marietti, Torino.

⁸ *Die Kirche ist Volk Gottes im Neuen Bund* (La Chiesa è il Popolo di Dio del N.T.), in *Trierer Theolog. Zeitschr.*, 69 (1960) p. 111-117; *Gottes Volk im Neuen Bund*, *ibid.*, 70 (1961) p. 80-93; *Das Volk Gottes im Neuen Bund*, in *Kirche, Volk Gottes*, edito da H. ASMUSSEN, Stuttgart 1961, pp. 97-129.

⁹ H. HANSSLER, *Das Gottesvolk der Kirche* (Il popolo di Dio della Chiesa), Düsseldorf 1960 (non tratta veramente il nostro tema; spiega in termini accessibili al grande pubblico l'azione dei cristiani nel mondo). O. SEMMELROTH, *Um die Einheit des Kirchenbegriffs* (Per l'unità del concetto di Chiesa), in *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln-Köln 1957, pp. 319-335 (soprattutto pp. 321-323). K. RAHNER utilizza il vocabolo «Popolo di Dio» in un senso particolare per designare l'umanità in quanto essa si trova, per la presenza di Cristo, consacrata a Dio e in una situazione oggettiva di salvezza possibile per ogni uomo; la Chiesa è chiamata a costituire questa umanità salvata in una società formale; cfr. *Schriften zur Theologie*, t. II Einsiedeln-Köln 1955, p. 84 ss.; trad. franc. *Ecrites Théologiques*, II, Paris 1960, pp. 101 ss.

25

del canonista KI. Mörsdorf che si riallaccia al tentativo di D. Koster.¹⁰ Egli definisce la Chiesa come un popolo di Dio strutturato secondo il tipo di un corpo organico che possiede membra e capo, e perciò secondo un certo ordine gerarchico; e come un popolo riunito per realizzare il regno di Dio. Questo popolo di Dio è strutturato e organizzato su di una base sacramentale mediante le consacrazioni del battesimo, della confermazione (che completa il battesimo) e dell'Ordine, questo a sua volta gerarchizzato in diaconato presbiterato ed episcopato. Tutti i membri di questo popolo partecipano all'attività della Chiesa, e Mörsdorf sviluppa qui tutta una teologia assai positiva del laicato; alcuni poi sono scelti in modo particolare dagli altri per partecipare in altro modo a questa attività nel triplice ambito del culto, dell'insegnamento e del ministero pastorale.

II/ INTERESSE E SERVIZIO CHE PUÒ PORTARE L'IDEA DI «POPOLO DI DIO» NEL PENSARE E NELL'ESPORRE IL MISTERO DELLA CHIESA

1/ Il Valore storico

Anzitutto la nozione di Popolo di Dio si presta a sottolineare la continuità della Chiesa con Israele. Per se stessa è una nozione che conduce a considerare la Chiesa in una storia domi-

¹⁰ *Die Stellung der Laien in der Kirche* (La posizione dei laici nella Chiesa), in *Revue de Droit canonique*, vol. 10-11 (Mélanges en l'honneur de S. E. le Cardinal Julien), 1960-61, pp. 214-234. Nel suo *Lehrbuch des Kirchenrechts* (Manuale di Diritto canonico), 7 ediz., 1953, p. 25, MÖRSDORF definisce la Chiesa come «il nuovo Popolo di Dio esistente secondo un certo ordine gerarchico, riunito per realizzare il regno di Dio», Cfr. pure: *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung* (L'appartenenza alla Chiesa come membro alla luce dell'ordinamento giuridico ecclesiastico), in *Theologie und Seelsorge*, 1944, p. 115 ss.

26

nata e definita dal Disegno di Dio sull'uomo, un disegno di alleanza e di salvezza: Popolo di Dio suppone Disegno di Dio, e perciò Storia sacra. Sappiamo che questo disegno e questa storia si traducono in un intervento storico, positivo e di grazia di Dio; ma sappiamo pure che questo intervento, per singolare che esso sia (è una nota essenziale al suo carattere storico), è diretto alla universalità degli uomini, anzi a tutta la creazione legata ad essi con uno stesso destino.

Rannodando in questo modo la Chiesa all'Antico Testamento, si attribuiscono ad essa contemporaneamente tutti i valori appartenenti alla nozione biblica di Popolo di Dio, valori che determinano lo statuto religioso di questo popolo: a) l'idea di *elezione* e di *chiamata* (*ecclesia-convocatio*). Questa idea era troppo dimenticata nei trattati classici *De Ecclesia*: quali rapporti vi erano infatti fra il trattato della predestinazione o quello della Grazia, e il trattato della Chiesa? Nella Scrittura l'elezione non è un privilegio, poiché essa è sempre accompagnata da un servizio e da una missione: si è scelti e separati per compiere un disegno di Dio che sorpassa la persona eletta. Tutta la Bibbia è pervasa dall'idea di *pars pro toto*, idea che ritroviamo in quella delle primizie. b) l'idea, così ricca, di alleanza. c) l'idea di consacrazione a Dio: il Popolo di Dio è dedicato alla sua lode, ad essere il suo testimone, a vivere per servirlo, per glorificare e far glorificare il suo Nome. Esso gli appartiene: *populus acquisitionis* (1Pt. 2,9). d) e infine l'idea di promesse: non solo le promesse di assistenza («Sarò con te»: Es. 3,12; Mt. 28,20), ma le promesse di compimento, e perciò una tensione verso l'avvenire e, alla fine, verso l'escatologia. Uno dei più grandi recuperi della teologia cattolica contemporanea è stato quello del senso escatologico, il quale suppone un senso della Storia e del Disegno di Dio che conduce verso una consumazione. È un'altra cosa e qualcosa di più di uno

studio statico «de Novissimis» come veniva svolto comunemente nei manuali di Teologia. Abbiamo l'impressione che nella presentazione della Religione soprattutto come culto e come obbligazione morale, ciò che avveniva sotto l'influsso dei Classici del sec. XVII, noi abbiamo un poco perduto il sentimento che il Cristianesimo presenta *una speranza*, ed una speranza totale,

27

anche per il mondo cosiddetto materiale. Questa Religione «ragionevole» aveva lasciato laicizzarsi l'escatologia. E infatti, quando i cristiani non si curavano molto di questo aspetto del loro messaggio, nascevano le filosofie della storia (Vico, Montesquieu), che preparavano le grandi interpretazioni moderne di una storia del mondo senza Dio e senza Cristo (Hegel, Marx). Di fronte ad una Religione senza mondo, gli uomini formulavano l'ideale di un mondo senza Religione. Ora noi usciamo da questa miserevole situazione, il Popolo di Dio riprende coscienza del suo carattere messianico e di essere il portatore della speranza di un compimento del mondo in Gesù Cristo.

L'idea di Popolo di Dio introduce dunque qualcosa di dinamico nella dottrina sulla Chiesa. Questo Popolo ha una vita ed è in cammino verso un termine fissato da Dio. Il Popolo di Dio è nel mondo come il sacramento della salvezza offerto al mondo, poiché esso è eletto, istituito, consacrato da Dio per essere il suo servo e il suo testimone. E con questo si vuol dire: poiché Dio vuole (di volontà antecedente) la salvezza di tutti gli uomini, ha posto nel mondo una causa in sé sufficiente per condurre a termine effettivamente questa sua volontà. Ha perciò messo nel mondo Gesù Cristo e, dipendentemente da Lui e derivata da Lui, la Chiesa Popolo messianico formato secondo la nuova e definitiva fase dell'alleanza, vivente dei beni di questa alleanza attraverso i mezzi che il Signore ha per questo stabiliti. Il Popolo di Dio formato dalla Rivelazione, dalle istituzioni e dai sacramenti della nuova e definitiva fase della alleanza, è, in mezzo al mondo e per il mondo, il segno e come il sacramento di salvezza offerto a tutti gli uomini.

Poiché è un Popolo in cammino verso una consumazione, cioè un perfezionamento definitivo, e un Popolo servo e testimone, il Popolo di Dio è votato a proseguire nella sua espansione o dilatazione, come ammirabilmente si esprimono tanti testi antichi per indicare l'idea della Missione. Questo aspetto è frequentemente espresso nei testi liturgici, e precisamente nei termini di *populus* o di *populi*.

Ponendo la Chiesa nel quadro della Storia della salvezza, la nozione di Popolo di Dio permette in modo particolare di affrontare la difficile ma importante questione d'Israele cioè

28

del popolo giudaico secondo la carne, quale attualmente è «inciampato» (Rm. 11,11), ma che rimane popolo eletto ed amato da Dio.¹¹ La relazione tra il «mistero di Israele» e quello della Chiesa che non possiamo sottrarci dallo sforzo di comprendere, non può essere adeguatamente studiata se non in una prospettiva di Storia della salvezza, sia per quanto riguarda le radici della Chiesa presenti in Israele e sia per quanto riguarda il destino del popolo giudaico nel quadro dell'escatologia (cfr. Rm. 9-11).

2/ Valore antropologico

Frequentemente, scrivendo o pronunciando la parola «Chiesa», si pensa alla istituzione in quanto tale. In tale modo la Chiesa è stata ed è ancora alcune volte concepita indipendentemente dagli uomini, come se essa non fosse essenzialmente costituita da cristiani. Si arriva al punto di certi testi che distinguono tra «la Chiesa» e gli uomini, quasi apponendoli tra di loro, trattandoli come l'istituzione mediatrice e coloro in favore dei quali questa istituzione agisce.¹² Ciò che viene in tal modo designato è qualcosa di reale che possiede la sua verità; ma parlando in tal modo si lascia da parte un aspetto essenziale della Chiesa, e cioè l'aspetto secondo il quale essa è fatta di uomini che si convertono al Vangelo. È l'aspetto che soprat-

¹¹ Cfr. P. DÉMANN, *Israel et l'unité de l'Eglise*, in *Cahiers Sioniens*, 1953/1, p. 23 dell'estratto.

¹² Ecco come esempio il testo del Catechismo austriaco del 1894, il cui contenuto è stato ripreso poi dal Catechismo tedesco del 1925 (le cose sono cambiate da allora!):

- Perché Gesù Cristo ha fondato la Chiesa?

- Gesù Cristo ha fondato la Chiesa perché essa conduca gli uomini alla beatitudine eterna.

- Come la Chiesa conduce gli uomini alla beatitudine eterna?

- La Chiesa conduce gli uomini alla beatitudine eterna esercitando, con l'aiuto di Dio, la triplice funzione di Cristo e cioè il suo magistero, il suo sacerdozio e la sua funzione regale.

Cfr. M. RAMSAUER, *Die Kirche in den Katechismen* (La Chiesa nei Catechismi), in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 73 (1951) pp. 129-169, 313-346; p. 330.

29

tutto interessava i Padri. Lo studio di essi ci ha convinti che un aspetto decisivo della loro ecclesiologia è questo: per essi l'ecclesiologia contiene in sé una antropologia. È per questo che i Padri espongono così di frequente la loro visione della Chiesa spiegando la tipologia dei personaggi biblici (Abramo, Rahab, Maria Maddalena ecc.) oppure qualche parabola evangelica. È un fatto che la Chiesa è costituita da uomini che si aprono alla chiamata di Dio, dei cristiani che vivono il rapporto religioso con Dio nel quale ci pone la fede informata dall'amore. La liturgia procede allo stesso modo. Per essa la Chiesa è la comunità dei fedeli che camminano nelle vie della salvezza: questa Chiesa essa la chiama di frequente con l'espressione *populus tuus*.¹⁴

Nella comunità dove realizza la sua salvezza e si santifica, l'uomo cristiano trasmette a tutti i benefici dei doni spirituali che ha ricevuto. Ora riprendiamo coscienza e della varietà dei carismi o doni spirituali concessi a tanti fedeli, e dell'azione di salvezza e della vera maternità spirituale esercitata dalla comunità dei cristiani.¹⁵ Certamente la nozione di Popolo di Dio è adattissima ad esprimere queste realtà; ma bisogna pure rico-

¹³ Il senso patristico dell'ecclesiologia sembra ancora vivo nel pensiero ortodosso. Durante la discussione dello schema *De Ecclesia* durante la seconda sessione del Concilio, parlavamo un giorno con due amici Osservatori Ortodossi, P. Nissiotis e Padre Alessandro Schmeeman. Essi dicevano: se noi dovessimo comporre un *De Ecclesia*, scriveremmo un capitolo sullo Spirito Santo e un capitolo sull'uomo cristiano. Dopo di che potremmo fermarci poiché l'essenziale sarebbe già stato detto. È precisamente il contrario di una ecclesiologia quale abbiamo conosciuto, ridotta praticamente ad una teoria piuttosto giuridica della istituzione o ad una «gerarcologia».

¹⁴ Cfr. *Ausdruckformen der lateinischen Liturgiesprache bis in Elften Jahrhundert* (Espressioni della lingua liturgica latina fino all'XI sec.), ges. u. dargeb. da V. MANZ, Beuron 1941; A. SCHAUT, *Die Kirche als Volk Gottes. Selbstaussagen d. Kirche im römischen Messbuch* (La Chiesa come popolo di Dio. Autopresentazioni della Chiesa nel Messale romano), in *Benediktinische Monatschrift*, 25 (1949) pp. 187-196: *populus* si trova 90 volte nel Messale romano, *ecclesia* 80 volte, *familia* 12 volte. Per il Leoniano cfr. P. T. GARRIGA, *La palabra Ekklesia. Estudio historico-teologico*, Barcelona 1958, p. 300ss.

¹⁵ Su questo punto cfr. K. DELAHAYE, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der Frühen Patristik*. Freiburg 1958 (Trad. franc. con una nostra prefazione: *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles. Pour un renouvellement de la Pastorale d'aujourd'hui*, Paris 1964).

30

noscere che anche quella di «Corpo mistico» non lo è in minor modo.

3/ Valore di storicità

La liturgia usa molto l'espressione *Populus tuus* anche in un contesto penitenziale, ad esempio nelle collette di Quaresima (cfr. i testi in Schmaus, op. cit., p. 205 e ss., e in A. Schaut, op. cit., cfr. n. 13). In questi testi *Populus Dei* indica la comunità degli uomini per i quali si chiede l'aiuto di Dio, la sua misericordia, le grazie di fedeltà o di conversione: è dunque il beneficiario dell'atto mediante il quale Dio perdona e salva, e frequerentemente con un riferimento tipologico alle diverse azioni di salvezza di cui ha goduto Israele, iniziando dalla liberazione dall'Egitto e dal passaggio del Mare Rosso. Poiché «Popolo di Dio» esprime l'aspetto secondo il quale la Chiesa è fatta di uomini in cammino verso il Regno, è dunque un'espressione che si presta a tradurre i valori di storicità. Come bene aveva inteso Dom A. Vonier, è il «luogo» dove per la Chiesa si pongono le manchevolezze e i peccati, la lotta per una fedeltà migliore, la perenne necessità di riforma e gli sforzi corrispondenti. La Chiesa come istituzione non ha necessità di convertirsi. Essa può invece aver bisogno d'essere riformata almeno in alcune delle sue parti che riguardano l'esistenza e le forme storiche dell'istituzione. È assai rimarchevole che l'epoca dei Padri (che in questo caso può essere considerata sino alla metà del sec. XI) non abbia conosciuto il tema medioevale e moderno della «riforma della Chiesa», ma parlasse piuttosto, della riforma dell'uomo o del cristiano per ritornare all'immagine la cui rassomiglianza si è in lui offuscata:¹⁶ si trattava di un punto di vista antropologico.

¹⁶ Cfr. su tale argomento G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the age of the Fathers*, Cambridge (Mass.) 1959.

31

III/ INTERESSE CHE PRESENTA L'IDEA DI «POPOLO DI DIO» PER LA QUESTIONE DELLA COSTITUZIONE DELLA CHIESA

La categoria «Popolo di Dio» quale si deduce dalla Scrittura permette di affermare insieme l'uguaglianza di tutti i fedeli nella dignità della esistenza cristiana e la ineguaglianza organica o funzionale delle membra. Già in

Israele la condizione sacerdotale e regale di tutto il popolo come tale (cfr. Es. 19,5-6) non impediva, anzi esige, l'esistenza di un sacerdozio istituito e ordinato per il servizio del culto pubblico. Il popolo sacerdotale, regale e profetico, il popolo intero consacrato e testimone, era organizzato da funzioni sacerdotali regali e profetiche: ciò che tutta la storia di Israele illustra è come raccolto e sistematizzato in un passaggio del Deuteronomio 17,14-18,22. In questo caso la nozione di «Corpo» servirebbe quanto quella di «Popolo». Essa è d'altra parte una specie di tipo o di modello secondo il quale le realtà cristiane sono concepite.¹⁷ Abbiamo sempre un insieme di membra viventi e attive, tutte partecipanti alla qualità o dignità di vita del corpo, ed una struttura di funzioni con un capo che assicuri l'unità e il muoversi di tutto l'assieme. In un popolo tutti i cittadini partecipano alla vita della città e ne esercitano le attività specifiche.¹⁸ Abbiamo già visto il significato che su questa linea ha il capitolo *De Populo Dei* in genere nella Costituzione conciliare *De Ecclesia*. Aggiungiamo una considerazione che non è estranea a questo capitolo e che si riconnette all'idea di sacramento della salvezza cui abbiamo sopra accennato. È il popolo di Dio così strutturato che porta la missione e rappresenta nel mondo *il segno della salvezza* che Dio ha costituito in modo definitivo, per se stesso totale e sufficiente, in *Christo et in Ecclesia*.¹⁹

¹⁷ Cfr. J. AUER, *Corpus Christi mysticum*, in *Die Kirche und ihre Ämter*. Festgabe Card. J. Frings, Köln 1960, pp. 1-23; *Das «Leib-Modell» und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche* (Il corpo-tipo e il concetto di Chiesa della Chiesa cattolica), in *Münchener Theol. Zeitschr.*, 12 (1961) 14-38.

¹⁸ È un punto sul quale insiste S. Tommaso in uno dei testi in cui parla della Chiesa come Popolo e Città di Dio: *Comm. in Ephes.*, c. 2, lect. 6, in connessione con la sua dottrina dello stato e dei regimi politici.

¹⁹ Cfr. P. BARRAU, *Le laicat, signe d'Eglise*, in *Masses Ouorières*, n° 135 (nov, 1957) pp. 130-188; P. CRESPIN, *Qu'est-ce que un laïc?*, in *Lettre aux Communautés de la Mission de France*, febbraio 1962.

1/ Valore per le Comunità locali e per la Chiesa universale

È pure questo un aspetto toccato più volte in modo felicissimo dalla Costituzione *De Ecclesia*.²⁰ È toccato sotto i due aspetti della comunità locale come assemblea della celebrazione eucaristica (aspetto trattato volentieri dalla teologia tedesca), e delle Chiese particolari come rappresentanti in un certo modo nella Chiesa la diversità dei popoli e delle culture. È un aspetto che interessa vivamente la Pastorale, come pure l'Ecumenismo e le Missioni. In questi differenti ambiti è molto importante proporre, nell'interno della Chiesa totale e in riferimento ad essa, una teologia delle Chiese particolari, ad esempio di quelle nazionali, nella loro relazione con la cattolicità. Nei Padri e nella liturgia *populus* di frequente indica l'assemblea locale, soprattutto l'assemblea eucaristica nella quale il mistero profondo della Chiesa già si realizza.²¹ Sappiamo che gli esegeti sono d'accordo nel ritenere che le iscrizioni delle lettere di S. Paolo, ad es. ai Corinti, vanno intese così: «Alla Chiesa di Dio per quanto essa esiste o è realizzata a Corinto», Si direbbe bene anche così: «Al Popolo di Dio nel modo in cui esiste a Corinto». Ma si tratta di un unico popolo che viene raccolto attraverso tutto il mondo per il regno di Dio. Quanto ai popoli delle varie parti della terra, in quanto essi sono costituiti in un certo modo particolare di esistere e portano dei valori originali di cultura o di umanità, essi hanno posto evidentemente nella cattolicità del Popolo di Dio o della Chiesa: tutto questo, che si rifà ad una teologia della cattolicità e per il quale potremmo invocare un buon numero di testi patristici e anche liturgici,²² appare pure nel capitolo *De Populo Dei* della Costituzione conciliare.

²⁰ Nel capitolo *De Populo Dei* e nel cap. *De Episcopis*, sia riguardo alle chiese particolari, sia riguardo al sacerdozio ed al suo esercizio nelle comunità locali.

²¹ Cfr. J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Popolo e Casa di Dio nell'ecclesiologia di S. Agostino), München 1954, p. 159.

²² Nei Padri e frequentemente nella liturgia latina, soprattutto in riferimento al battesimo ed alla maternità che la Chiesa vi esercita, *populi* (al plurale) designa i fedeli in quanto entrano nella comunità cristiana e formano essi stessi delle comunità. L'espressione designa sia la Chiesa come comunità, sia la Chiesa in espansione nell'umanità. I testi sono innumerevoli.

Questo capitolo si presenta perciò in modo tale che ha assorbito, in un modo o in un altro, tutti i valori principali dell'idea di Popolo di Dio, ma soprattutto il valore di uguaglianza nella dignità dell'esistenza cristiana, ed i valori del capitolo *De membris Ecclesiae*. Gli altri valori che specificiamo sono piuttosto suggeriti o espressi di passaggio che veramente trattati.

Dal punto di vista pastorale, la nozione di Popolo di Dio si presta ad una catechesi estremamente reale, ed a comunicare un senso concreto e dinamico della Chiesa. Si può mostrare come Dio raduna raccogliendolo da tutti i popoli della terra un parola che sia interamente suo: popolo *di Dio*. Non lo raduna soltanto raccogliendolo dai popoli nel senso antropologico e quasi politico del termine (si noti che a tale proposito la Fede e la carità trascendono tutte le differenze, non distruggono alcun legame naturale valido, ma al contrario assumono, purificano e confermano tutti i valori autentici) ma dall'ambito di qualsiasi popolazione: quella del mio villaggio, della mia città, del mio quartiere, del treno nel quale viaggio, dell'ospedale nel quale sono ricoverato. In seno ad una data popolazione i diversi dèi umani si scelgono ognuno un popolo che li serva: Mercurio, dio del commercio, Marte, dio della guerra e della forza, Venere, dea dell'amore, ecc ... Il vero Dio e Gesù Cristo suo Figlio che egli ha inviato nel mondo, vogliono sceglier si un popolo che sia al loro servizio: un popolo santo, la cui legge sia l'amore umile e servizievole. Questo popolo si raccogli tra gli operai e i padroni, tra gli uomini e le donne, tra i Greci e i Barbari; ma in esso c'è, al di là di tutto questo e in tutto questo, il Cristo (cfr. Gal 2,8). Questo popolo ha la sua legge, l'amore di Dio e del prossimo, le sue assemblee, la sua

34

gerarchia, le sue insegne e i suoi usi. Questo popolo è chiamato a testimoniare il Cristo e il suo amore. È un popolo costituito da peccatori ma che fanno penitenza~cercano di camminare in una via di conversione: aspetto che molte presentazioni « classiche » della Chiesa non tengono in considerazione tanto sono così frequentemente statiche e giuridiche!

3/ Valore ecumenico e missionario

Il valore ecumenico della nozione di Popolo di Dio è certo, soprattutto per il dialogo con i Protestanti.²³ Diciamo: il dialogo; tante cose sono tra di noi allo stesso tempo occasioni di accordo e occasioni di confronto ... Ciò che piace ai Protestanti nella categoria «Popolo di Dio» è anzitutto l'idea di elezione e di chiamata: tutto è sospeso alla iniziativa di Dio. È poi la storicità con ciò che introduce sul senso di incompiutezza e di movimento verso l'escatologia. È il sentimento di frontiere meno definite, perché si tratta di una moltitudine che Dio stesso raccoglie per sé. I Protestanti vedono volentieri in un franco uso dell'espressione «Popolo di Dio» la possibilità di evitare da una parte l'istituzionalismo con l'uso intemperante delle idee di «potere» e di infallibilità, e d'altra parte il romanticismo di una concezione biologica del Corpo mistico che ha per espressione favorita quella di «Incarnazione continuata»; come se la Chiesa fosse letteralmente «Gesù Cristo diffuso e comunica-

23 Cfr. B. REICKE, *Die Bedeutung des Gottesvolksgedankens für den neutestamentlichen Kirchenbegriff* (Il significato della nozione di Popolo di Dio per il concetto neotestamentario di Chiesa), in *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz* 1955. fase. 17; N. A. DAHL, *The People of God* (Il Popolo di Dio), in *Ecumenical Review*, (genn, 1957) pp. 154-161; *Die Kirche Volk Gottes* (La Chiesa Popolo di Dio), edito da H. ASMUSSEN, Stuttgart 1961 (dialogo tra teologi protestanti e cattolici). Sulla funzione di questa nozione nel dialogo ecumenico cfr. Th. SARTORY, *Die Oekumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie* (Il movimento ecumenico e l'unità della Chiesa, Un contributo al servizio di un'Ecclesiologia ecumenica), Meitingen 1955, pp. 51, 57, 60, 61, 70, 71, 104, 105, 127, nS, 129, 130, 145, 156, 180. Cfr. anche in U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, München 1962, p. 239, n. 11.

35

to».²⁴ Se ascoltiamo alcuni autori protestanti, la nozione di Popolo di Dio permetterebbe di evitare una concezione antologica della Chiesa, ciò che il Prof. Mehl chiamava una «*Ecclesia quoad substantiam*», e di vedere la Chiesa semplicemente come ciò che Dio riunisce per il suo regno escatologico: non un corpo sostanziale che ha una consistenza definitivamente stabilita, ma il risultato di una azione della grazia che, poiché essa elegge, può anche rigettare ... U. Valeske si chiedeva se in queste condizioni si può ancora parlare di infallibilità, di irreformabilità stessa della sua struttura.²⁵

A noi sembra che il pensiero protestante non tenga presente ciò che di nuovo e di definitivo ha portato l'Incarnazione del Figlio di Dio. Indubbiamente questa insufficienza del pensiero ha inizio a livello della cristologia. Di conseguenza non si dà tutto il suo valore alla nozione di Corpo di Cristo. Si tende a ricondurre la Chiesa del Verbo Incarnato alle condizioni del Popolo di Dio nell'antica fase dell'alleanza.²⁶ Nella dialettica del *già presente* e del *non ancora* caratteristica della Chiesa nella sua condizione itinerante, sembra che nel pensiero del

Protestantesimo il *non ancora* disrugga o offuschi la verità del «già presente» ... Tutto ciò ci induce a pensare che la nozione di Popolo di Dio, per quanto ricca e vera, è da sola insufficiente per pensare adeguatamente il mistero della Chiesa presente.

IV/ I LIMITI DELLA NOZIONE DI «POPOLO DI DIO» CHE DEVE ESSERE COMPLETATA CON QUELLA DI «CORPO DI CRISTO»

Scrivendo la sua lettera, forse già sin dall'anno 49, Giacomo il «fratello del Signore», la indirizzava «alle Dodici tribù della Dispersione». È una dicitura connessa con il tema del «Popo-

24 Cfr. H. ASMUSSEN, O.C., p. 33 ss.; U.VALESKE, O.C., p. 202ss., 233ss., 248-249. Le critiche dell'idea di «Incarnazione continua» è persistente nei teologi protestanti.

25 O. c., p. 249.

26 Cfr. il nostro *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (Unam Sanctam, 20), Paris 1950; pp. 466-482. *Pour le dialogue avec le Mouvement oecuménique*, in *Verbum Caro*, 4 (1950) 111-123; *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952; *Regards et réflexions sur la Christologie de Luther*, in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, t. III, 1954, pp. 457-486 (ripreso in *Chrétien en dialogue - Unam Sanctam*, 50 - Paris 1964, pp. 453-489); *Le Mystère du Temple* (coll. Lectio Divina, 22) Paris 1958, pp. 310-342.

36

lo di Dio», Indubbiamente Giacomo scriveva ai giudeo-cristiani dispersi nella diaspora. Ma era sufficiente concepire la Chiesa come il Popolo di Dio nel senso dell'Israele antico che ha ricevuto il suo Messia? Non era sufficiente. E poiché, rimanendo nei suoi limiti propri, la categoria «Popolo di Dio» non dice altro, bisogna superare questa nozione e completarla con un'altra che esprime ciò che la Chiesa comporta di nuovo in rapporto ad Israele con il quale la nozione di Popolo di Dio la mette in continuità.

Evidentemente la grande novità è il fatto che Gesù Cristo non è semplicemente un Messia, ma il Figlio o il Verbo stesso di Dio fatto uomo: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivo» (Alt. 16,16). Certamente Gesù è «figlio di David, figlio di Abramo» (Mt. 1,1; cfr. Lc. 3,31 e 34). È necessario che egli lo sia: lo esige la continuità con l'alleanza e le promesse. Ma Gesù Cristo, compiendo le promesse, è costituito ministro dei beni escatologici e celesti (cfr. Eb. 9,11) dei quali la Legge non offriva altro che l'ombra (*ibid.* 10,1). Egli è il Figlio di Dio. Incorporati a Lui noi potremo essere figli con Lui mediante la grazia; noi potremo, come suoi coeredi, entrare nel godimento, non di una terra di questa creazione, ma dei beni di Dio stesso (cfr. Rm. 8,17). Certamente solo il Figlio dell'Uomo, che è nel cielo (cfr. Gv. 3,15), sale al cielo per prenderne possesso. Ma se noi siamo a Lui incorporati, con lui e in lui diveniamo un unico soggetto di vita filiale e di diritto all'eredità di Dio. I Padri, non facendo altro che commentare San Paolo, non fanno che ripetere: noi saliamo al cielo con lui, in lui (cfr. Ef. 2,6; Col. 3,1-4).

Si vede così come il programma stesso della vita del Popolo di Dio quale era annunciato nella antica fase dell'alleanza, allorché si realizza nel Cristo Figlio di Dio fatto uomo e divenuto nostro Capo, vuole che il Popolo di Dio si costituisca come

37

Corpo di Cristo: un titolo nuovo che gli è dato sotto la nuova e definitiva fase o «Disposizione dell' Alleanza» («novi et aeterni Testamenti»). 27

Israele è stato qualche volta chiamato «figlio» di Dio nell'Antico Testamento²⁸ così come Yahvé vi è alcune volte chiamato «Padre», Ma questa paternità consiste in una relazione di una intimità particolare e di attenzione provvidente consecutiva alla elezione che Yahvé ha fatto di Israele e all'alleanza che ha stretto con lui; la filiazione che lo riguarda non è una filiazione personale di natura, poiché essa designa una relazione particolare del popolo come tale, in virtù della quale è specialmente scelto da Dio e gode della sua potente sollecitudine e prende parte alla sua eredità.²⁹ Nel Nuovo Testamento si tratta di una filiazione mediante la comunicazione dello Spirito di Dio e mediante una vera partecipazione alla vita divina.²⁹ È significativo che l'Apocalisse, dopo avere citato l'espressione tipica «Essi saranno il suo popolo ed egli, Dio con loro, sarà il loro Dio», aggiunge con una allusione alla profezia di Nathan che sorpassa largamente il senso immediato di essa, «Questa sarà la parte del vincitore (la sorgente di vita); ed io sarò il suo Dio ed Egli sarà il mio figlio» (Ap. 21,3 e 7). La stessa eredità, che qui appare come l'eredità della vita, ha subito una trasposizione largamente preparata nel corso dell' Antico Testamento stesso.³¹ Nelle promesse fatte ad Abramo si trattava di ereditare la terra di Canaan (cfr. Gn. 15,1). Assistiamo ad una spiritualizzazione progressiva dell'idea di eredità e, correlativamente, a quella di erede, nel Deuteronomio e in Geremia: si tratta di beni legati all'osservanza dell'alleanza; essi sono promessi al gruppo dei pii che portano la circoncisione nel

²⁷ Per ciò che segue cfr. l'App. III del nostro *Mystère du Temple*, p. 310-342 (trad. ital. *Il Mistero del Tempio*, ed. Borla, Torino).

²⁸ Cfr. Es. 4,22; 05. 11,1; Deut. 14,1; 32,5-6; Ger. 3,4.14,19.22; 31,9. 22; Is.45,11; 63,16; Mal. 2,10; Sap. 2,16-18; Eccli. 23,4; 51,10.

²⁹ Cfr. la *Bible de Jérusalem*, nota su Mt. 4,3, e J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Paris 1950, p. 116ss. Già Origene nel *De Oratione*, 22,2. 30 Cfr. Rom. 8,14-17; El. 1,5; Gv. 1,12; 1Gv. 3,1; 2 Petr. 1,4.

³¹ Cfr. L. CERFAUX, *L'Eglise et le règne de Dieu d'après S. Paul*, in *Ephem. Theol. Lou.*, 2 (1925) 181-198 (ripreso in *Recueil Lucien Cerlaux*, Gembloux 1954, pp. 365-387); F. DREYFUS, *Le thème de l'héritage dans l'Anc. Test.*, in *Rev. de Sc. Philos. et Théolog.*, 42 (1958) 3-49,

38

cuore (cfr. Dt. 30,5; Ger. 30,3); tema ripreso dopo l'esilio da Zaccaria 8,12) e da Isaia (57,13; 60,2 I; 65,8-9). È finalmente Yahvé stesso che è la parte di eredità dei giusti ... (cfr. Lam. 3,24; Sal 16 e 73). Nel Nuovo Testamento si tratta di ereditare il Regno di Dio o la vita eterna:³² è questa «la terra» la cui eredità è promessa agli umili (Mt. 5,5). E, come si esprime la liturgia dei defunti, la luce promessa da Dio ad Abramo e alla sua discendenza.

Tutti l'Antico Testamento è attraversato da una promessa di abitazione di Dio con il suo Popolo, in mezzo al quale egli ebbe la sua abitazione, a Gerusalemme, nel Tempio. Ma non è in un luogo materiale, né in un tempio fatto dalle mani dell'uomo che Dio vuole abitare: la sua vera Presenza, il suo vero Tempio è Lui stesso. Per tale motivo, nella nuova Alleanza Dio abita, come nel suo tempio, nel discepolo che l'ama, nel Corpo di Cristo offerto e glorificato (cfr. Cv. 2,21) nella comunità dei suoi.²³

Sotto l'antica Alleanza, lo Spirito di Dio non era rivelato come una Persona; egli agiva come una potenza negli uomini che Dio chiamava a realizzare i suoi disegni, in occasioni particolari. Già presso i Profeti dell'esilio che annunciavano una restaurazione religiosa, Geremia ed Ezechiele, era promessa una interiorizzazione della Legge come frutto del dono di uno spirito nuovo: si parlava anche di alleanza nuova (Geremia) e di una effusione larghissima dello Spirito (Is. 32,15; Ez. 29,2-9; Gio. 2,28-29). Il testo di Gioele è quello invocato da Pietro il giorno della Pentecoste (Atti, 2,16 ss.): l'annuncio è oramai realizzato. Lo Spirito non è più soltanto agente: egli abita; non interviene solo in momenti particolari: è donato alla Chiesa come il principio della sua vita.

L'Enciclica «Mystici Corporis», rifacendosi a dei testi di S. Agostino, ha sviluppato la dottrina dello Spirito Santo «anima» del Corpo ecclesiale del Cristo, sottolineando il legame che unisce la Pentecoste alla Croce, il momento pneumatologico al momento cristologico. Lo Spirito Santo è il dono personalmente

³² Il Regno: Mt. 25,34; 1Cor. 6,9-10; 15,50; Gal. 5,21; Efes. 5,5; Giac. 2,5. La Vita eterna: Mt. 19,29; Mc. 10,17; Lc. 10,25 e 18,10.

³³ Cfr. il nostro *Mystère du Temple*, Paris 1958.

39

dato ai discepoli e abita in loro, ma è dato pure alla Chiesa come tale in quanto essa non è soltanto il Popolo di Dio, ma il Corpo di Cristo. Fermiamoci alla considerazione di questo aspetto ecclesiologico. Il dono dello Spirito come principio di vita della Chiesa muta le condizioni nelle quali si può parlare, relativamente ad essa, di peccato, di prevaricazione e di penitenza.³⁴ In un modo o nell'altro bisogna introdurre una distinzione tra la Chiesa in quanto è una realtà soprapersonale unita al Cristo dai legami di una Alleanza infrangibile (Sposa, Corpo di Cristo) e la Chiesa in quanto è l'insieme dei cristiani che, tutti ed ognuno, sono deboli e peccatori: si potrebbe parlare allora, con Dom Vonier, di «Popolo di Dio». Ma tuttavia, quanto il primo modo di parlare della Chiesa è legittimo ed autorizza ad attribuirle, a certe condizioni, l'indefettibilità, l'infallibilità, altrettanto è necessario riconoscere la dualità degli aspetti. La Chiesa non è ancora tutta santa, come riconosceva S. Agostino riguardo al significato da dare ad Ef. 5, 27 («sine macula et ruga»).³⁵ Abbiamo qui una delle numerose e tanto feconde applicazioni della verità di forma dialettica nella quale si esprime la condizione della Chiesa nel suo stato itinerante tra la Pentecoste e la Parusia: *già e non ancora*. Ma, come abbiamo annotato, non bisogna permettere che il *non ancora* tolga tutta la sua verità al *già* ...

Vediamo un ultimo aspetto che caratterizza la Chiesa nella sua condizione di Popolo di Dio nei tempi messianici, sotto la nuova Alleanza, originata dalla venuta del Figlio di Dio nella carne e dalla missione dello Spirito Santo: in conseguenza a questo essa deve essere chiamata «Corpo di Cristo».³⁶ Sotto l'antica Alleanza, il Popolo di Dio esisteva in un Popolo parti-

³⁴ Cfr. *Comment l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesse*, in *Irenikon*, 34 (1961) pp. 322-345 (riprodotto in *Sainte Eglise*, Paris 1963, pp. 131-154.

³⁵ «Ubiqumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic

accipiendum est quasi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quosdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie tota dicat: Dimitte nobis debita nostra» (Retract., 11,18: PL 32, 637.638). Cfr. S. Tommaso, *Summa* 111, q. 8, a. 3, ad 2.

³⁶ Per ciò che segue cfr. A. CHAVASSE, *Du Peuple de Dieu a l'Eglise du Christ*, in *La Maison-Dieu*, 32 (1952) 40-52.

40

colare, nel senso umano sociale ed etnico della parola. Sotto la nuova Alleanza esso si costituisce mediante la fede alla Parola apostolica, ad un piano spirituale che gli permette di raccogliersi da tutti i popoli nel senso etnico della parola, pur avendo la sua propria esistenza e consistenza. È così per la stessa ragione che il Popolo di Dio sotto la nuova Alleanza è spirituale e che possiede la sua struttura e la sua visibilità formale *propria*, indipendenti da ogni società puramente temporale, da ogni realtà umana di razza, di cultura o di potere.³⁷ Esso è oramai costituito non solo come comunità originale, ma come corpo *sui juris* e nella forma di Chiesa. Sin dall'inizio i cristiani hanno avuto coscienza di formare un *tertium genus*, differente dai Giudei e dai pagani.³⁸ Quando la Chiesa ha potuto mostrarsi pubblicamente è stata caratterizzata nell'editto di un imperatore ancora pagano come «Corpus Christianorum».³⁹ In realtà questa Chiesa era il Corpo di Cristo. Ch. Journet ha dimostrato bene che la visibilità della Chiesa e la sua spiritualità si affermano allo stesso tempo e sono inseparabili.⁴⁰ È un aspetto teologico molto profondo, che la storia illustra notevolmente, in modo particolare la storia della riforma gregoriana dell'XI secolo che è consistita per la Chiesa nell'affermare la sua propria consistenza di società spirituale ed allo stesso tempo il suo proprio diritto di fronte alla società temporale ed al diritto dell'Impero.

Si vede così come l'idea di Popolo di Dio, che pure è così

³⁷ Questa è stata una delle ragioni della vittoria del cristianesimo di fronte ad un giudaismo che era fortemente proselitista, ma che obbligava a passare attraverso la Legge di Mosè.

³⁸ Cfr. le testimonianze in A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums* (Missione e diffusione del Cristianesimo), 1924, p. 259 ss.; P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante*, 7^a ediz., p. 92; M. SIMON, *Verus Israel*, Paris 1948, p. 135 ss.; A. OEPKE, o.c., nota 4.

³⁹ Cfr. l'Editto di Licinio, in Lattanzio, *De mortibus persecutorum*, 48, e gli studi di M. ROBERT, *Il Corpus Mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica*, in *Studi di Storia e Diritto in onore di Enrico Besta*, IV, Milano 1939; e quelli di A. EHRHARD, *Das Corpus Christ und die Korporationen im spätrömischen Recht* (Il Corpus Christi e le corporazioni nel tardo Diritto romano), in *Zeitschr. d. Savigny-St. f. Rechtsgeschichte, Röm. Abt.*, 70 (1953).

⁴⁰ Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné, II. Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951, p. 8 e ss., 40, 44-49 ecc.

41

ricca teologicamente e pastoralmente, è insufficiente ad esprimere da sola la realtà della Chiesa. Sotto la nuova Alleanza, quella delle promesse realizzate dall'Incarnazione del Figlio e dal dono dello Spirito, il Popolo di Dio riceve uno statuto che non si può esprimere se non nelle categorie e nella teologia del Corpo di Cristo. È ciò che del resto hanno riconosciuto ultimamente degli esegeti come N.A.Dahl⁴¹ e R. Schnackenburg,⁴² dei teologi cattolici come M. Schmaus,⁴³ L Backes,⁴⁴ J. Ratzinger,⁴⁵ C. Algermissen,⁴⁶ L. Bouyer,⁴⁷ un ortodosso come l'eccellente patrologo P. G. Florovsky.⁴⁸ Il torto di P. Koster il cui libro alla fine è stato assai fecondo, era stato non di preconizzare l'uso della categoria «Popolo di Dio», ma di costruirla in opposi-

⁴¹ Sulla nozione paolina di Chiesa egli scrive (loc. cit., p. 273): «La differenza è questa: il 'concetto di Chiesa' dell'Antico Testamento è perfettamente circoscritto dal concetto di 'Popolo di JAHVE', mentre la Chiesa del Nuovo Testamento si rivela 'Popolo di Dio' unicamente perché essa è, al tempo stesso, il 'Corpo di Cristo' e il 'Tempio dello Spirito santo'»,

⁴² Egli scrive: «La Chiesa nel Nuovo Testamento rimane 'Popolo di Dio' ma come un Popolo di Dio di nuovo costituito in Cristo e su Cristo (...). La Chiesa è 'Popolo di Dio' in quanto 'Corpo di Cristo' in un senso che trova il suo fondamento o la sua precisazione nel concetto di Popolo di Dio». V. *Die Kirche im Neuen Testament* (Questiones Disputatae, 14), 2 ed., Freiburg 1963, p. 147.

⁴³ «La Chiesa è il Popolo di Dio del Nuovo Testamento, fondato da Gesù Cristo, gerarchicamente ordinato, posto al servizio dell'incremento del Regno di Dio e della salvezza dell'umanità; questo Popolo di Dio esiste come Corpo mistico di Cristo» (loc. cit., 48).

⁴⁴ Cfr. le ricerche sopra indicate, nota 7 (nel vol. del 1961, 119 s.).

⁴⁵ Loc. cit. (nota 20), p. 327.

⁴⁶ *Konfessionskunde* (Studio delle confessioni), 7^a ed., Celle 1957, 87: La Chiesa è «il Popolo di Dio formato dai

battezzati, il quale - sotto la guida invisibile dello Spirito santo - rappresenta il Corpo mistico di Cristo sulla terra, in quanto esso si mantiene come società organica e visibile mediante il vincolo della stessa fede nella verità rivelata da Cristo, dell'autorità unitaria da Lui stabilita, come della liturgia e dei mezzi di santificazione da Lui ordinati».

⁴⁷ *Où en est la théologie du Corps Mystique?* in *Rev. des Sciences Relig.*, 22 (1948) 313 s. (V. 330 s.),

⁴⁸ *Christ and His Church. Suggestions and Comments*, in *L'Eglise et les Eglises. Melanges Dom L. Beauduin*, Chevetogne 1954, vol. II, 159-170: «La continua esistenza della Chiesa attraverso l'insieme della Storia biblica della Salvezza, dovrebbe essere concepita e interpretata in modo tale da includere la 'novità' unica del Cristo il Signore Incarnato. E la nozione di 'Popolo di Dio' è ovviamente inadeguata a questo scopo, come pure non fornisce un aggancio sufficiente col mistero della Croce e della Resurrezione ...» (p. 166).

42

zione a quella di Ccrpo di Cristo, poiché era stato dominato dall'uso medioevale di quest'ultima. Da parte sua L. Cerfaux riconducendo l'idea di Chiesa in S. Paolo al concetto di Popolo di Dio e facendo di «(Corpo di Cristo)» un semplice attributo di questa Chiesa in quanto, sebbene terrestre, è unita tuttavia e misticamente identificata al Cristo celeste, ha mancato di conferire il suo pieno valore *ecclesiologico* alla nozione di Corpo di Cristo. S. Paolo non si è limitato ad aggiungere l'attributo di «Corpo di Cristo» al concetto di «Popolo di Dio» quale lo aveva ricevuto dal giudaismo. Egli ha introdotto l'idea di Corpo di Cristo partendo dal concetto essenziale che usava per parlare della Chiesa. Era necessario per chiarire ciò che il Popolo di Dio era divenuto dopo l'Incarnazione, Pasqua e la Pentecoste. Esso era veramente Corpo di Cristo; solo così esso possiede la sua adeguata espressione cristologica.

(traduzione dal francese di VITTORINO JOANNES)