

ANTONIO STAGLIA, *Notae Ecclesiae*, in Calabrese Gianfranco – Goyret Philip – Piazza Orazio Francesco (a cura di), *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma, Città Nuova 2010, 963-976

1. PREMESSA INTRODUTTIVA - 2. LA CHIESA «UNA» - 3. LA CHIESA «SANTA» - 4. LA CHIESA «CATTOLICA» - 5. LA CHIESA «APOSTOLICA» - 6. LA CHIESA SEGNO DEL REGNO DI DIO

1. PREMESSA INTRODUTTIVA

Le «note della Chiesa» (= note) «notificano» la Chiesa, la rendono nota, visibile, verificabile, consentendone l'identificazione quale «sacramento universale di salvezza» o «corpo mistico di Cristo» o «nuovo popolo di Dio». Le note perciò non sono solo delle proprietà fondamentali, senza le quali l'evento-Chiesa non si costituirebbe nella storia, ma sono soprattutto prerogative essenziali per riconoscere la Chiesa nella sua realtà storica e soprannaturale, nella sua struttura teandrica.

Con il concilio di Costantinopoli (381) la Chiesa è confessata «una, santa, cattolica e apostolica»; sono le quattro qualità peculiari (*proprietates*) cui si dà grande rilievo nel dialogo ecumenico, consensualmente apprezzate come «segni distintivi» (*notae*) della vera Chiesa, contenuti nel Simbolo antico, base comune di tutte le Chiese cristiane. Questo consenso ecumenico impone il passaggio da un approccio apologetico-controversistico sulle note a uno più teologico-dogmatico.

Nella seconda metà del XX secolo, il discorso sulle note non è più svolto per provare qual è la vera Chiesa, ma per comprendere il mistero inesauribile della sua verità: ora si insiste sulla conoscenza della verità della Chiesa e non tanto sull'accertamento della vera Chiesa. La domanda è: come la Chiesa è e diventa vera? E non tanto: chi e dove è la vera Chiesa?

L'approccio apologetico perde terreno anche per l'inefficacia dell'apologetica confessionale: questa al massimo confermava i membri di una Chiesa nelle proprie convinzioni, ma non convinceva gli interlocutori. Occorre ammettere che la questione delle note identificanti la "vera" Chiesa è antica: trovò incoativamente espressione già in Ireneo e Cipriano, i quali rimandano ai legittimi pastori e insistono sulla successione apostolica, o in Agostino, il quale appella alla cattolicità della Chiesa.

È però solo durante la controriforma che il discorso assunse consistenza sistematica e apologetica. Per la *via notarum* dei cattolici non bastava il riferimento dei riformatori alla parola e ai sacramenti. La ricerca di ulteriori elementi di riconoscimento della vera Chiesa portò a moltiplicare le note con enfasi (fino a cento) e a fissare le condizioni cui dovevano soddisfare: essere *notior Ecclesia* (più facilmente riconoscibili della Chiesa stessa); *obviae omnibus etiam rudioribus* (accessibili a tutti, anche ai più semplici); *propriae* (peculiari alla vera Chiesa); *inseparabiles ab Ecclesia* (inseparabili dalla Chiesa).

Tuttavia, già la *demonstratio catholica* del XVII secolo si concentrò solo sulle quattro note del Simbolo, benché la prova avrebbe dovuto dimostrare che la vera Chiesa è quella cattolica «romana».

Rispetto a questo il Concilio Vaticano II ha realizzato una svolta decisiva in *Lumen Gentium* 8, affermando che la Chiesa di Cristo, costituita secondo la volontà di Dio una, santa, cattolica e apostolica, «sussiste» (*subsistit in*) nella Chiesa cattolica. Sostituendo l'è con *sussiste*, il concilio supera un certo esclusivismo del passato. Sempre più riferite al mistero della Chiesa, le note sono l'epifania della sua natura, specie se colte nel loro intimo nesso, richiamandosi reciprocamente, e nella loro intrinseca unitarietà, perché tra loro inseparabili. Con le note, è la realtà/verità teologica della Chiesa che va indagata e riconosciuta, pur dentro tante forme storico-sociali paradossalmente problematiche: lo scandalo della disunione, anzitutto.

2. LA CHIESA «UNA»

Nel secondo millennio del cristianesimo, l'unica Chiesa ha patito profonde lacerazioni: lo scisma d'Oriente prima, e quello d'Occidente poi, bastano per rendere paradossale la confessione della Chiesa «una».

La disunione delle Chiese rende irricognoscibile l'unità «visibile», che però non è scomparsa e va ben compresa, correttamente interpretata. Il cammino ecumenico vive a partire da questo paradosso: si è dotato di strutture come il Consiglio ecumenico delle Chiese e di appuntamenti assembleari che - negli ultimi cinquant'anni del XX secolo - hanno procurato un certo progresso nella ricerca dell'unità, soprattutto nella prospettiva missionaria di una più efficace inculturazione del Vangelo in società pluralistiche, globalizzate e secolarizzate.

La nota dell'unità esprime un aspetto interiore e insuperabile per la credibilità de Chiesa, della sua predicazione e della testimonianza. La Chiesa è una, perché è *unica*, esistendo un solo popolo di Dio, una sola sposa di Cristo, una sola comunità salvifica. La Chiesa è una, essendo in se stessa *per natura indivisa*: costituita, com'è, su un solo battesimo, una sola fede, un solo Signore, un solo Spirito, è un solo corpo (4,4-5).

Per *Lumen Gentium* 9, la Chiesa «pur non comprendendo di fatto tutti gli uomini, e apparendo talora come il piccolo gregge, costituisce per tutta l'umanità un germe validissimo di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo in una comunione di vita, di carità e di verità».

In *Unitatis Redintegratio* 4, il decreto conciliare sull'ecumenismo, si auspica che siano superati gli ostacoli alla perfetta comunione ecclesiastica dei fratelli separati dalla Chiesa affinché «tutti i cristiani, in un'unica celebrazione dell'eucaristia, si riuniscano in quell'unità dell'una e unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa cattolica e speriamo che crescerà ogni giorno più fino alla fine dei secoli».

La coscienza di possedere «la pienezza dei mezzi di salvezza» non impedisce alla Chiesa cattolica di avviare un dialogo che riconosca il peso e il significato in ordine alla salvezza delle comunità separate, in quanto anch'esse «strumenti di salvezza» di cui lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi, benché il loro valore «deriv[i] dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica» (UR 3).

Non c'è per questo alcun atteggiamento di superiorità o di disprezzo delle altre Chiese, ma il riconoscimento che la loro consistenza ontologica è parziale e derivata Chiesa cattolica, la quale ha conservato integralmente gli elementi di grazia e di unità di cui Cristo ha dotato il nuovo popolo di Dio. L'unità essenziale, presente fin dall'inizio nella Chiesa è, come un germe che deve maturare, perché giunga alla sua pienezza effettiva e storica dei tempi. La sua reale esistenza non è smentita dalle lacerazioni all'interno del corpo ecclesiale, semmai è ferita e compromessa, oscurata e resa difficilmente rintracciabile. L'unità resta realtà teologica e misterica, dentro l'effettività della storia che avanza: la Chiesa è un organismo visibile, una società, e a un tempo è il corpo mistico di Cristo, così «la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino» (LG 8).

Perciò l'unità dell'unica vera Chiesa di Cristo nella sua stessa realtà storica è mistero di fede. Come tale si comprende mediante la fede viva e non può essere guardata soltanto in un senso storico e sociale. Va piuttosto illuminata come realtà da credere, oggetto della fede che accoglie la rivelazione di Dio. Sia nell'AT, sia nel NT, uno è il popolo di Dio, il suo partner di alleanza, con il quale Dio inizia e sviluppa un dialogo d'amore e di salvezza. È l'assemblea cultuale che «serve» Dio ed è tipologicamente «la sposa» dello sposo.

I cristiani vivono nella comunione (*koinonia*) e nell'amore (*agape*), cioè nella vita stessa di Dio che dall'eterno è *agape* e comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: l'unità è allora teologica, perché dice la partecipazione vitale all'unità misterica dell'unico Dio (cf 1Gv 1,3). L'esistenza di Gesù di Nazaret può essere letta come un continuo impegno a creare l'unità tra i suoi discepoli. Le parabole della vera vite (cf Gv 15,1-12) o del «bel pastore» (cf. Gv 10,1-18), come tante altre, mostrano l'insistenza di Gesù sull'unità da costruire e da promuovere in analogia all'unione singolare del Figlio con il Padre, per la credibilità della sua stessa missione nel mondo: «come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato», perciò «siano perfetti nell'unità», «perché tutti siano una cosa sola» (Gv 17,20-22).

L'unità è un dono di Dio da implorare continuamente, ma è già operante nella giovane comunità.

At 2,42-48 ne parla in riferimento alla comunità di Gerusalemme con una immagine forse idilliaca, ma capace di riassumerne il tripode fondante: la triplice fedeltà all'insegnamento (*didaché*), all'unione fraterna (*koinonia*), alla frazione del pane (*klásis tou ártou*). Così, coloro i quali vengono aggiunti dal Signore alla comunità dei salvati divengono tra loro fratelli (*adelphoí*) dentro una relazione affettiva e un vincolo profondo che li rende «un cuor solo e un'anima sola», fino alla condivisione dei beni e il mutuo sostegno: «stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno». Sono dunque in tanti, ma vivono come se fossero un solo soggetto e una persona: pregano all'unisono e assieme seguono la parola degli apostoli, nell'unica sinfonia dell'amore. In questa esperienza, ogni divisione è impossibile ed è scandalosa.

Le lettere di Paolo abbondano di istruzioni in merito: poiché Cristo è unico non può essere smembrato.

I richiami all'unità rivolti ai corinzi sono emblematici: essi devono camminare in una perfetta sintonia di intenti e di pensiero, poiché è intollerabile che si dividano per aderire a Paolo o ad Apollo o a Cefa, in quanto Cristo è indivisibile ed è alla comunione con lui che tutti sono stati chiamati (cf 1Cor 1,10-30).

Ecco la realtà teologica dell'unità, ben sintetizzata in Ef 4,4-6: «un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, opera per mezzo di tutti ed è presente in tutti».

L'unità è fondata nell'unicità di Cristo, nell'unicità della salvezza dell'unico Dio: non è frutto di uno sforzo volontaristico, ma piuttosto di una epifania dell'opera dello Spirito che compagina la Chiesa e la rende una

pur nella diversità dei carismi e dei ministeri e delle operazioni (cf. *1Cor* 12,4-7).

Una, dunque, la Chiesa oltre ogni divisione etnica, religiosa o sessuale - come sottolinea *Gal* 3,27-28: «non c'è Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» -, e però anche dentro ogni differenziazione culturale, come dimostrava l'esperienza della diffusione del cristianesimo in aree geografiche sempre più vaste, nell'incontro con nuove culture tra loro diversificate.

La realtà fondante dell'unità è la partecipazione al corpo e sangue del Signore, all'Eucaristia: qui è la realtà che innesta gli uni negli altri, in un vincolo insolubile, cioè l'amore. Perciò *l'agape* è realtà che interpreta l'unità teologica della Chiesa: è il nome di Dio, ma anche ciò che qualifica i rapporti tra gli uomini e li rende veramente ecclesiali. È l'obbedienza al comandamento nuovo di Gesù: «come io amato voi, così amatevi anche voi gli uni gli altri» (*Gv* 13,34).

L'unità deve regnare anche tra le diverse comunità: proprio questo significato teologico è dato da Paolo alla «colletta» con la quale le comunità ricche aiutano le comunità povere, Essa è segno della generosità della comunione tra tutti (cf. *2Cor* 9,13). Decisivo è l'amore, su cui ci si edifica reciprocamente (cf. *1Cor* 13), nell'impegno a «conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace» (*Ef* 4,3). Il famoso «inno alla carità» esprime le dinamiche relazionali - a un tempo interiori e sociali - dell'unità ecclesiale.

I Padri della Chiesa - ad esempio Tertulliano - lo svilupparono sottolineando altri atteggiamenti, quali la pace, la fraternità (*fraternitas*), l'ospitalità (*hospitalitas*), la comunione (*communio*). Costituiscono il segno umano sociale di come i cristiani «vivono in Cristo», partecipando alla sua cena, al suo Spirito, alla sua figliolanza: così la Chiesa è l'unico corpo di Cristo, di cui Cristo è l'unico capo, egli stesso membro attivo di questa unità. Questa unità è personale e anche oggettiva, nel senso che non è frutto della comprensione soggettiva dei singoli o dei gruppi, ma è accoglienza della rivelazione, appartenenza all'una *sancta* Chiesa di Dio, manifestata socialmente dall'unità culturale dei cristiani, tra loro cementati dall'identità del simbolo della fede, dei riti e di valori specifici (libertà, verità, carità, vita, speranza), di dottrina e di riferimento al magistero: la Chiesa apostolica. L'unità è costruita sugli apostoli, i pastori che fondarono le comunità e le fecero crescere. Così, l'unità che prevede l'elemento gerarchico è unità «organica», l'unità del corpo con il capo; non è l'unità provvisoria di un'assemblea.

Nel pluralismo culturale delle tante famiglie umane, l'unico popolo di Dio cresce in una comunanza esteriore che è *sacramentum* (segno efficace) di una verità interiore e profonda in crescita: il disegno di salvezza di Dio Padre che vuole unificare tutti i popoli della terra in Cristo, suo Figlio, «cuore del mondo» attraverso la comunione «con Cristo» (cf. *1Cor* 1,9), «con la sua croce e la sua sofferenza» (cf. *Fil* 3,10), «col suo vangelo» (cf. *Gal* 1,11s.), «col suo Spirito» (cf. *Fil* 2, 1).

Questa profondità si realizza nella parola e nel culto, facendo dell'unica Chiesa «in Cristo come sacramento, cioè come strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1): cioè Chiesa «cattolica».

Da qui, l'unità della Chiesa si fa missione, perché ad essa appartiene l'urgenza di affermarsi nella diffusione della Chiesa in tutto il mondo abitato (*ecumene*), in tutti i popoli della terra, nella varietà di culture e religioni: l'ecumenismo è compito essenziale nella/della Chiesa. La Chiesa è germe della salvezza di Dio realizzata per tutta l'umanità in Cristo e guarda all'unità della volontà salvifica universale di Dio (LG 16): è l'unità da vivere e da scoprire nella stessa Chiesa, perché divenga vitale tra le diverse confessioni cristiane, con le religioni mondiali, ma anche con tutti gli uomini di buona volontà-, affinché la santità di Dio, cioè la sua gloria», splenda per la salvezza di tutti nell'una *sancta* sua Chiesa.

3. LA CHIESA «SANTA»

La non piena realizzazione dell'unità nell'amore ha reso sempre molto problematica anche la seconda nota attribuita alla Chiesa nel credo: «la santa Chiesa».

Essa resta la più antica affermazione patristica, presente già in Ignazio di Antiochia, in san Policarpo e nel *Pastore* di Erma. Ippolito di Roma intorno al 220 introdusse la domanda nella formula battesimale: «Credi allo Spirito Santo nella santa Chiesa?», mentre nella *Epistola Apostolorum* si professa: «Crediamo nella Chiesa santa (cattolica)» (DS 1-5).

La comunità primitiva ha consapevolezza piena della santità della Chiesa e non di meno riconosce la necessità di far penitenza e di rinnovarsi sempre, a causa dei tanti peccati dei suoi membri. Sorge da qui il paradosso evocato dalla formula *casta meretrix* con la quale già all'epoca dei Padri ci si riferisce alla Chiesa. Peraltro, duemila anni di storia hanno reso questo paradosso sconcertante in tanti avvenimenti: le guerre tra nazioni cristiane in epoca moderna o, ai nostri giorni, lo scandalo della miseria dei poveri rispetto alla

sfacciata opulenza dei ricchi mostrano che il segno della comunione conviviale, nella quale si conciliano tutte le fratture, sia difficilmente visibile e, comunque, fittamente opaco. Nel mondo dilaniato da discordie, campo fertile di tante ingiustizie sociali, la Chiesa - a detrimento della sua riconoscibile santità - pare fallire nel suo compito costitutivo di unificare nell'amore di Dio tutti gli uomini, trasformandoli in fratelli e figli dell'unico Padre, convocandoli nella solidarietà e facendoli «uno» nell'unico linguaggio dell'amore.

Si devono ammettere le colpe e il male, il non-santo, in tante incomprensioni, ritardi e fraintendimenti che, procurando immani sofferenze, hanno segnato il cammino della Chiesa.

La testimonianza di Giovanni Paolo II nel merito è esemplare, quando al n. 33 della *Tertio millennio adveniente* afferma l'urgenza che «la Chiesa si faccia carico con più viva consapevolezza del peccato dei suoi figli nel ricordo di tutte quelle circostanze in cui nell'arco della storia, essi si sono allontanati dallo spirito di Cristo e del suo Vangelo, offrendo al mondo, anziché la testimonianza di una vita ispirata ai valori della fede, lo spettacolo di modi di pensare e di agire che erano vere *forme di antitestimonianza e di scandalo*. La Chiesa, pur essendo santa per la sua incorporazione a Cristo, non si stanca di fare penitenza: essa *riconosce sempre come propri*, davanti a Dio e davanti agli uomini, *i figli peccatori*».

La realtà scandalosa del peccato nella Chiesa - e l'assunzione conseguente di uno stile di vita penitenziale - rende impossibile ogni falsa idealizzazione della sua santità, mentre urge che si rifletta con concretezza per chiarire le evidenti contraddizioni dell'impossibile compresenza di grazia e peccato nella Chiesa, senza inoltrarsi in scappatoie teologicamente infeconde: si pensi alla posizione luterana del *simul iustus et peccator*, che registra il paradosso, ma non gli dà soluzione, o quella di alcuni pensatori idealisti, per i quali solo i cristiani nella Chiesa sono «peccatori», non la Chiesa stessa, così introducono una divisione disgiuntiva nell'unico corpo ecclesiale, distinguendo e separando «il corpo mistico di Cristo» dal «nuovo popolo di Dio». Una Chiesa «senza peccato» è di fatto smentita dalla realtà storica, così come è vero che la presenza del peccato non distrugge il dono reale della santità della Chiesa e la possibilità che essa realizzi in tutti i suoi membri il compito di crescere nella santità, vivendola personalmente e comunitariamente.

Si può allora ricostruire una teologia della «Chiesa santa» partendo dall'affermazione che *la Chiesa è anzitutto santa*. Lo è «indefettibilmente» per il fatto che partecipa alla vita stessa di Dio ed è ricolmata dal suo amore, secondo LG 39: «infatti Cristo, figlio di Dio, il quale col Padre e lo Spirito è proclamato "il solo santo", ha amato la Chiesa come sua sposa e ha dato se stesso per essa, al fine di santificarla (cf. Ef 5,25-26), e l'ha unita a sé come suo corpo e l'ha riempita col dono dello Spirito santo, per la gloria Dio».

La sua santità è frutto del suo rapporto di elezione con Dio, perché solo Dio è santo (*qadosh*). Così si giustifica la sua sovrabbondante misericordia nell'AT: «sono Dio e non uomo, sono il Santo in mezzo a te» (Os 11,9). Nella visione di Isaia, i serafini lo acclamano: «Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti» (Is 6,3).

La santità è il mistero stesso di Dio, la sua intima vita d'amore travasata attraverso l'alleanza nell'esistenza del popolo, la cui identità profonda è proprio la comunione di vita col Dio che lo salva e lo libera, lo rende santo, sua personale proprietà (*segullah*). È un popolo santo e consacrato al Signore (cf. Dt 7,6; 14,21).

Il rapporto peculiare con il Dio santo ha conseguenze sul piano religioso e morale, perché comporta di servire Dio in santità e purezza di cuore e di vivere nella santità di Dio: «siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio sono santo» (Lv 19,2). In questa direzione la comunità apostolica, vivendo della vittoria del Risorto sulla morte e sul male, percepisce l'esistenza santa della comunità, in virtù dell'opera misericordiosa di Dio che rende la Chiesa «sposa dell'Agnello» (cf. Ap 14,1), un tempio santo, ripieno di Spirito Santo (cf. 1Cor 3,16), partner della nuova alleanza realizzata nel sangue di Cristo e perciò «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, il popolo che Dio si è conquistato perché proclami le opere ammirabili di lui» (1Pt 2,9). La Chiesa è di Cristo ed è santa perché frutto del suo amore con il quale l'ha legata a sé indissolubilmente: «Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola, e per presentare a se stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5,25-27).

Solo in questo testo l'aggettivo «santo» è riferito direttamente alla Chiesa, a indicare una realtà fondata sul battesimo che purifica e sulla parola di Dio che trasforma, rendendo santi. Non stupisce dunque che Paolo si rivolga ai destinatari delle sue lettere con l'appellativo «santi»: «A quanti sono a Roma diletta da Dio e santi per vocazione» (Rm 1,7), così come ai corinzi (cf. 1Cor 1,2) e ai filippesi (cf. Fil 4,22). La stessa colletta realizzata per venire in soccorso dei cristiani di Gerusalemme è intesa come un «servizio a favore dei santi» (2Cor 8,4).

La Chiesa è santa e nella sua totalità è aggregazione di tutti i santi (*communio sanctorum*): da qui l'indole escatologica della sua santità che unisce Chiesa pellegrinante e Chiesa celeste -come sottolinea il titolo del capitolo VII della LG. Anzitutto santa è la Chiesa in virtù della santità di Dio, come corpo di Cristo e sua sposa: è la santità costitutiva e fondante.

In essa occorre, però, riconoscere anche la santità "propria" della sposa, quella che è frutto della sua corrispondenza all'amore dello sposo. Questa santità «della Chiesa» non è autonoma o separata da quella stessa di Cristo, ma è realmente espressione della libertà con cui la Chiesa dice «sì» al disegno salvifico del Padre, è corpo che obbedisce al capo, è sposa che si unisce nell'amore allo sposo, divenendo terreno fertile sul quale crescono i frutti della santità: pace, giustizia, lealtà, misericordia, carità, speranza, verità, nuova comunione, relazioni amicali per le quali ci si dispone anche a morire pur di diventare prossimi nella carità, sull'esempio di Cristo, che spogliò se stesso e morì sulla croce per purificare gli uomini e renderli santi, comunicando loro il vero volto di Dio, la sua santità essenziale, cioè *l'agape* ricca di misericordia.

La croce di Cristo scava nel profondo, forgia la mente e i sentimenti, rendendo «puri da questo mondo», capaci di immergersi nelle azioni della santità, quelle che nei cristiani lo Spirito Santo, fonte ultima di ogni santità, creativamente stimola e permette.

La santità della Chiesa è *allora dinamica e progressiva*, non smentita dalla realtà del male e del peccato, i quali non producono una separazione da Dio, ma piuttosto l'effondersi della sua misericordia senza limiti che rende ogni cuore scarlato e macchiato bianco come la neve e la lana (cf. Is 1,18). Allora, giustizia e peccato non stanno insieme come due uguali possibilità, collocabili sullo stesso piano. La santità manifesta l'essenza della Chiesa, il peccato semplicemente la contraddice. La storia è tempo e luogo del superamento della possibile contraddizione, attraverso la purificazione e la penitenza e il servizio dell'amore, sicché la bellezza del volto santo della Chiesa risplenda e si diffonda nel mondo, con maggiore chiarezza e luminosità.

Nel perdono di Dio gli uomini trovano la vita. La loro santità non dipende dal fatto che non peccano o non cadono mai, ma solo dall'essere santo di Dio: «ad immagine del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi in tutta la vostra condotta, poiché sta scritto: Voi sarete santi, perché io il Signore sono santo» (1Pt 1,16). Così, nel dinamismo dell'azione redimente, amante, santificante e purificante di Dio, la Chiesa anzitutto santa viene di continuo mondata dalle sue macchie storiche.

L'essere peccatrice della *casta meretrix* - per quanto possa scandalizzare nel mondo e procurare sofferenza con l'incremento del male - vive di una certa provvisorietà: è l'istante sospeso all'atto con cui la libertà dell'uomo nella Chiesa si apre alla misericordia di Dio. Nelle sfide poste dal cammino umano nella storia, la santità della Chiesa è un dono irreversibile e definitivo, sicché il paradosso del peccato non può distruggere o rovesciare il piano salvifico del Padre che in Cristo si fa incontro a ogni uomo, attraverso la sua Chiesa.

Nella «ben poco santa santità della Chiesa» (J. Ratzinger) si rivela la santità di un Dio che non è santo perché "separato", "lontano", "distante", ma piuttosto condividente, vicino e solidale all'uomo, dentro la sua fragilità esistenziale: così, nell'infedeltà umana il Dio sempre fedele costruisce la possibile fedeltà dell'uomo. Il dono della santità è allora accordato e garantito anche nell'imperfezione umana. La vera santità, l'unica vivibile in questa terra è amore redentivo, sopportazione paziente del male nel mondo, cioè volontà salvifica di sobbarcarsene il peso per poter liberare ed espandere l'amore tra gli uomini. Allora, malgrado la peccaminosità umana, la Chiesa santa è anche santificante, esercita un potere di santificazione, attraverso il perdono dei peccati. In questa linea la Chiesa continua la rivoluzione di Cristo circa la santità: in Cristo, «santo» dice unione e non isolamento, esprime non giudizio, ma pietà amorevole nei confronti del peccatore, comunanza di destino con i perduti (cf. 2Cor 5,21; Gal 3,13).

L'aspetto scandaloso della santità di Cristo per i suoi contemporanei fu che egli non giudicava impietosamente, ma invocava misericordia per tutti, così rivelando la vera santità di Dio, cioè il mistero del suo amore, l'eterna *agape*: sul fondamento del perdono di Dio, non c'è un ostacolo così serio o macchia così oscurante che impedisca di vedere universalmente i segni della santità della Chiesa, per questo «una» e per questo «cattolica».

4. LA CHIESA «CATTOLICA»

La santità di Dio è a fondamento della cattolicità della Chiesa, che è la manifestazione visibile dell'efficacia dell'agire misericordioso di Dio nella storia, in tutti i tempi e in tutti gli spazi. Così, pur dentro la pluralità e la diversità delle geografie, delle culture, delle biografie dei popoli, la Chiesa rimane se stessa, una e universale. L'universalità non è quantitativa, non riguarda il numero delle persone o l'estensione di tempi e di spazi: è invece una perfezione, un valore, una realtà teologica. È l'universalità della testimonianza e del segno ecclesiale dell'amore di Dio che in Cristo crocifisso e nell'opera dello Spirito vuole ristabilire e, di fatto stabilisce l'unità della creazione, rotta a causa del peccato, portandola a compimento.

«Cattolico» non compare nella Scrittura, ma il significato del termine è espresso in ogni passo in cui si dice della volontà salvifica di Dio per tutti: universalistico è l'orizzonte dell'alleanza che Dio realizza con i patriarchi, come anche la «nuova alleanza» predicata dai profeti e la scelta della prima comunità cristiana di aprire ai gentili dopo la mancata risposta da parte d'Israele, sicché - nonostante l'insegnamento e la prassi di Gesù di indirizzarsi «alle pecore perdute della casa d'Israele» (Mt 15,24) - è chiaro che gli eventi della morte in croce di Cristo, della sua

risurrezione e del dono «escatologico» dello Spirito allargano la prospettiva della missione, destinandola a tutti. È l'universale offerta di salvezza in Cristo per ricapitolare nell'unità del suo Spirito l'intera umanità, tutti gli uomini, ogni uomo nel suo essere personale e storico, tutto l'umano.

La cattolicità concerne dunque anche la cultura, la scienza, il progresso, la tecnica, poiché per i credenti si deve dire con *Gaudium et Spes* 1: «nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore».

L'universalità della diffusione dice la cattolicità della Chiesa soprattutto in quanto designa la sua capacità di assimilare, accogliere e riunire in Dio ogni valore d'umanità, tutto l'uomo, incorporando l'umano in ogni uomo e così riconducendo per Cristo in Dio tutti gli uomini e tutte le cose. Per LG 13: «tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio. Perciò questo popolo, restando uno ed unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio, il quale in principio creò la natura umana una, e volle radunare insieme infine i suoi figli, che si erano dispersi (cf. Gv 11,52) [...]. Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale, e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia, infine, tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza».

La Chiesa è allora cattolica perché vive della totalità e della pienezza dell'autorivelazione di Dio, la quale si manifesta nella molteplicità e nella diversità delle situazioni esperienziali, storiche e sociali degli uomini e delle donne di tutte le epoche e di ogni parte del mondo. *Catholicus, universalis* è kath'olon, cioè «secondo il tutto». Come dote e qualità o dimensione ontologica della Chiesa, la cattolicità esprime apertura a tutto e a tutti: il popolo è cattolico perché uno in se stesso in ogni razza, nazione o classe sociale, entrando come lievito a far crescere e animare dal di dentro le culture particolari dei differenti popoli, nobilitandole e perfezionandole, restaurandole senza mai mortificarle. L'innesto della Chiesa nella vita dei popoli potenzia ed esalta, mai distrugge: nel cammino storico dell'uomo scopre ogni bellezza della creazione per portarla a compimento, «favorisce e accoglie tutte le risorse, le ricchezze, le consuetudini dei popoli, nella misura in cui sono buone e accogliendole le purifica, le consolida e le eleva» (LG 13).

Perciò, la cattolicità è un dono-di Dio alla Chiesa, è una grazia (*charis*), una promessa, radicata nel mistero trinitario di Dio creatore dell'umanità «a sua immagine e somiglianza». È, però, anche un compito, un servizio (diakonia), per cui la comunità cattolica è per sua natura evangelizzatrice, in se stessa missionaria: è cattolica perché apostolica, mandata a tutte le genti, cui il Vangelo si destina per volontà di Dio.

Per *Ad Gentes* 36: «tutti i figli della Chiesa devono avere la viva coscienza della loro responsabilità di fronte al mondo, devono coltivare in se stessi uno spirito veramente cattolico, devono spendere le loro forze nell'opera di evangelizzazione», sapendo che «il primo e principale loro dovere, in ordine alla diffusione della fede, è quello di vivere una vita profondamente cristiana».

Ancora una volta, non si tratta di quantità, ma di qualità, non di numeri, ma di intensità spirituale.

Ora si capisce perché le note si compenetrano l'una con le altre: unità, cattolicità, santità e apostolicità si fondono, senza confondersi, nella testimonianza all'efficacia dell'amore di Dio in ogni attività umana che serva a liberare l'uomo dalla schiavitù del male e consenta la presenza del regno di Dio sulla terra.

Questa testimonianza realizza la cattolicità delle comunità cristiane dovunque si trovino, per cui esse sono «Chiesa cattolica», Chiese che vivono della pienezza della verità. Non è un caso che «cattolico» divenne presto, già in epoca postapostolica, sinonimo di «autentico», di «vero», di «pieno»: designa ormai la vera Chiesa, anche per la sua diffusione da un confine all'altro della terra - diversamente dai gruppi ereticali che restano realtà marginali, collocati al di fuori della vera comunità della fede - e riceve anche un valore dottrinale con la formula *quod ubique, quod semper, quod omnibus creditum est* [cattolico è credere quanto è ritenuto oggetto di fede dovunque, sempre e da tutti].

Il termine venne acquisito già nel IV secolo e, presente in Egitto, passerà dal Simbolo di sant'Epifanio a quello niceno-costantinopolitano, assumendo quattro significati fondamentali: quello ecclesiologico, per indicare la totalità delle Chiese; quello polemico per designare l'ortodossia; quello geografico per dire la diffusione in tutta la terra abitata; quello numerico, nel senso di «più grande».

In riferimento al significato di pienezza della verità della fede e di totalità della mediazione salvifica che passa da Cristo - Salvatore universale e unico della storia - alla Chiesa suo «corpo mistico», è possibile recuperare il vero significato dell'autoconsapevolezza della necessità salvifica della Chiesa espressa con il famoso assioma *extra Ecclesiam nulla salus* [fuori dalla Chiesa non c'è salvezza], al di là delle interpretazioni esclusiviste e restrittive della formula, registrate nel corso della storia, specie in contesti apologetici e controversistici.

È necessario appartenere alla Chiesa, cioè al segno e alla testimonianza da Dio stesso scelti per rivelarsi, rendendo possibile concretamente la risposta libera della creatura e così entrando in comunione con lui e con gli altri uomini: la salvezza di Dio, infatti, non accade soltanto per il singolo in sé, ma per la testimonianza

del servizio in favore di altri e del tutto. È l'esperienza dell'incontro tra Dio e gli uomini, è la comunione tra gli uomini cementata dalla comunione degli uomini con Dio resa possibile definitivamente dalla risurrezione di Gesù, il Figlio di Dio nella carne umana, morto per amore, datore dello Spirito mandato dal Padre per ricapitolare il tutto in Cristo. Nella concretezza di una località che consenta l'incontro effettivo di Dio con la vita reale dell'uomo, la Chiesa «cattolica» è la comunione di comunità che sono un unico popolo: la «cattolica» si compie come evento nella «locale», manifestandosi in oggettive relazioni ecclesiali (con il vescovo, il presbiterio, la comunità), entro la comunione di uomini e donne dotati di carismi, vocazioni, storicamente calate in una particolare cultura e storia territoriale.

In questo modo Cristo sacerdote-re-profeta trova un "corpo" che lo esprime ancora realmente nella vicenda umana e lo Spirito del risorto continua il suo cammino nella vita dell'uomo, in ogni tempo e in ogni dove. Una, pur nella molteplicità, la Chiesa è sacramento universale della salvezza, segno e strumento di unificazione oltre ogni barriera.

Al di là di ogni possibile equivoco: «dobbiamo guardarci dal concepire la Chiesa universale come la somma o, se si può dire, la federazione più o meno eteroclitica di Chiese particolari essenzialmente diverse. Secondo il pensiero del Signore è la stessa Chiesa che, essendo universale per vocazione e per missione, quando getta le sue radici nella varietà dei terreni culturali, sociali, umani, assume in ogni parte del mondo fisionomie ed espressioni esteriori diverse» (*Evangelii Nuntiandi* 62).

Tra Chiesa universale e locale è necessario ammettere una dialettica interiore, tale per cui l'una non sembra definibile senza l'altra (W. Kasper). Esiste una mutua correlazione tra l'una e l'altra, certa, imprescindibile, benché sia ecclesiologicamente più adeguato e doveroso ammettere «un primato ontologico e una priorità temporale della Chiesa universale rispetto a quella locale» (J. Ratzinger).

In questa direzione si possono comprendere alcuni passaggi del Vaticano II, divenuti ormai classici della ecclesiologia della Chiesa locale, come LG 26: «questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli, le quali, aderendo ai loro pastori, sono anch'esse chiamate Chiese del nuovo testamento. Esse, infatti, sono, nella loro sede, il popolo nuovo chiamato da Dio, nello Spirito santo e in una totale pienezza [...]. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una santa, cattolica e apostolica».

«Cattolica», alla fine, rimanda anche a questo: alla struttura episcopale della Chiesa, al rapporto tra i pastori della Chiesa locale e al rapporto tra questi e il vescovo di Roma, il pastore della Chiesa universale.

LG 23, ribadendo che il romano Pontefice è principio visibile e fondamento dell'unità della Chiesa universale (sia dei vescovi, sia della moltitudine dei fedeli), dice dei vescovi che: «singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica». Insomma, la Chiesa è un essere insieme organico e strutturato come un corpo ben compaginato, carismaticamente configurato: lo Spirito che lo unifica lo dota di doni, carismi e ministeri, perché ognuno possa "funzionare" a beneficio di tutti «secondo la misura del dono di Cristo» (Ef 4,7).

La prospettiva della lettera agli Efesini è più cristologica, e meno pneumatologico-ecclesiale.

Si tratta dei carismi che il Cristo glorificato dona alla comunità «E lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri» (Ef 4,11). La «pietra angolare» della Chiesa come comunità di Dio, famiglia di Cristo e tempio dello Spirito resta «lo stesso Cristo Gesù», benché dei «concittadini dei santi e familiari di Dio» si dica che sono «edificati sul fondamento degli apostoli e dei profeti (Ef 2, 20): così, l'una santa, è cattolica e apostolica.

5. LA CHIESA «APOSTOLICA»

Apostolica è detto di tutta la Chiesa.

È l'ultima delle aggettivazioni con cui viene qualificata nel credo, con un riferimento tipicamente cristologico e non tanto giuridico: l'apostolicità concentra il nucleo duro della *Traditio*, ovvero la *forma* del donarsi crocifisso del Figlio per amore, nella dedizione totale di sé al Padre e agli uomini, nel gesto eucaristico con il quale Gesù si consegna al Padre per la salvezza del mondo.

È questo il principio dell'unità e della missione della Chiesa: l'apostolicità lo dichiara contro lo gnosticismo di un tempo e di sempre, il quale cerca di sostituire il criterio dell'apostolicità con quello della razionalità.

La comunità di Dio ha "corpo", si realizza in una forma societaria, coniuga invisibile e visibile, sovrastorico e storico, interiore ed esteriore: riti, simboli, sacramenti, leggi, ministeri, organizzazione sociale, tradizione, tutto discende dagli apostoli, per volontà di Cristo.

Il Vangelo viene primariamente annunciato al mondo dagli apostoli, sicché l'apostolicità è la mediazione

originaria dell'evento Cristo, in quanto «questa mediazione» è realtà che si comprende nella dinamica del dono e della funzione, della strumentalità, cioè dell'essere-per, del servizio prestato per il bene ecclesiale: l'apostolicità dice anzitutto la ministerialità della Chiesa e non tanto l'organizzazione. Gli apostoli sono come un *sacramentum* del buon pastore che pasce e protegge le sue pecore fino a donare la sua vita per loro. Per questo, l'episcopato che ne discende per successione apostolica è detto giustamente *officium amoris* (sant'Agostino) ed è così inserito nella *Traditio* vera della Chiesa: l'atto del consegnarsi di Cristo in un gesto che spinge il dono della vita fino alla morte, nella libertà dell'amore. Nel «corpo donato» e nel sangue dell'alleanza effuso per la salvezza di tutti gli uomini si trova il canone su cui la Chiesa si edifica e si diffonde nel mondo, è il linguaggio apostolico della missione: Gesù Cristo si presenta al mondo come il «mandato dal Padre» (cf. Gv 3,17.34; 5,36); chi lo accoglie, in realtà accoglie in lui colui che lo manda (cf. Mc 9,37; Lc 4,18). È Cristo, dunque, «l'apostolo e sommo sacerdote della fede che noi professiamo» (Eb 3,1). Ora, questa missione - radicata nel seno stesso della vita trinitaria di Dio, in quell'atemporale generarsi del Figlio e della *spiratio* dello Spirito dell'eterna essenza divina, e divenuta presenza corporea (cf. Col 2,9) attraverso il farsi uomo del Figlio (cf. Gv 1,14) - è affidata da Gesù di Nazaret a un gruppo di persone che raccoglie intorno a sé, per condividere la propria missione di «apostolo»: «chiamò a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici, ai quali diede anche il nome di apostoli» (Lc 6,13), dicendo loro: «come il Padre ha mandato me, così io mando voi» (Gv 17,18; 20,21).

Il mandato missionario verrà organizzato successivamente nella dottrina dei *tria munera* (*regendi, docendi, sanctificandi*), ma corrisponde alla volontà del Risorto che assicura la sua personale presenza **974** «tutti i giorni, fino alla fine del mondo»: «andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi» (Mt 28,18-19). Condizione fondamentale dell'essere apostolo, cioè un messaggero autorizzato di Cristo, è quella di essere stato "compagno del cammino" di Cristo in terra, dal battesimo all'ascensione: l'esperienza storica dell'evento garantisce la testimonianza che l'apostolo deve dare alla risurrezione e consente l'inserimento nel collegio apostolico (cf. At 1,21-22).

In Paolo il termine designa anche altri soggetti ecclesiali (cf. 2Cor 8,23; Fil 2,25) sicché non pare automatico far coincidere esclusivamente i dodici con gli apostoli. D'altronde, il riconoscimento di Paolo stesso come «apostolo» (cf. Gal 2,7-9) mostra che l'attribuzione del titolo si allarga e si precisa a un tempo: concerne certo l'essere testimoni del Risorto, ma anche inviati dal Signore stesso (cf. Rm 1,1-5; Gal 1,1); l'essere un fondatore di Chiesa, ma soprattutto il portare un inconfondibile segno di credibilità della verità apostolica, cioè la sofferenza per il Vangelo, con i prodigi e i miracoli che accompagnano e corroborano la sua predicazione. Autorizzati da Cristo per essere suoi plenipotenziari, gli apostoli ricevono lo Spirito di Cristo a Pentecoste (cf. At 2,1-4) e con lo Spirito il «coraggio» (*parresia*) per compiere la loro missione (cf. At 2,29; 4,13), con la gioiosa certezza di non essere soli, ma con il Risorto, e divenendo maestri, guide, annunciatori, fondatori di comunità, testimoni, inviati autorevoli.

Per tutto questo si comprende perché Paolo collochi l'apostolicità al primo posto nella lista dei carismi.

Non è una qualità che si possa attribuire estrinsecamente alla Chiesa: essa è apostolica nativamente, poiché tutto fluisce dall'evento Cristo mediato dalla testimonianza e dalla predicazione degli apostoli.

Il riferimento agli apostoli è fondante, ma anche normativo. A mano a mano che la Chiesa cresce e si diffonde nel mondo, a causa delle prime controversie ereticali, l'idea di apostolicità come norma e garanzia della vera Chiesa e della vera dottrina: nasce qui la questione della «successione apostolica» e della «tradizione apostolica» (*ab apostolis traditio/paradosis*). È significativo, perché di epoca neotestamentaria, il testo di Clemente Romano in cui si parla della cooptazione di *episkopoi*: gli apostoli, che vengono da Cristo, da lui mandati a predicare il Vangelo e costruire comunità, istituiscono "sovrintendenti", scelti tra i migliori fedeli, dando l'ordine «che alla loro morte succedessero al loro ministero altri uomini sicuri» (cf. *1Clem.* 44,2). Così anche Ireneo di Lione: «La tradizione annunciata dagli apostoli in tutto il mondo, la può trovare in ogni Chiesa chiunque vuole vedere la verità e noi siamo in grado di elencare i vescovi costituiti dagli apostoli nelle singole Chiese e i loro successori fino ai nostri giorni» (*Adversus haereses* III,3,1).

Si tratta di una "restrizione" del concetto di apostolicità che inizia nel II secolo, diviene comune nei Padri del IV-V, entra nel Simbolo niceno-costantinopolitano, è recepito dal concilio di Calcedonia (451), fino a essere utilizzato apologeticamente come criterio discriminante contro le Chiese nate dalla Riforma, che non possono vantare l'apostolicità di origine, di successione gerarchica e di dottrina.

L'identità apostolica della Chiesa è data dalla continuità storica che la lega a quella delle origini. LG 3: «Così, come attesta S. Ireneo, per mezzo di coloro che gli Apostoli costituirono Vescovi e dei loro successori fino a noi, la tradizione apostolica in tutto il mondo è manifestata e custodita. I Vescovi dunque assunsero il servizio della comunità con i loro collaboratori, sacerdoti e diaconi, presiedendo in luogo di Dio il gregge, di

cui sono pastori, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo [della Chiesa]».

Il vescovo è sentinella (*episcopos*), colui che vigila e guarda; è *oikonomos*, irreprensibile «amministratore di Dio» (cf. Tt 1,7), cioè l'intendente di Dio, colui che si prende cura delle cose di Dio. Attenendosi alla «sana dottrina» (cf. 1Tm 1,10) il vescovo ha il compito di conservare il «deposito della fede» (1Tm 6,20), presiede alla carità, organizza e ordina i diversi ministeri per la comune utilità (cf. 1Cor 12,7). La fede deve essere mantenuta *salda*, sottratta a possibili manomissioni umane, preservata da illecite interpolazioni e difesa da estrapolazioni tendenziose: in gioco c'è l'accesso alla salvezza. La grandezza di questa responsabilità risuona nelle parole di addio di Paolo agli anziani di Efeso: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posto come vescovi a pascere la Chiesa di Dio che si è acquistata con il suo sangue» (At 20,28).

Questa missione ha un carattere non solo *personale*, ma anzitutto *collegiale*: i vescovi sono uniti tra di loro nel corpo episcopale e questa unione trova nella loro comunione con il vescovo di Roma, successore di Pietro, una istanza fondamentale sul piano dell'ecclesiogenesi. Qui, l'apostolicità manifesta un "dato" essenziale della fede, una dimensione della *traditio* di vitale importanza, cioè la sua dimensione comunitaria e, perciò, ecclesiale: il *noi* crediamo è più della somma dei soggetti che credono, diventando la condizione di possibilità perché si possa credere realmente al Dio di Gesù Cristo.

«Autorità oggettiva», «continuità dell'origine» e «conservazione della sostanza del cristianesimo» sono i tre criteri formali per riconoscere l'apostolicità (K. Rahner).

Custodire il primato di Cristo e la sua centralità è «il criterio di un equilibrio eccentrico, senza il quale la tradizione facilmente perde la propria fedeltà per seguire "favole"» (T. Citrini, *Tradizione*, 1768-1784).

La Chiesa è «una» sul contenuto della parola e del sacramento; la strutturazione episcopale serve questa unità, perché nel mondo si visibilizzi la «cattolica», non tanto sul piano organizzativo, ma su quello teologico-escatologico: l'epifania nel mondo della sua santità.

Perciò, l'apostolicità della Chiesa - giustamente difesa in sede storico-empirica con la continuità della successione apostolica - raggiunge la sua verità in quanto è «segno visibile» della via sicura per entrare in comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, nell'amore che salva. Il vescovo è pastore perché, con il suo ministero ecclesiale, mostra la possibilità di *donare la vita* per il gregge, intonando eucaristicamente tutta l'azione della Chiesa e richiedendo che la solidarietà tra gli uomini e le donne di ogni tempo porti i tratti singolari del dono di Gesù, sia cioè gratuita, unilaterale e incondizionata.

La testimonianza e il servizio sono le forme dell'apostolicità in azione.

Con il Simbolo della fede, l'apostolicità si confessa non tanto dei vescovi, ma di tutta la Chiesa e indica gli atti ecclesiali fondamentali (*martyria, leitourgia, diakonia*) con cui l'evento Chiesa realizza la sua missione nella storia, attraverso la sua «vita apostolica» (*apostolica vivendi forma*). L'identità vera della Chiesa, frutto della mediazione apostolica (Scrittura e tradizione della fede ecclesiale, ufficio episcopale), si compie con la testimonianza, il culto, la predicazione e la vita esemplare: tutta la Chiesa continua il servizio apostolico con fedeltà. Nel segno del vescovo, tutta la missione della Chiesa appare (ed è) *un unico movimento di testimonianza vera* all'unico Dio, il Padre del Signore nostro Gesù Cristo che dona lo Spirito per permettere in ogni uomo la ripetizione del gesto salvifico del Figlio incarnato, divenuto per tutti «pane spezzato e sangue sparso» per amore, consentendo di identificare in modo singolare la reale natura di Dio, l'amore.

976 6. LA CHIESA SEGNO DEL REGNO DI Dio

L'apostolicità definisce comunque il ministero ecclesiastico e riguarda l'essenza storica della Chiesa nel suo costituirsi come «comunità di Dio e famiglia di Cristo». Le altre note indicano invece le vie e i compiti della Chiesa in quanto segno del regno di Dio, sacramentalmente donato nell'Eucaristia. La Chiesa una santa cattolica e apostolica è Chiesa eucaristica (*Ecclesia de Eucaristia*): in quanto corpo di Cristo rende *visibile* al mondo la «carità» di Dio (linea verticale), il mistero dell'amore trinitario, e rende *possibile* la *koinonia* (linea orizzontale), come modo d'essere-insieme di uomini che vivono secondo il linguaggio del regno di Dio, *dell'agape*, del dono di sé per l'altro, fino alla morte, originando una «cultura dell'amore e della riconciliazione, della giustizia e della pace».

I cristiani, così informati dall'Eucaristia, assumono nella propria esistenza - determinata da specifiche differenziazioni culturali - l'unica «forma eucaristica», *abbattendo tutte le barriere culturali e sociali, per fare di tutti una sola comunità di fede, di speranza e di amore*.

È l'unico popolo di Dio che trova in Maria di Nazaret - immacolata e tutta santa (*panagia*) - il prototipo e la sua copia. In lei la Chiesa scopre le sue profondità personali e non scade a mera organizzazione. Maria esprime la fisionomia personale della Chiesa, nel suo interiore mistero, oltre ogni riduzionismo sociologico e

solo culturale della sua realtà: è il mistero del concedersi grazioso di Dio alla libertà dell'uomo, creato a sua immagine e somiglianza, cioè in un porre se stesso e a un tempo in un porre l'altro da sé come libertà idonea a stargli davanti quale partner, scelto e amato, capace di corrispondenza, di interrelazione. La Chiesa è lo storico realizzarsi di questa possibilità del regno di Dio sulla terra, personificato nella realtà storica e teologica di Maria, la figlia di Sion in persona: le note sono l'epifania della perenne novità del segno ecclesiale quale effettiva relazione amativa tra gli uomini e degli uomini con Dio, quale "totale apertura", puro e assoluto «sì» nel tempo della creazione e della storia al dono di sé di Dio nell'eterno della comunione trinitaria.

BIBL.: J. Auer - J. Ratzinger, *La Chiesa universale sacramento di salvezza*, Assisi 1988, pp. 452-609; G. Canobbio, *Apostolicità*, in G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich, *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, pp. 108-124; T. Citrini, *Tradizione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Milano 2003, pp. 1768-1784; Y. Congar - P. Rossano, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium Salutis*, 7, Brescia 1972, pp. 439-741; H. de Lubac, *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1978; S. Dianich, *Note*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, Torino 1977, pp. 628-634; Id. - S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, pp. 289-386; M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica* Cinisello Balsamo 1995, pp. 116-121; 373-440; C. Militello, *La Chiesa. Il «corpo crismato»*, Bologna 2003, pp. 267-504; J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito*, Brescia 1976; B. Mondin, *La Chiesa primizia del Regno. Trattato di ecclesiologia* Bologna 1986, pp. 271-293; H.J. Pottmeyer, *La questione della vera Chiesa*, in W. Kern - H.J. Pottmeyer - M. Seckler (ac. di), *Corso di teologia fondamentale 3. Trattato sulla Chiesa*, Brescia 19 pp. 243-278; K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, 1 1984; J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo* Brescia 1984, pp. 273-287; L. Sartori, *Cattolicità* in G. Barbaglio - G. Bof - S. Dianich, *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, pp. 180-198; A. Scola, *Chi è la Chiesa. Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Brescia 2005, pp. 133-196; H. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Brescia 1969; H. Waldenfels, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Cinisello Balsamo 19 pp. 395-412; S. Wiedenhofer, *Ecclesiologia*, in Schneider, *Nuovo corso di dogmatica 2*, Brescia 1995, pp. 59-179.