

Joseph Ratzinger

**Il nuovo
popolo di Dio**

questioni ecclesologiche

quarta edizione

QUERINIANA

al tempo stesso. In questo punto di intersezione di speranza e minaccia, da cui derivano la serietà e la grande gioia dell'esistenza cristiana, il cristiano d'oggi deve appunto essere all'altezza della sua esistenza tra i nuovi pagani, che egli sa orientati in altro modo alla stessa speranza e minaccia, poiché anche per essi non esiste altra salvezza all'infuori di quell'unica in cui egli crede: Gesù Cristo, il Signore.¹⁵

¹⁵ Queste affermazioni sono state parecchio fraintese, quasi volessero elevare un sistema dialettico di chiesa e non chiesa a nucleo della dottrina della redenzione. Ho cercato qui di mitigare le espressioni possibili di equivoco; per una messa a punto della questione, rimando al mio articolo 'Rappresentanza', in: *DzT* 3 (21969) 42-43. Cfr. anche in questo volume il capitolo seguente: 'Nessuna salvezza fuori della chiesa?', pp. 365-390.

NESSUNA SALVEZZA FUORI DELLA CHIESA?

Anche chi della chiesa cattolica non conosce più molto altro all'infuori del nome, ha generalmente sentito una qualche volta della sua pretesa di mediare essa sola la salvezza; quelli che sono più in contatto con la chiesa e la teologia, sanno pure non di rado che dietro a tale espressione sta una frase — di formulazione negativa —, che risale fino all'antichità cristiana: « *extra ecclesiam nulla salus* » — al di fuori della chiesa non c'è salvezza. Della sollecitudine per la salvezza dei non cristiani e non cattolici, che questa frase dovette all'inizio suscitare, si è fatta intanto una domanda alla chiesa stessa ed una preoccupazione circa la legittimità della sua fede. La coscienza moderna ha una tale certezza della misericordia divina anche oltre i confini della chiesa di struttura giuridica ed è mossa da un tale impeto elementare nel giudicare tale questione, che non vi può essere in ultima analisi più nessun problema; ma tanto più problematica diventa allora una chiesa, che per oltre millecinquecento anni non solo ha tollerato la pretesa di esclusività in ordine alla salvezza, ma sembra anche averne fatto un elemento essenziale della sua auto-comprensione ed una parte della sua fede stessa. Se cade questa pretesa — e nessuno la porta più avanti seriamente —, allora sembra entrare in crisi la chiesa stessa. Il problema permane poi anche nel caso che si prescindia dalla forma specifica del pensiero cattolico-romano con la sua identificazione di chiesa visibile, strutturata, riunita intorno al papa, poiché anche indipendentemente da questo rientra fin dall'inizio nell'essenza della fede cristiana l'intendersi come l'unica via alla salvezza, disposta da Dio: il *sola fide*, che sta in ogni caso in una qualche forma nelle lettere paoline, non significa solo un aiuto e una semplificazione nei confronti dell'insopportabile moltiplicazione della religiosità legalistica: « *La semplice fede basta* ». Esso significa anche in termini di richiesta e di imperativo: *Solo* la fede basta. La fede cristiana ha rivendicato fin dall'inizio una pretesa universale, con cui si contrappose a tutto il mondo delle religioni; la espressione della esclusività della chiesa in ordine alla salvezza è solo la concretizzazione ecclesiale di questa pretesa, che derivò auto-

maticamente a partire dal secolo II dalla concretizzazione ecclesiale della fede. Senza questa pretesa di universalità, la fede cristiana non sarebbe più fede cristiana; e proprio questa pretesa sembra definitivamente superata.

La discussione, che viene condotta da alcuni decenni con particolare vivacità sulla salvezza al di fuori della chiesa, si distingue così specificamente nel suo orientamento dal problema che il *salus extra...* aveva suscitato in generazioni precedenti. La questione primaria non è più la salvezza degli altri, la cui possibilità di principio è al di sopra di ogni discussione; la questione propriamente centrale è piuttosto su come si debba ancora intendere, di fronte a questa certezza non più intaccabile, la pretesa incondizionata della chiesa e della sua fede.¹ Se così stanno le cose, se — con altre parole — il problema reale dell'antica frase cristiana non si riferisce anzitutto a chi sta fuori, ma a noi, allora non bastano le teorie sulla salvezza degli altri, per acute che esse siano. Si tratta allora piuttosto di domandare se si possa mettere d'accordo quella pretesa storica con la nostra coscienza odierna; bisogna chiarire come sia possibile alla fede restare fedele a se stessa pur nel mutare delle condizioni: ciò che sta in discussione è l'essenziale identità tra la fede di allora e la fede di oggi e perciò fundamentalmente la possibilità di restare lealmente un credente cristiano nella chiesa cattolica.² Nonostante le molte ed

¹ Il rango delle singole analisi sistematiche sul nostro assioma si configura ampiamente alla luce di questa coscienza del problema. Dove non si intende il tutto come domanda sul senso e il mandato dell'esistenza cristiana, ma si esplica solo con ingenua oggettivazione in teorie sugli altri, non si può parlare di un positivo contributo alla questione. Qui sta forse la vera debolezza dell'esposizione di A. RÖPER, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963 (tr. it., in: «Giornale di teologia» 6, Queriniana, Brescia). Un'ampia coscienza del problema è invece presente nel saggio fondamentale di K. RAHNER, 'Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII, *Mystici corporis*', in: *Schriften* II, pp. 7-94. Questo saggio di Rahner costituisce il punto di partenza per la formula dei «cristiani anonimi», ma la sua coscienza del problema sembra appiattirsi nelle trattazioni sul tema dei volumi successivi (soprattutto, V, pp. 136-158; VI, pp. 13-33 e 537-554). La problematicità del concetto di «cristiano anonimo» sta soprattutto anche nel fatto che, con la sua formula abbreviata, cristallizza la questione nella direzione falsa. Cfr. anche K. RAHNER, 'Cristianesimo anonimo e il compito missionario della chiesa' in: *Idoc internazionale* 10/1970.

² Il problema dell'identità è certo già oggi ampiamente considerato quale espressione di sentimenti reazionari, e non viene quindi più posto. Si dovrebbe però sapere che scompaiono allora anche le condizioni di una comprensione storica e che, onestamente, non si potrebbe più parlare in questo caso di esistenza cristiana e cristianesimo. L'alternativa è totale; in un mondo, che si definisce esclusivamente come trasformazione, non si può allora voler conservare un resto di esistenza cristiana che

in parte preziose analisi del nostro tema, non si potrà dire che il problema sia già stato trattato in tutta la sua profondità, ed anche gli appunti seguenti non hanno ovviamente questa pretesa. Vogliono solo cercare di portare un paio di elementi al dialogo comune, sforzandosi di ottenere accenti nuovi attraverso la più incisiva formulazione dell'odierna impostazione del problema.

1. Lo sviluppo storico della dottrina

Hugo Rahner fece osservare che le radici della formula posteriore «Nessuna salvezza fuori della chiesa» si spingono fino al pensiero tardo-giudaico. Il punto di aggancio, che divenne determinante anche nella teologia cristiana per lo sviluppo del pensiero, è costituito dal racconto della salvezza di Noè dal diluvio, in cui tutto il resto andò perduto (cfr. nel Nuovo Testamento 1 Pt. 3,20 s).³ La teologia tardo-giudaica vede nella salvezza del solo Noè e della sua famiglia tra la catastrofe di tutto il resto dell'umanità un simbolo della salvezza del santo resto di Israele. Il cosiddetto libro della Sapienza sottolinea qui un tratto, che doveva per forza risvegliare la riflessione ulteriore dei teologi cristiani: l'osservazione che la salvezza della piccola comunità del resto dei salvati fu ottenuta ad opera di quell'arca di legno. «La sapienza salva di nuovo la terra... guidando il giusto su di un fragile legno» (*Sap.* 10,4) — la speranza del mondo fu legata ad un asse di legno. Nel quattordicesimo capitolo scaturisce da questo pensiero un inno di lode al semplice legno, che nella catastrofe ha regalato la salvezza: «Perché è benedetto il legno da cui sorge la giustizia» (14,7). Per i padri della chiesa prende forma qui l'immagine di quel legno, dal quale il cristiano si attende effettivamente la salvezza. Il legno della croce diventa l'asse che mette in salvo, l'asse a cui l'uomo si può aggrappare nel naufragio dell'umanità. Il semplice legno della croce è la trave, che dà la salvezza in mezzo alla generale catastrofe.⁴

risponda al gusto di ciascuno.

³ H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, pp. 505 ss. Qui ulteriore bibliografia.

⁴ H. RAHNER, *op. cit.*, p. 506, cfr. pp. 432-472 e 504-547, parla in questo contesto di una salvezza attraverso «legno ed acqua», già formulata come tale nella teologia simbolica del secolo II. E. PETERSON, 'Das Schiff als Symbol der Kirche in der Eschatologie', in: *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg 1959, pp. 92-96, mo-

Il Nuovo Testamento non esprime da nessuna parte l'esclusività della chiesa in ordine alla salvezza; ci sono però le basi, da cui si poté sviluppare tale pensiero. Ricordiamo due testi, nei quali si capta direttamente il momento dell'esclusività. Nella cosiddetta conclusione inautentica di Marco (16,16) viene tramandata la seguente frase quale parola del risorto: «Chi crede e si fa battezzare, sarà salvo; chi non crede, sarà condannato». L'esclusività della fede in ordine alla salvezza, espressa qui drasticamente, viene annunciata negli Atti degli Apostoli come legame al nome di Gesù: «Per di più in nessun altro si trova la salvezza, poiché non c'è sulla terra altra persona inviata tra gli uomini per la cui opera è necessario che siamo salvati» (Atti 4,12). Se si volesse presentare una storia completa dell'assioma «Nessuna salvezza fuori della chiesa», si dovrebbe mostrare come il pensiero si sia ad esempio ulteriormente sviluppato in Ignazio di Antiochia e in Ireneo, per comparire poi quasi contemporaneamente in Oriente e in Occidente nel secolo III, in Origene e Cipriano, con una chiara formulazione.⁵

Il testo si trova in Origene nella terza Omelia su Giosué, giuntaci però soltanto nella traduzione latina di Rufino; il testo venne rielaborato nel secolo VI, ma dovrebbe ancora nel complesso rispecchiare con sufficiente chiarezza la riflessione di Origene⁶. Origene medita qui sul racconto degli esploratori israeliti, che durante un giro segreto di ispezione a Gerico dovevano stabilire la possibilità migliore per conquistare la città. Essi trovano nascondiglio presso una prostituta di nome Rahab; quale compenso per il suo aiuto, essi le promettono di risparmiare la sua casa, che dovrà essere identificata con un filo rosso esposto, quando avessero totalmente distrutto la città. E così avvenne: «Bruciarono poi la città e quanto vi si trovava... Però Giosué fece sopravvivere Rahab la prostituta con la casa e quanto le apparteneva» (Gios. 6,24 s).

Per Origene, che legge l'Antico Testamento alla luce della fede

stra che i simboli di nave ed arca si possono identificare, ma hanno ciascuno una origine ed un senso loro proprio. La preistoria tardo-giudaica viene arricchita qui di alcuni tratti.

⁵ Cfr. la sintesi di J. BEUMER, in: *LTbK* III, 1320 s. Vedi anche le prove alla nota 8.

⁶ Sulle traduzioni di Rufino, cfr. H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte, Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, p. 55 s. Secondo questo punto di vista, specialmente la traduzione delle omelie su Giosué va ritenuta sostanzialmente fidata. Sulla storia della tradizione va poi anche tenuto presente E. BAEHRENS, in: *GCS: Origenes VII*, p. XVIII-XXIX e XXXII.

in Cristo e come sua presentazione in anticipo nelle cifre della storia di Israele, si pone la domanda: Dov'è questa 'casa della prostituta', che sola garantisce la salvezza in mezzo alla catastrofe di 'Gerico', cioè del mondo? Qual è questa casa con il filo rosso scarlatto, che è il segno della salvezza? La risposta non può avere dubbi. Questa casa è la chiesa, che un tempo — quale chiesa che viene dai pagani — era 'prostituta' agli idoli di questo mondo ed ora, per misericordia di Cristo, si è trasformata da prostituta in vergine, è divenuta chiesa, la cui casa dà protezione. L'interpretazione dell'avvenimento di Giosué diventa così immediatamente una richiesta rivolta ai contemporanei di Origene, soprattutto anche ai giudei, i quali possiedono l'Antico Testamento e lo devono imparare a comprendere come invito e chiamata nella chiesa, non solo come ricordo della loro propria storia: «Chi di quel popolo vuol essere salvato, venga in questa casa per ottenere la salvezza. Venga in questa casa, in cui il sangue di Cristo sta come segno della redenzione... Nessuno si illuda, nessuno inganni se stesso. Al di fuori di questa sola casa, cioè fuori della chiesa, nessuno sarà salvato. Se qualcuno tuttavia esce fuori, è egli stesso colpevole della sua morte».⁷

Nel brano citato risuona anche il centro cristologico, che Origene dà all'interpretazione ecclesiologica del testo: il 'filo rosso', che offre la garanzia determinante perché la casa sia risparmiata, è il sangue di Cristo, dal quale solo la chiesa ha la sua salvezza tra la catastrofe del mondo. Il sangue di Cristo è veramente il 'filo rosso', che indica il cammino attraverso la storia del mondo. Ricordiamo ancora una bella nota nell'interpretazione di Origene: egli si domanda perché il filo debba essere legato alla finestra e trova la risposta: solo attraverso la finestra dell'incarnazione guardiamo nella luce della divinità; al nostro sguardo si apre una fessura, tanto quanto è necessario per darci il segno che indica la via.

Si può certo squalificare il tutto come gioco di parole e di concetti, ma non si rispetterebbe così la logica interna del testo e la sua profondità teologica. Non possiamo qui affrontare tutti i singoli elementi, ma ci dobbiamo limitare al problema, che cosa si intenda qui con l'espressione di 'esclusività in ordine alla salvezza' della 'casa' della chiesa, nel testo in cui tale espressione viene formulata esplicitamente per la prima volta nella storia. Anche se le interruzioni nella tradizione del testo, come si è fatto notare sopra, ren-

⁷ In *Jesu Nave* III 5: *GCS: Origenes VII*, 306 s.

dono difficile un giudizio preciso in assoluto, si dovrebbe tuttavia poter ancora individuare chiaramente ciò che è determinante. Ad Origene sta a cuore essenzialmente una parentesi ai giudei, ai quali dice: non ingannatevi; voi credete di avere l'Antico Testamento e che questo vi basti. In realtà avete bisogno anche voi del sangue di Cristo. Anche per voi la sede insostituibile della salvezza è la casa della prostituta disprezzata, piena di idoli e di orrori, la chiesa venuta dai pagani, che attraverso il sangue del Signore è divenuta sposa. Origene non vuole quindi assolutamente sviluppare una teoria sulla salvezza del mondo e sulla condanna dei non cristiani; egli tenta semplicemente un appello a coloro che si irrigidiscono sull'Antico Testamento e credono di non aver bisogno del servizio di Gesù Cristo per la salvezza. Se si vuole, Origene cerca una porzione di dialogo cristiano-giudaico e non una riflessione teorica per stabilire chi vada in cielo o all'inferno. Le sue parole hanno senso soltanto nel dialogo, nello sforzo di dire qui ed ora ad altri uomini che non credano di trovare la salvezza con il loro servizio alla legge, ma imparino ad affidarsi unicamente al sostegno loro offerto nel sangue di Cristo. E non è il caso di sottolineare ancora che Origene stesso, il quale poté invitare gli uomini alla chiesa con tanta drammaticità, era ben lontano da una teoria sulla perdizione della maggior parte dell'umanità.

Un po' più tardi, sulla metà del secolo III, Cipriano formulò in Occidente lo stesso pensiero in un contesto del tutto diverso e quindi anche in un'altra direzione. Egli dice nella sua opera sull'unità della chiesa: «Chiunque si separa dalla chiesa e si unisce ad una adultera (ad una conventicola), si separa dalle promesse che sono date nella chiesa; egli non può raggiungere la corona di vittoria di Cristo, poiché ha abbandonato la chiesa. Egli è uno straniero, un profano, uno che appartiene alla potenza nemica. Non può avere Dio per Padre chi non ha la chiesa per madre. Se ci fu qualcuno che poté scampare anche senza essere nell'arca di Noé, allora c'è anche una scappatoia per chi sta fuori della chiesa... Chi rompe la pace di Cristo e la concordia, agisce contro Cristo; chi raccoglie da qualche parte, fuori della chiesa, in realtà disperde la chiesa di Cristo...».⁸

⁸ *De cath. eccl. unit.* 6: CSEL III, 1, 214 s. Nella stessa direzione e sulla base di una situazione simile, si ha già la formulazione di IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Phil* 3, 3 (ed. FISCHER 196) εἰς τις σχίζονται ἀκολουθεῖ. «βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ»

Il contesto storico in cui vanno intese queste asserzioni è del tutto chiaro. Cipriano doveva lottare contro moti di divisione nella comunità, ove il richiamo al carisma dei professanti minacciava di condurre di fatto ad un arbitrio senza ordine alcuno. Il suo pensiero fu quindi quello di difendere l'unità della chiesa sotto i diversi singoli vescovi e di opporsi contro ogni tentativo di rendersi autonomi, di separarsi dalla comunione ecclesiale fondata nel vescovo. L'intento delle sue asserzioni è perciò la definitività della struttura episcopale e l'indispensabilità dell'unità: divisione è peccato, non via della salvezza, ma della perdizione. Il problema della salvezza dell'umanità è fuori della prospettiva di Cipriano, al quale sta a cuore l'unità di una chiesa scossa all'esterno dalla persecuzione ed all'interno dalla divisione, senza per questo finire in speculazioni sulla sorte eterna di tutti gli uomini, che sono vissuti una qualche volta e da una qualche parte. Come in Origene, abbiamo anche qui un testo parenetico e non un assioma slegato dalla situazione. Se in Origene era l'appello ai giudei di non limitarsi all'Antico Testamento; si ha qui in Cipriano l'appello all'unità contro una divisione camuffata da carisma, che resta tuttavia divisione e perciò anche peccato.⁹

Già in Lattanzio,¹⁰ ma poi decisamente in Gerolamo¹¹ ed Ago-

Un po' diverso è invece l'orientamento in IRENEO, *Adv. haer* 324,1: PG 7,966; HARVEY 2,131: «In Ecclesia posuit Deus apostolos, prophetas, doctores (1 Cor. 12,28), et universam reliquam operationem Spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non currunt ad ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita... Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas».

⁹ H. De Lubac, nel suo piccolo ed importante libro: *Geheimnis, aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, pp. 150 s., ha giustamente puntualizzato contro G. Baum questa prospettiva del testo: «Ma il celebre assioma 'Nessuna salvezza fuori della chiesa' non ebbe in origine presso i padri della chiesa quel senso generale, che molti oggi pretendono; in situazioni ben concrete, esso intendeva quei colpevoli, che avevano sulla coscienza uno scisma, una ribellione, un tradimento nei confronti della chiesa».

¹⁰ *Divinae institutiones* 4,30,11 s.: CSEL 19,396: «Sola igitur catholica ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei: quo si quis non intraverit vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis alienus est. Neminem sibi oportet pertinaci concertatione blandiri. Agitur enim de vita et salute; cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et exstincta erit».

¹¹ *Ep. ad Damasum* 2: CSEL 54,63: «Ego nullum primum nisi Christum sequens beatitudini tuae, id est cathedrae Petri, communionem consocior. Supra illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noe arca non fuerit, periet regnante diluvio».

stino,¹² la frase acquista un senso più incondizionato, senza però mai disgiungersi completamente dal contesto paranetico. Fu poi un discepolo di Agostino, Fulgenzio da Ruspe (468-533), a creare quelle formule cristalline, che con la loro incisività non dialettica si impressero nella coscienza cristiana dei secoli successivi. Le sue formulazioni furono assunte con notevole fedeltà letterale dal concilio di Firenze (1442) e ricevettero così un peso magisteriale. Si può leggere nei testi di questo concilio: «Nessuno che viva al di fuori della chiesa cattolica — e quindi non solo i pagani, ma anche i giudei, gli eretici e gli scismatici — può diventare partecipe della vita eterna; essi finiranno nel fuoco eterno, 'che è preparato per il diavolo ed i suoi angeli' (Mt. 25,41), se non si lasceranno ancora incorporare appunto in questa chiesa prima della fine della loro vita».¹³ Sono qui anzitutto semplicemente riassunti i diversi elementi della tradizione — messa in guardia dalla divisione, appello missionario ai pagani, parentesi dei giudei —, che risultano però essenzialmente mutati nel loro carattere per quel loro convergere e fondersi in un abbozzo sistematico puramente teorico. In realtà si dovrà anche qui verificare se il trapasso dall'appello alla teoria oggettivante sia poi così totale come sembra a prima vista. L'opera di Fulgenzio da Ruspe è composta in forma di dialogo; essa risponde alle domande di un certo Petrus sul tema, che cosa sia fede cattolica. Ogni paragrafo comincia con il 'tu' nella espressione: «Tieni per fermo e non dubitare che...». Essa non parla quindi direttamente su 'quelli di fuori', ma si situa senz'altro nella prospettiva che abbiamo caratterizzato all'inizio: questa opera è rivolta al 'tu' del credente e lo richiama all'assolutezza ed all'irrinunciabilità della fede. Ed anche il concilio di Firenze non teorizza a ruota libera, ma cerca di colmare l'incrinatura della divisione tra Oriente ed Occidente; proprio in questo sforzo di superare lo scisma delle due parti dell'unica chiesa si situa il suo severo richiamo alla chiesa indivisibile.

¹² *Sermo ad Caes. eccl. plebem* 6: CSEL 53,174: «Extra catholicam ecclesiam totum potest (sc. aliquis) praeter salutem: potest habere honorem, potest habere sacramenta, potest cantare alleluia, potest respondere 'amen', potest evangelium tenere, potest in nomine patris et filii et spiritus sancti fidem habere et praedicare, sed nusquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire». Sussiste anche qui la situazione kerigmatica della polemica con lo scisma, che dà all'affermazione il suo orientamento concreto. Il carattere generale dell'affermazione è invece sottolineato da E. Lamirande nel suo commento nella «Bibliothèque Augustinienne», vol. 2: *Traité anti-Donatistes* v, Tournai 1965, pp. 740 ss.

¹³ DS 1351 (D 714), sulla base di FULGENZIO, *De fide lb. ad Petrum* 38,79: PL 65,704 A e 39,80: *Ibid.* 704 B.

Per comprendere queste formulazioni, mi sembra ancora necessario sottolineare altri tre punti di vista.

a) Sant'Agostino, dalla cui scuola proviene questa formulazione e la cui opera va considerata quale sfondo di questi enunciati, non ha solo elaborato un concetto molto stretto di esclusività della chiesa in ordine alla salvezza, ma ha anche sviluppato al tempo stesso l'idea della *Ecclesia ab Abel*, della chiesa che esiste già fin dal primo uomo; Agostino ha già quindi rivestito di una categoria il pensiero di un'appartenenza alla chiesa al di fuori dello spazio di una sua visibilità giuridica.¹⁴ Solo se si tiene presente questo contrappunto, si può anche comprendere giustamente la forte accentuazione del diritto ineliminabile della chiesa visibile.

b) La frase è sviluppata sullo sfondo dell'immagine del mondo propria dell'antichità, che vi si è anche intessuta e ne è parte. In forza di questa immagine del mondo, al termine del tempo patristico il mondo era ritenuto come prevalentemente cristiano. L'impressione di ciò che si sapeva del mondo era che chiunque volesse essere cristiano, lo poteva anche essere e lo era. Solo più un irrigidimento colpevole teneva l'uomo lontano dalla chiesa. E per questa ottica si credeva di poter affermare: chi sta fuori della chiesa, lo vuole lui stesso, ed è quindi fuori per sua propria decisione. Come si vede, anche lo sfondo geografico e di immagine del mondo è importante per afferrare il senso della frase. Se si vuol giungere ad un senso teologico permanente, lo si deve liberare dalla prospettiva propria della tarda antichità; non se ne percepirà il suo vero e proprio contenuto teologico, se non si sarà in grado di distinguerne questa prospettiva legata ad una particolare immagine del mondo.

c) Questa frase non sta da sola. Essa non è la sola affermazione della storia della chiesa e dei dogmi su questo problema, ma una parte all'interno di uno sviluppo di storia dei dogmi, nel cui tutto essa va inserita come porzione. Come non si possono valutare isolatamente frasi della Scrittura, ma le si deve leggere all'interno del tutto della Scrittura, così anche per la storia dei dogmi: le singole asserzioni acquistano il loro valore preciso soltanto nel tutto di questa storia. Cerchiamo di concretizzare questo elemento con

¹⁴ Cfr. Y. CONGAR, 'Ecclesia ab Abel', in: H. ELPERS - F. HOFMANN, *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1952, pp. 79-108. Vi è esposta anche la preistoria dell'idea, indietro fino ad Ireneo.

brevi indicazioni storiche. All'inizio dell'era moderna, e cioè nel momento in cui crolla l'antica immagine del mondo e con il sorgere di una immagine nuova emergono al tempo stesso nuove esperienze missionarie, ha luogo anche in questo nostro problema un mutamento delle prospettive. Si comincia ovviamente a distinguere l'apporto di una particolare immagine del mondo dalla sostanza teologica. Nelle asserzioni del magistero, la nuova prospettiva si presenta però anzitutto soltanto in una forma piuttosto negativa: con la condanna del Giansenismo rigoristico. Si può qui vedere in una forma particolarmente istruttiva come la chiesa cerchi concretamente di restare fedele alla sua eredità.¹⁵

Giansenio e i suoi seguaci si fondano su una interpretazione letterale di Agostino. Essi si ritirano nello storicismo della stretta ripetizione del passato e sono così, superficialmente, inattaccabili. Ma con questo fondarsi sulla lettera, essi hanno appunto in verità travisato il senso vero e proprio, e la chiesa, contraria a questo agostiniano verbale, è rimasta fedele allo spirito reale di Agostino molto più che non i suoi semplici ripetitori verbali. Fissando in una nuova prospettiva di pensiero le formule letterali di Agostino — dette allora in tutt'altra prospettiva —, Giansenio giunse ad uno spostamento del centro focale, che si esprime nella formula seguente: «È semipelagiano dire che Cristo sia morto per tutti».¹⁶ Non molto tempo dopo, Quesnel spinge la stessa linea alle estreme conseguenze ed afferma: «Fuori della chiesa non c'è grazia».¹⁷ Le due asserzioni furono condannate dal magistero ecclesiastico. Era così tracciata in una forma negativa la linea di demarcazione rispetto ad un agostiniano falso ed incline a cristallizzarsi in una teoria negativa. Con questo non si era naturalmente ancora raggiunta nessuna concezione positiva (la qual cosa non è nemmeno compito del magistero); ma di fronte a tutte le restrizioni ed agli zeli consequenziali nella falsa direzione, la chiesa si era così tenuta aperta la strada per ripensare il vecchio problema in una nuova situazione. Soprattutto: l'asserzione 'nessuna salvezza fuori della chiesa' poteva e può

¹⁵ Newman ha svolto in modo classico questa questione in rapporto al problema dello sviluppo cristologico del secolo V, cfr. H. FRIES, 'Die Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts im theologischen Werdegang von J. H. Newman', in: A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon III*, (Würzburg 1954), 421-454. In formato minore, la storia moderna della nostra frase offre senz'altro la possibilità di un esperimento simile.

¹⁶ DS 2005 (D 1096).

¹⁷ DS 2429 (D 1379).

ancora solo essere pronunciata in unità dialettica con il rifiuto dell'affermazione 'nessuna grazia fuori della chiesa'. L'accettazione cosciente di questa dialettica risponde sola d'ora innanzi alla situazione della dottrina ecclesiastica.

Non può essere compito di questo schizzo esporre nei particolari tutto lo sviluppo ulteriore delle dichiarazioni del magistero ecclesiastico su questo problema, che, a partire dalla metà del secolo XIX, determinò sempre di più lo sforzo per raggiungere una retta auto-comprensione della chiesa: non vogliamo infatti proporre una storia dettagliata dell'assioma, ma verificare l'orientamento essenziale del suo significato partendo dalle sue origini, stabilendo anche al tempo stesso l'ampiezza di interpretazione che l'asserzione permette nella sua forma classica e dove ci siano ad esempio delle reinterpretazioni che sono in verità soltanto delle fughe e nascondono sotto il manto dell'interpretazione il fallimento di tutto un cammino.

Possono così bastare un paio di accenni per la storia degli ultimi cento anni. Con Pio IX sembra affermarsi a prima vista un inasprimento radicale dell'asserzione. Nel suo *Sillabo* si condanna, sotto il termine di 'indifferentismo', la frase seguente: «Si può almeno nutrire buona speranza per la vita eterna di coloro che non appartengono in nessun modo alla chiesa di Cristo».¹⁸ Ci sembra subito enorme questa condanna; ma prima di entrare in ansia, si dovrebbe comunque verificare che cosa propriamente è inteso. Ora è noto che le singole frasi del *Sillabo* sono estratti da discorsi ed encicliche del papa; per comprenderne la reale intenzione, se ne deve approfondire il contesto. Esso si trova in questo caso in un discorso del 1854¹⁹ ed in un'enciclica del 1863.²⁰ La tendenza alla radicalità è riconoscibile anche qui, quando per la prima volta — in riferimento alla Bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII — invece del semplice 'extra ecclesiam' o del successivo 'extra catholicam ecclesiam' viene detto 'extra apostolicam Romanam Ecclesiam' e si sottolinea che il legame della salvezza con essa è 'ex fide tenendum', cosa con cui la formula viene qualificata come dogma, cioè come facente parte della forma essenziale oggettiva della fede.²¹ Questo testo unitario mette

¹⁸ DS 2917 (D 1717).

¹⁹ *Singulari quadam*, D 1646 ss (non più nel DS).

²⁰ *Quanto conficiamus moerore* DS 2865 ss (D 1677).

²¹ *Unam sanctam* (DS 870-875, D 468 s) non aveva ancora la formula «extra apostolicam Romanam ecclesiam», ma ne anticipò il contenuto materiale, trasponendo in fine le espressioni di Cipriano, citate all'inizio nella tesi: «Porro subesse Romano

anche chiaramente in evidenza la precisa asserzione, che è stata appunto solo accennata nel Sillabo con il termine di 'indifferentismo'. In questa ottica va rifiutata la 'opinione empia e triste', secondo cui si può trovare in ogni qualsiasi religione la via alla salvezza eterna, la concezione, cioè, che in fondo tutte le religioni sono solo forme e cifre dell'Ineffabile ed Inafferrabile, in cui non conta in ultima analisi il contenuto, ma soltanto l'elemento formale del 'religioso' come tale. Ma se per 'indifferentismo' si intende precisamente questo concetto di religione e il rifiuto si rifà unicamente a questo concetto, allora si capisce come il papa possa constatare senza contraddizione nello stesso discorso che non si tratta «di porre dei limiti alla misericordia divina, la quale è sconfinata», e si comprende inoltre come possa affermare che una «ignoranza invincibile della vera religione» non comporta colpa alcuna; nell'enciclica del 1863 si aggiunge esplicitamente che tali uomini «possono raggiungere la vita eterna», se osservano il comandamento iscritto da Dio nel loro cuore.²² Resta così precisata nelle cose la dialettica, descritta prima, tra universalismo come pretesa ed universalismo come promessa, tra vincolo universale della fede e possibilità universale della grazia. L'ampio termine di 'indifferentismo' riceve così anche un senso preciso: esso vuol significare l'uguaglianza di tutte le religioni, che si fonda su un concetto puramente formale e simbolistico di religione, un concetto che è sempre solo disposto a valorizzare il contenuto religioso come cifra sostituibile e mai appunto come contenuto.²³ Si tratta così in fondo semplicemente della pretesa di

Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis». Circa il valore di Unam sanctam, cfr. le importanti osservazioni di K. A. FINK in: *TbQ* 146 (1966) 500. Fink fa notare che nella formula di definizione manca il termine «pronuntiamus». «Questa osservazione è importante, poiché la formulazione più breve corrisponde alle decisioni concistoriali di quel tempo, e viene meno così il carattere dogmatico o l'enunciato teologico irreformabile. Il papa volle emettere una decisione magisteriale e dire che non si doveva più insegnare (a Parigi) il contrario. E se non ci si preoccupò di questo, fu perché la Sorbona era notoriamente il *magisterium ordinarium* del tardo medioevo». Circa la citazione dalla *Singulari quadam* va notato che l'affermazione, espressa nel corso di un discorso del papa, che una qualche cosa sia dogma, non rappresenta naturalmente alcun atto di dogmatizzazione e resta perciò soggetto a verifica.

²² DS 2866 (D 1677).

²³ Sui problemi qui implicati, cfr. la mia trattazione: 'Der christliche Glaube und die Weltreligionen', in: *Gott in Welt* II, Freiburg 1964, pp. 287-305 (trad. it. in: *Orizzonti attuali della teologia*, Ed. Paoline, Roma). Con quanto diciamo nel testo non vogliamo certo banalizzare la problematicità del *Sillabo*, cioè di un'abbreviazione così equivoca di questioni complicate, soprattutto quando una tale abbreviazione

rivelazione della fede cristiana, della pretesa che il Dio tacito è divenuto realmente 'parola' in Gesù Cristo, realmente parola per noi — non solo simbolo del *nostro* cercare, ma risposta che *egli* ci dà.

In Pio XII si trova questa dialettica sistematizzata e concretizzata contenutisticamente. Essa viene ora collegata con un differenziato insegnamento di appartenenza e rapporto con la chiesa, come anche con una riflessione sul modo particolare in cui sacramento e chiesa sono 'necessari'. Vi si aggiunge un insegnamento del 'desiderio implicito' della chiesa, dato obiettivamente con quella «retta disposizione dell'anima, in forza della quale un uomo desidera conformare la sua volontà alla volontà di Dio». Quali determinazioni contenutistiche di una volontà così configurata sono ricordati l' 'amore' e la 'fede'.²⁴

Il concilio Vaticano II ha sviluppato questa linea rifacendosi nuovamente a quei problemi, ai quali già Pio IX aveva cercato di dare una risposta. Dopo che per secoli aveva predominato il gesto della difesa e l'universalismo della fede era stato inteso soprattutto come pretesa ed esigenza, questo concilio cercò di comprendere l'universalismo proprio anche come speranza, come promessa, come pro-

agisce come restrizione autoritativa del pensiero e la formula cifrata corre almeno continuamente il pericolo di rendersi autonoma rispetto al suo contesto. Cfr. R. AUBERT, 'Syllabus', in: *LThK* IX 1202 s, e la bibliografia ivi citata. Una questione particolare è costituita dall'accentuata romanizzazione del concetto di chiesa, accennata nel testo, la quale non rappresenta però un problema specifico della storia del nostro assioma, ove si pone accanto al termine di *ecclesia* il concetto di chiesa a disposizione.

²⁴ Queste asserzioni si trovano in DS 3866-3873, una lettera del Sant'Ufficio all'arcivescovo di Boston (in data 8 agosto 1949), con cui si respinge decisamente quanto insegnato nel St. Benedict's Center e nel Boston College, che cioè tutti i non cattolici ad eccezione dei catecumeni sono esclusi dalla salvezza. La lettera ripete sostanzialmente le tesi rispettive dell'enciclica *Mystici corporis* del 29 giugno 1943 (soprattutto DS 3802 e 3821). Per il resto si permane ancora nel rifiuto dell'affermazione «homines in omni religione aequaliter salvati posse» (3872). Per quanto riguarda la descrizione della via di salvezza dei non cristiani si può notare un certo oscillamento. Da un lato si dice che essa consiste nel fatto che l'uomo «volutatem suam Dei voluntati conformem velit» (3869); da un altro lato si sottolinea poi che il *votum* dev'essere informato da «perfecta caritate», mentre è richiesta una «fides supernaturalis» (3872). È interessante come l'idea della «necessitas medii» in rapporto alla chiesa venga indebolita nel testo e si prepari così la strada ad una visuale più aperta: si deve distinguere — secondo il testo — ancora una volta tra una necessità che risulta dall'interno, per così dire dalla coercizione delle cose «intrinseca necessitate», ed un'altra necessità che si fonda su una «divina sola institutione», su una disposizione positiva storica (DS 3869). Si rinuncia così praticamente al concetto di «necessitas medii», e questo mi sembra comunque un passo di notevole importanza.

messa per tutti, mettendo così in rilievo gli elementi positivi delle religioni del mondo, ciò in cui anch'esse sono 'via'. Anche per il concilio Vaticano II restò fermo ed indiscusso che solo Cristo è la 'via', ma non ne concluse che tutto ciò che è — apparentemente — fuori di Cristo va classificato come non-via: ne concluse soltanto che tutto ciò che è 'via' fuori di lui, lo è in forza di lui, e quindi in realtà gli appartiene, 'via' da 'via'.²⁵ L'atteggiamento di fondo del concilio è chiaro; le forme da esso sviluppate sono poi diverse nei particolari e certo non definitive. Le dichiarazioni della Costituzione dogmatica sulla chiesa restano nel complesso sulla linea di Pio XII, il cui complicato sistema viene semplificato nella constatazione che una vita secondo la coscienza sotto l'influsso della grazia conduce alla salvezza.²⁶ Più sottile è invece l'asserzione della costituzione pastorale della chiesa nel mondo contemporaneo. Essa vede il centro del cristianesimo nel mistero pasquale, cioè nel 'passaggio' dalla croce alla risurrezione. Questo passaggio, la *pascha* cristiana, non è però altro che la traduzione del 'passaggio', che è l'amore, nella realtà storica di un'esistenza vissuta interamente per amore. La via cristiana della salvezza, la via della salvezza che si chiama Cristo, è quindi identica con la *pascha*, con il mistero pasquale. Si prende parte alla 'via' Cristo, nella misura in cui si è partecipi del mistero della morte e della risurrezione...²⁷.

Ma con tutto questo ci si trova già impegnati in uno sforzo teologico per portare a nuova comprensione l'eredità della tradizione nel luogo del nostro oggi. Questi appunti dovrebbero aver mostrato la legittimità di un tale sforzo ed anche l'apertura di spazio per un tale cercare e domandare nell'interno stesso della tradizione. Cerchiamo ora di trovare una forma di comprensione, che risponda alla pretesa di una fede radicata nell'oggi.

²⁵ Sul tema 'via', cfr. soprattutto N. BROX, *Der Glaube als Weg*, München 1968; G. SÖHNGEN, *Der Weg der abendländischen Theologie*, München 1959.

²⁶ II 16. Ricordiamo i commenti di G. PHILIPS, *L'église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, Tournai 1967, I 208-215; (trad. it.: *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano); A. GRILLMEIER, in: *LThK-Ergänzband II*, 205 ss.

²⁷ *Gaudium et Spes* I 1,22; cfr. il mio commento in: *LThK-Ergänzband III*, pp. 351-354.

2. Lo stato attuale del problema

Per la situazione presente è anzitutto ancora caratteristico un ulteriore ampliamento della nostra immagine di storia, che supera certo in profondità quello che seguì alla grande scoperta geografica all'inizio dell'età moderna: l'inizio della storia umana, come ci dice lo stato attuale della scienza, si spinge un mezzo milione di anni indietro, cosicché i quattromila anni di storia biblica della salvezza appaiono solo più come un punto minuscolo nel complesso della storia. E per quanto riguarda il futuro, nella proporzione tra la crescita della chiesa e l'aumento demografico dell'umanità, va calcolato un progressivo ridursi della percentuale della chiesa nel mondo.²⁸ Il trionfo del numero più grande, che la statistica riserva ancora attualmente al cattolicesimo rispetto alle altre religioni dell'umanità, non avrà più forse vita lunga. Questo trionfo è già oggi problematico per chi sa guardare le cose con occhio critico, poiché sa quanto sia spiritualmente precario il fenomeno statistico del 'cattolicesimo': anche Hitler, Himmler e Goebbels figuravano nella statistica come cattolici: solo una minima parte di coloro che si chiamano ancora cattolici per amore di qualsivoglia convenzione sono toccati e coinvolti in verità dall'evangelo di Gesù Cristo. In questa situazione non si tratta più tanto di ottenere una qualche garanzia tranquillizzante sulla salvezza degli 'altri', che sono ormai divenuti di gran lunga in senso letterale nostri 'prossimi', ma di comprendere nuovamente la posizione e la missione della chiesa nella storia in un senso positivo, che ci permetta di credere tanto all'universalità dell'offerta divina della salvezza, quanto all'indispensabilità del servizio della chiesa in ordine alla salvezza.

Avevamo già detto all'inizio che la forma del problema si è per noi radicalmente spostata. Non ci muove più in ultima analisi il problema, se e come gli 'altri' possono essere salvati — cosa che lasciamo tranquillamente a Dio; ci tocca piuttosto la domanda: perché devo *io* tuttavia credere? Perché non dovrei scegliere anch'io la via evidentemente più comoda, trasformandomi cioè da uno che porta il nome e l'impegno della vita cristiana in un 'cristiano ano-

²⁸ Per le cifre, cfr. Y. CONGAR, *Ausser der Kirche kein Heil*, Essen 1961, pp. 12 e 19. Vedi anche H. KÜNG, *Christenheit als Minderheit*, Einsiedeln 1965, 9 ss. (trad. it., *Cristianità in minoranza*, Queriniana, Brescia).

nimo', che lascia agli altri le difficoltà inerenti a questo nome? ²⁹ Non si tratta quindi di fare i conti in tasca agli altri, ma di comprendere il nostro proprio mandato.

E ci troviamo così precisamente di nuovo alle origini della nostra frase, che era un appello ai cristiani e non una teoria sui non cristiani. Non ci possono quindi oggi più bastare tutte quelle risposte, che riconducono la salvezza degli 'altri' al 'desiderio implicito della chiesa' loro attribuito, tanto più quando questo spesso viene identificato con una non ben precisata specie di buona fede e buona intenzione. Con ciò non è detto che quelle riflessioni siano prive di senso. Esse sono solo insufficienti e finiscono poi facilmente nelle vicinanze di un pensiero pelagiano, secondo il quale basterebbe in fondo la buona volontà dell'uomo per salvarlo.³⁰ In effetti dovremmo oggi propriamente sapere quanto poco la sola 'buona volontà' contribuisca o procuri la redenzione dell'uomo, quanto il richiamo alla buona volontà sia solo una consolazione vuota, che sanziona lo *status quo* e non contribuisce alla liberazione dell'uomo.³¹

Il problema della salvezza non può essere posto da parte del soggetto isolato, che come tale non esiste nemmeno; bisogna piuttosto tener presente, insieme alle condizioni soggettive della salvezza, la sua possibilità oggettiva. Se ci si muove in questo senso, allora risulta da sé sia l'ampiezza illimitata della salvezza (universalismo come speranza), sia anche l'indispensabilità dell'evento di Cristo e della fede (universalismo come pretesa). Cerchiamo quindi di sviluppare i due aspetti.

²⁹ Cfr. H. U. v. BALTHASAR, *Rechenschaft* 1965, Einsiedeln 1965, 92: «Non si capisce più bene, se tutto funziona così bene con l'anonimità, perché uno dovrebbe ancora propriamente essere un cristiano con tanto di nome». Diffusamente sul tema, Id., *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965, e *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966. (trad. it.: *Chi è il cristiano?* e *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia).

³⁰ In questa luce non era in ogni senso in torto il rimprovero mosso dai Gianesisti ai Gesuiti, di portare con le loro teorie il secolo all'incredulità.

³¹ Una delle conseguenze più curiose di quella forma di dottrina del *votum*, che fa praticamente della buona volontà il principio della salvezza, sta in quella concezione, durata per lungo tempo, che lascia intravedere la salvezza degli adulti non battezzati e sa solo preannunciare condanna per bambini morti senza battesimo, naturalmente non capaci di buona volontà — un risultato decisamente sconsigliato di un falso orientamento teologico.

a. L'aspetto soggettivo del problema ³²

Per quanto riguarda l'atteggiamento del soggetto, va interrogata anzitutto la Sacra Scrittura: che cosa deve avere propriamente un uomo per essere un 'cristiano'? Il Nuovo Testamento dà in proposito due risposte complementari, che presentano nel loro insieme una spiegazione del tutto sufficiente del quando si possa parlare teologicamente in forma legittima di un *votum ecclesiae*. La prima risposta suona così: chi ha l'amore, ha tutto. Esso basta pienamente, del tutto, incondizionatamente. Lo si vede chiaramente nel colloquio di Gesù con i dottori della Legge (*Mt.* 22,35-40 par.), come anche in Paolo, che descrive l'amore come 'la pienezza' della Legge (*Rom.* 13,9 s); lo si vede però soprattutto nell'ardita parabola del giudizio finale (*Mt.* 25,31-46), ove il Giudice del mondo non domanda che cosa i singoli abbiano creduto, pensato, conosciuto, ma giudica solo ed unicamente secondo il criterio della *agape*. Il 'sacramento del fratello' si presenta qui come l'unica via sufficiente della salvezza, il fratello uomo appare qui come quell' 'incognito di Dio',³³ in base al quale si decide il destino di ciascuno: ciò che salva un individuo non è il suo conoscere il nome del Signore (*Mt.* 7,21), poiché da lui si richiede un rapporto ed un incontro 'umano' col Dio nascosto nell'uomo. L'antichissima fede dei popoli che nell'ospite si potrebbe nascondere un dio viene confermata in modo inatteso da Gesù (nato a Betlemme fuori degli alberghi degli uomini): egli ci viene continuamente incontro in incognito nei più piccoli, lui che dovette diventare 'il più piccolo' degli uomini.

Abbiamo perciò finora quale risposta del Nuovo Testamento: chi ha l'amore, ha tutto. Egli è salvato e non ha bisogno di null'altro. Questa conclusione liberante, che è senza condizioni da parte di Dio (senza alcun 'se' e 'ma'), si imbatte poi però semplicemente in un 'ma' da parte dell'uomo, al punto tale da minacciare profondamente tutto ciò che si è detto. Questo 'ma' suona così: Nessuno ha realmente l'amore (cfr. *Rom.* 3,23). Tutto il nostro amare è sempre bacato e deformato dall'egoismo. Di qui deriva infatti quella strana ambivalenza dell'aggettivo 'umano' (e di 'umanità'), che trova

³² Riprendo qui dei pensieri, che avevo già espresso nel mio opuscolo *Vom Sinn des Christseins*, München 1966, pp. 53-63.

³³ Y. CONGAR, *op. cit.*, pp. 135-146. Sul discorso seguente, cfr. anche J. DANIELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955, 77-86 (tr. it. dall'originale francese: *Il mistero della storia*, Morcelliana, Brescia).

anche riscontro in molte lingue: 'umano' può avere da un lato un senso positivo ed includere un raggio di 'agape'; esso significa però anche al tempo stesso quel 'troppo umano', che ci ricorda come l'egoismo sia divenuto per l'uomo una seconda natura. Ognuno è un egoista — nessuno ha l'agape realmente: significa questo che noi siamo tutti e ciascuno dei condannati? Qui si inserisce la seconda risposta del Nuovo Testamento, che dice: di diritto saremmo condannati, ma Cristo copre con la sovrabbondanza del suo amore di rappresentanza il *deficit* della nostra vita. Solo una cosa è necessaria: che apriamo le braccia ed accettiamo il dono della sua benevolenza. Questo movimento dell'aprirsi al dono dell'amore di rappresentanza del Signore è chiamato da Paolo 'fede'. È chiaro che questa fede nel suo senso autentico presuppone tutta la pienezza delle realtà testimoniate nella Bibbia; ma è anche chiaro, proprio in questa descrizione della fede, che può esistere qualcosa come 'una fede prima della fede',³⁴ che non dobbiamo ora più classificare con un'indeterminata buona volontà, ma possiamo descrivere con precisione: è l'opposto di quell'atteggiamento che negli antichi chiamavano *hybris*, la negazione di ogni autocompiacenza ed autogiustificazione, quella semplicità del cuore, che troviamo nella Bibbia sotto il nome di 'povertà in spirito', Questo è il motivo per cui l'evangelo di Gesù sia stato accolto in Israele soltanto dai cosiddetti *anawim*, dai 'poveri in spirito'. La fede sviluppata è la continuazione di quell'atteggiamento, presente in essi.

Possiamo riassumere ancora una volta con l'affermazione che il Nuovo Testamento dà due risposte alla domanda, che cosa sia richiesto all'uomo perché si possa salvare: due risposte, che proprio nella loro apparente contrapposizione costituiscono un'unità. Il Nuovo Testamento dice al tempo stesso che 'l'amore solo basta' e che 'solo la fede basta'. I due momenti esprimono però un atteggiamento di superamento di sé, in cui l'uomo comincia ad abbandonare il suo egoismo e ad incamminarsi verso l'altro. Per questo, tale atteggiamento ha la sua prova del nove nel fratello, nell'altro uomo; nel suo 'tu' si fa incontro all'uomo in incognito il 'tu' di Dio. Se consideriamo però il prossimo come l'incognito primario di Dio, resta pur valido che egli può scegliere anche molte altre forme di incognito: ciò significa che molti dati del rispettivo ordinamento religioso e profano possono diventare per l'uomo appello ed aiuto

³⁴ Y. CONGAR, *op. cit.*, pp. 120-127.

nel suo esodo salvifico attraverso il superamento di sé. È però anche evidente che esistono cose, le quali non sono mai in grado di diventare un incognito di Dio. «Dio non può scegliere l'incognito dell'odio, dell'egoismo avido di piacere o dell'orgoglio».³⁵

Questa affermazione apparentemente ovvia permette alcune importanti conclusioni. Mostra infatti quanto sia falsa la diffusa opinione, secondo cui ciascuno deve vivere appunto secondo la sua convinzione e sarà salvato in base alla 'coscienziosità' ivi esercitata. Ma come?! Si può accettare che l'eroismo di un uomo della SS e la crudele precisione della sua ubbidienza pervertita siano una specie di *votum ecclesiae*? Giammai!

Questo esempio estremo mostra però chiaramente tutta la problematica di questa concezione e del suo punto di partenza. Identificando infatti l'appello della coscienza con le diverse convinzioni prodotte da una situazione sociale e storica, tale concezione conduce a concludere che una persona viene salvata ogni volta attraverso la coscienziosa applicazione di quel sistema in cui si trova o al quale si è in qualche modo legata. La coscienza degenera in coscienziosità, i diversi singoli sistemi diventano 'via della salvezza'. Sa di umano e di longanimità, quando si dice, in questa prospettiva, che un musulmano, per essere salvato, dev'essere appunto un 'buon musulmano' (che vuol dire questo propriamente?), che un indù dev'essere un buon indù, eccetera.³⁶ Ma non si dovrà allora anche dire che un cannibale dev'essere appunto un 'buon cannibale' e che un convinto uomo della SS dev'essere un uomo della SS tutto d'un pezzo? È evidente: qui c'è qualcosa che non funziona; una 'teologia delle religioni', che si sviluppi in questo senso, può portare soltanto ad un vicolo cieco.

Ma che cosa è qui propriamente falso? Anzitutto la idolatrizzazione del sistema, delle istituzioni. Tesi come quelle suddette (il musulmano resti musulmano, l'indù resti indù) sono solo apparentemente 'progressiste'; in verità esse fanno del conservatorismo una *Weltanschauung*: ciascuno giunga alla salvezza attraverso il suo sistema. Non è però il sistema e l'applicazione fedele del sistema, che salva l'uomo; ciò che lo salva, è ciò che supera tutti i sistemi e rappresenta l'apertura di tutti i sistemi: l'amore e la fede, che

³⁵ Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 144.

³⁶ H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf 1968, 241 (trad. it.: *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento religioso*, Herder-Morcelliana, Brescia).

sono la vera fine dell'egoismo e della *hybris* autodistruttiva. Le religioni sono di aiuto alla salvezza nella misura in cui avviano a questo atteggiamento; esse sono impedimento della salvezza nella misura in cui ostacolano all'uomo questo atteggiamento.³⁷ Se le attuali religioni e sistemi di *Weltanschauung* salvano come tali l'uomo, sono cioè per lui come tali via della salvezza, allora l'umanità è destinata a restare eternamente rinchiusa nei suoi particolarismi. La fede in Cristo significa invece la convinzione che esiste un appello al superamento di questi particolarismi e che solo così, nel convergere verso l'unità dello spirito, la storia giunge al suo compimento ed alla sua pienezza.

Si avverte così un secondo elemento. L'asserzione che ciascuno deve vivere secondo la sua coscienza è in sé — ovviamente — del tutto giusta. Ci si domanda solo che cosa si comprenda per 'coscienza'. Quando con la coscienza si fonda la fedeltà di permanenza nel diverso sistema, allora non si intende chiaramente con 'coscienza' l'appello di Dio comune a tutti, ma un riflesso sociale, il super-ego del diverso gruppo sociale. Ma si dovrà propriamente conservare questo super-ego, o lo si dovrà eliminare, perché è di ostacolo al vero appello dell'uomo e vi si identifica falsamente? La coscienza stessa, quella reale, quella che sola può pretendere ubbidienza, non dice a ciascuno qualcosa di diverso: che l'uno debba essere indù, l'altro musulmano, ed un altro ancora cannibale; essa dice a tutti ciò che è loro comandato nei diversi sistemi e non di rado contro i diversi sistemi: che cioè ciascuno sia umano con il suo fratello uomo, che lo ami. Si potrà dire che una persona ha raggiunto un *votum* (il 'desiderio di Cristo'), quando avrà seguito *questa* voce. Vivere secondo la coscienza non significa arroccarsi nella propria cosiddetta convinzione, ma seguire questo appello, rivolto ad ogni uomo; l'appello alla fede ed all'amore. Solo questi due atteggiamenti, che sono la legge fondamentale del cristianesimo, possono costituire qualcosa come un 'cristianesimo anonimo', se ci è lecito richiamare con tutta riserva questo problematico concetto.³⁸

³⁷ Partendo da questo spunto ci si opporrà tanto ad una falsa svalutazione di religioni e religioni, quanto ad una loro falsa glorificazione. Cfr. sul tema le accurate puntualizzazioni di H. FRIES, *Wir und die anderen*, Stuttgart 1966, pp. 240-272 (trad. it., *Noi e gli altri*, Queriniana, Brescia).

³⁸ La problematicità di questo concetto è stata soprattutto messa in luce da H. SCHLIER, 'Der Christ und die Welt', in: *GuL* 38 (1965) 416-428, qui 427 s. Cfr. inoltre le opere di H. U. v. Balthasar citate alla nota 29, e le preziose considerazioni sul tema di H. DE LUBAC, *Geheimnis, aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967,

b. L'aspetto oggettivo³⁹

Nella determinazione, abbozzata sopra, delle componenti soggettive della salvezza (del *votum ecclesiae* quindi) è già posto in realtà anche il fattore oggettivo nella sua necessità interna.

Infatti, mentre descrivevamo l'amore come ciò che veramente salva, dovevamo già constatare che nell'amore umano c'è il fondo dell'egoismo, che lo corrompe ed in ultima analisi lo rende insufficiente. Per questo è necessario il servizio di rappresentanza di Gesù Cristo, il quale solo dà un senso al gesto pieno della fede, del ritenersi insufficiente. Senza il servizio di Cristo, questo gesto finisce nel vuoto. Ma a questo punto si inserisce anche ciò che possiamo definire la *necessità della chiesa per la salvezza*. Diciamo anzitutto: l'umanità intera vive dell'atto di amore di Gesù Cristo del 'per' in cui si configura la sua vita (cfr. *Mc.* 10,45; 14,23 con la ripresa di *Is.* 53,10-12). La vocazione della chiesa consiste nell'entrare in questo servizio di rappresentanza di Cristo, servizio che Cristo volle fare — secondo la bella espressione di Agostino — come 'il Cristo totale, capo e membra'. Detto ancora diversamente: secondo la fede cristiana, in ogni salvezza di un uomo è Cristo all'opera. Ma ove è Cristo, là partecipa anche la chiesa, poiché egli non volle restare solo, ma avviene per così dire il doppio sciupio di farci partecipare al suo servizio. Cristo non è mai un semplice individuo di fronte a tutta l'umanità: il fatto che Gesù di Nazaret sia 'il Cristo', ciò significa appunto anche che egli non volle restare solo, che egli si creò un 'corpo'. 'Corpo di Cristo' significa appunto: partecipazione degli uomini al servizio di Cristo, cosicché essi diventano per così dire i suoi 'organi' ed egli non è più pensabile senza di essi. *Solus Christus nunquam solus* — si potrebbe dire in questa prospettiva: Cristo solo salva, sì; ma questo Cristo, che solo salva, non è mai solo, poiché la sua azione di salvezza ha appunto la sua caratteristica nel fatto che egli non fa dell'altro semplicemente un ricevente passivo di un dono chiuso in sé, ma lo coinvolge nella sua propria attività: l'uomo viene salvato, in quanto collabora a salvare altri. Si viene sempre per così dire salvati per gli altri e, in questo senso, anche tramite gli altri⁴⁰.

pp. 149-154.

³⁹ Riprendo qui ciò che ho esposto nell'articolo 'Rappresentanza/Vicarietà', in *DzT* 3 (21969) pp. 42-53.

⁴⁰ H.U. v. BALTHASAR, *Wer ist ein Christ?*, pp. 126 s: «Ci fu stranamente un tempo

In fondo può solo essere così, se si riflette ancora una volta sull'essenza dell'azione di Cristo. Avevamo detto che l'orientamento dell'esistenza di Gesù, il suo essere vero e proprio, è caratterizzato dalla preposizione 'per'. Se la 'salvezza' consiste nel diventare come egli è, essa si deve allora concretamente configurare come partecipazione a questo 'per'. Allora l'esistenza cristiana deve significare la continua *pascha* del passaggio dall'essere per sé all'essere gli uni per gli altri. E possiamo così ora ritornare alla domanda propriamente motrice del tutto: perché in fondo si è cristiani? Possiamo dire: il pieno servizio dell'esplicito stare nella chiesa non viene certo fatto da tutti, ma per tutti.

L'umanità vive del fatto che esiste questo servizio. Io credo che si potrebbero realizzare molto concretamente questi pensieri in senso sociologico-storico: se non ci fosse più chiesa, se non ci fossero più uomini che si espongono alla serietà di un pieno impegno di fede nella chiesa, il mondo avrebbe un altro volto. Se la fede dei cristiani si spegnesse, allora — lo si può dire senza esagerazione — 'il cielo cadrebbe' effettivamente sul mondo. La conseguenza non sarebbe la sua liberazione, ma la sua distruzione. È di Möhler la bella espressione: «Senza Scrittura saremmo privati della forma particolare dei discorsi di Gesù; noi non sapremmo come parlò l'uomo-Dio, e, io penso, non vorrei più vivere se non lo ascoltassi più parlare»⁴¹. Possiamo aggiungere, parafrasando: non vorrei più vivere se non esistesse più il piccolo nucleo dei credenti, se non esistesse più chiesa; anzi, dobbiamo completare: noi non potremmo più vivere, se così fosse.

Ritorniamo al nocciolo della questione. Si diventa cristiani non per sé, ma per gli altri; o piuttosto: lo si è per sé, soltanto quando lo si è per gli altri. «L'esistenza cristiana è un appello alla generosità dell'uomo, alla sua nobiltà di cuore, perché sia pronto a camminare... con Simone di Cirene sotto la croce — sotto la croce della storia del mondo — di Gesù Cristo. Il cristiano non metterà a con-

nella teologia l'opinione che ciascuno possa solo avere per se stesso la speranza, quella speranza cristiana che 'non inganna'. Si dovrebbe piuttosto affermare il contrario. Ciascuno deve avere la speranza per tutti i suoi fratelli, mentre per se stesso potrà difficilmente fare a meno di un momento di timore» (trad. it., *Chi è il cristiano?*, Queriniana, Brescia). Cfr. anche Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 17, e i testi ivi citati, soprattutto anche da Simeone, il nuovo teologo.

⁴¹ J. A. MÖHLER, *Die Einbeit in der Kirche* (a cura di GEISELMANN), Darmstadt 1957, p. 54 (tr. it.: *L'unità della chiesa*, Città Nuova, Roma).

fronto — con occhio di invidia — il peso della richiesta impostagli con il peso (in ogni caso apparentemente) molto minore di coloro, che egli crede arriveranno pure in cielo, ma assumerà con animo lieto il suo compito... Il servizio non gli si presenta grande, per il fatto che egli solo viene salvato mentre gli altri sono oggetto di condanna (sarebbe l'atteggiamento del fratello invidioso e dei lavoratori della prima ora), ma perché *tramite* lui anche gli altri vengono salvati»⁴².

Ciò porta ad un'ultima osservazione, che ci riconduce nuovamente all'inizio. Alla nostra ottica, il fenomeno chiesa diventa sempre più minuscolo nel tutto del cosmo. Se si comprende la chiesa alla luce di quanto si è detto, non c'è più bisogno di sorprendersi per questa sua piccolezza nel mondo — che fu già peraltro predetta in molti modi dalla Scrittura (cfr. ad esempio *Apoc.* 13,3.8.13 §). Per poter essere la salvezza di tutti, non è necessario che la chiesa si identifichi anche esternamente con tutti. La sua essenza è piuttosto radicata nella sequela di quell'uno, che ha preso l'umanità intera sulle sue spalle⁴³; la sua essenza consiste nell'essere la schiera dei pochi, tramite i quali Dio vuole salvare i molti. La Chiesa non è tutto, ma esiste per tutti. Essa è l'espressione del fatto che Dio edifica la storia nella reciprocità degli uomini alla luce di Cristo. Congar ha seguito questo principio attraverso tutta la Bibbia, nella quale egli trova continuamente il principio della '*pars pro toto*', della «minoranza a servizio di una maggioranza»⁴⁴. Egli mostra quanto poco la Bibbia valuti l'aspetto quantitativo delle cose, fatto espresso particolarmente nella sua poca stima della statistica⁴⁵. Egli riprende la parola di Gustave Thibon: «Ogni ordine trascendente ad un altro vi si può inserire soltanto nella forma dell'infinitamente piccolo»⁴⁶ - questa legge cosmica è anche una legge della storia e della 'storia della salvezza': ciò conferma appunto ancora una volta quanto abbiamo detto finora.

Queste riflessioni sono state a volte fraintese nel senso che si dichiara così la missione come superficiale, quasi si possa dire: «Se rappresentanza, perché ancora missione?» Ora, mi sembra che non

⁴² J. RATZINGER, 'Rappresentanza/Vicarietà', in *DzT* 3 (1969) 42-53.

⁴³ I padri greci vedono nella pecora perduta del vangelo un'immagine della natura umana, che il Logos nella sua incarnazione ha preso per così dire sulle proprie spalle: F. MALMBERG, *Ein Leib - Ein Geist*, Freiburg 1960, pp. 237 s.

⁴⁴ *Op. cit.*, pp. 20-27, soprattutto p. 23.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20 s.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 25.

si capisca veramente più il senso della missione, quando altre religioni vengono dichiarate *come tali* vie della salvezza. Ma ciò che abbiamo detto, contraddice proprio tale concezione⁴⁷. Bisogna certo concedere che quanto si è detto finora non costituisce per sé una motivazione della missione: è impostato su un'altra problematica, complementare al problema della missione; con altre parole: è un discorso aperto all'imperativo della missione, senza che si soffermi a motivarlo.

Cerchiamo ora di comprendere con ancora maggiore chiarezza questa apertura interna del pensiero. Avevamo detto che la chiesa non è una cerchia a se stante di salvati, intorno alla quale esisterebbero i condannati; essa esiste piuttosto, per sua essenza, per gli altri, una realtà concreta aperta agli altri. E siamo già qui in effetti nell'ambito del concetto della missione: essa è infatti anzitutto semplicemente l'inevitabile ed indispensabile espressione di quel 'per', di quell'apertura, che determina profondamente la chiesa a partire da Cristo. Quale segno dell'amore divino, quell'essere gli uni per gli altri attraverso il quale la storia è stata salvata e ricondotta a Dio, la chiesa non dev'essere un circolo esoterico, ma è essa stessa essenzialmente uno *spazio aperto*. Ci si può richiamare a questo punto ad un pensiero, formulato con particolare incisività dallo Pseudodionisio, un pensiero divenuto poi caro a tutta la Scolastica: *bonum diffusivum sui*, egli dice — l'amore si deve necessariamente riversare fuori di se stesso, oltre se stesso; il voler comunicare fa parte per necessità interna del bene come tale. Con questo si volle descrivere anzitutto l'apertura essenziale di Dio: Dio come la bontà in persona è al tempo stesso comunicazione, sovrabbondanza, superamento di sé, dono di sé. Ma la frase vale inoltre per tutto quello che è buono in derivazione da lui, il Buono per eccellenza: anche la chiesa può solo raggiungere la sua pienezza nel *diffundere*, nel *comunicare*, nel riversarsi al di là di se stessa nella missione. La chiesa è una realtà dinamica; essa resta fedele al suo significato ed assolve il suo compito, solo se non conserva per sé il messaggio ad essa regalato, ma lo trasmette a sua volta all'umanità. Usando l'allegoria

⁴⁷ Con ciò non si esclude naturalmente che le religioni servano in modo diverso al movimento verso la fede, la speranza e l'amore e possano quindi essere in questo senso «depositarie di salvezza», situandosi però anche in una inclinazione che tende al nucleo della realtà cristiana. Cfr. anche quanto detto alla nota 37. Ci si dovrà quindi guardare dal parlare senza ulteriori differenziazioni delle 'religioni' in genere, che sono appunto tra loro di genere diverso.

sinottica, si potrebbe esprimere il tutto nella formula: la missione è l'espressione dell'ospitalità divina; è l'uscire dei messaggeri nel mondo a portare l'invito per il divino banchetto nuziale. Ritrasmettere continuamente questo invito, fa parte essenzialmente e necessariamente del servizio della chiesa in ordine alla salvezza; anche se sa che la misericordia di Dio è senza limiti, vale per essa la parola: «Guai a me se non annuncio l'evangelo» (1 Cor. 9,16). Il servizio per l'evangelo è per essa una necessità di quell'amore (2 Cor. 5,14), dal quale essa deriva e nel cui servizio sta la sua sola giustificazione.