

Un contributo dell'esegesi biblica alla teologia della Chiesa particolare: riflessioni sul termine *ekklesia*

Arturo Cattaneo

Pontificia Università della Santa Croce, Roma (Italia)

1. PREMESSE

Il Concilio Vaticano II non si è limitato a segnalare che «lo studio della sacra Scrittura deve essere come l'anima di tutta la teologia» (OT, 16 cfr. DV, 24), ma ha attinto copiosamente alla fonte della Parola di Dio nell'elaborazione dei suoi documenti. I numerosi ed importanti progressi ecclesiologici conciliari sono stati propiziati – anche se in misura diversa – da una accresciuta valorizzazione e comprensione dei dati biblici. Basti ricordare l'aspetto misterico e trinitario della Chiesa, la sua indole escatologica, la riscoperta della nozione di *koinonia*, del sacerdozio comune, dei carismi ecc.

Fra tali progressi ecclesiologici spicca per le vaste ripercussioni pastorali, missionarie ed ecumeniche la rivalorizzazione della Chiesa particolare¹, sia considerata in se stessa, sia in quanto costituisce la Chiesa universale quale «*communio Ecclesiarum*» (AG 19/c e 38/a), tema che prima del Concilio era rimasto quasi ignorato dall'ecclesiologia. Furono soprattutto gli studi biblici, patristici e storici a ridestare l'attenzione degli ecclesiologi nei confronti della Chiesa particolare, mettendo in luce che la struttura della Chiesa primitiva era caratterizzata dalla comunione fra le diverse Chiese.

Tale concezione è rimasta predominante nell'ecclesiologia orientale; invece nella Chiesa latina – soprattutto per il progressivo aumento del ruolo del papato a partire dal secolo IX – si era sviluppato un regime di organizzazione unitaria e quindi una concezione che sottolineava la dimensione universale della Chiesa a scapito di quella particolare. Espressione di tale prospettiva è per esempio la formula «*unus grex sub uno pastore*» usata nel Vaticano I ed in vari documenti pontifici successivi. Al riguardo Yves Congar ha osservato che «questa teologia dell'unità esprime un aspetto importante della realtà, ma non tutta la realtà»². In essa manca effettivamente il posto delle diversità in virtù delle quali l'unità risulta cattolica.

Non sorprende quindi che, malgrado la rivalorizzazione della Chiesa particolare avviata dal Vaticano II, nei suoi documenti il tema affiori solo in modo saltuario e collaterale. Non si trova nessun capitolo dedicato *expressis verbis* alla Chiesa particolare; brevi affermazioni su di essa vengono fatte a proposito della universalità e della cattolicità della Chiesa (LG, 13), del ruolo dei vescovi (LG, 23; LG, 26 e CD, 11), dell'attività missionaria (AG, 19-29), dell'ecumenismo (UR, 14) e della vita liturgica (SC, 41-42). Il Concilio ha tuttavia saputo offrire gli spunti che diedero il via, negli anni successivi, allo sviluppo di un'importante teologia della Chiesa particolare.

Per quanto concerne il progresso conciliare che portò alla riscoperta della Chiesa particolare³ va anche rilevato che nel Concilio sono confluiti, oltre ai menzionati studi biblici, patristici e storici⁴, anche altri importanti fattori quali il dialogo ecumeni-

¹ In questo studio utilizziamo l'espressione *Chiesa particolare* nel senso definito da CD, 11/a e ripreso dal CIC, ossia quale «porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale di un Vescovo con la cooperazione del presbiterio, in modo che... [in essa sia] veramente presente e operante la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica» (CIC, can. 369).

² Y. CONGAR, *La Chiesa come unità nella pluralità*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, 7, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, Brescia 1972, p. 488.

³ A proposito dei diversi movimenti e delle riflessioni teologiche che hanno preceduto e preparato la riscoperta della Chiesa particolare nel Vaticano II cfr. la monografia di J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. La doctrina sobre la Iglesia particular en la teología de lengua francesa (1945-1964)*, Pamplona 1991 e lo studio di O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *Genesis di una teologia della Chiesa locale dal concilio Vaticano I al concilio Vaticano II*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991*, a cura di H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA, Bologna 1994, pp. 27-61.

⁴ Un importante precursore degli studi patristici e storici fu J.A. MÖHLER, *Die Einheit der Kirche*, Tübingen 1925. Per gli studi storici negli anni precedenti il Vaticano II ricordiamo J. Colson, J. Lécuyer e B. Botte.

co⁵, il movimento liturgico⁶, gli studi sulla teologia della missione che hanno introdotto la prospettiva della *plantatio Ecclesiae*⁷, e gli studi sull'episcopato che hanno portato alla riscoperta del ruolo ecclesiale del vescovo⁸. È difficile dire in che misura ciascuno dei menzionati fattori contribuì alla riscoperta della Chiesa particolare, ma un ruolo importante va sicuramente riconosciuto agli studi di esegesi biblica registratosi nel ventesimo secolo. In un certo senso si può dire che il contributo della scienza biblica ha costituito un po' come l'anima dei diversi movimenti su citati che prepararono e confluirono nel Vaticano II.

La teologia biblica ha contribuito ad illuminare non solo i diversi aspetti della natura, della vita, della struttura e della missione delle Chiese particolari, ma anche i rapporti fra di esse e quelli con la Chiesa di Roma. Va infatti tenuto presente che tutto il Nuovo Testamento è nato in Chiese locali e ne riflette quindi le caratteristiche. In queste pagine rivolgiamo la nostra attenzione all'uso neotestamentario del termine *ekklesia*, nel quale affiora l'autocomprensione del Popolo sorto dalla nuova Alleanza, e mostreremo le conseguenze teologiche che ne derivano per la comprensione della Chiesa particolare.

2. L'USO NEOTESTAMENTARIO DI *EKKLESIA* E LA NOVITÀ DEL POPOLO CONVOCATO DA CRISTO

Fra i diversi studi biblici che contribuirono alla riscoperta della Chiesa particolare spiccano quelli di Lucien Cerfaux⁹ che riprende diversi spunti del luterano di Ba-

⁵ In questo contesto si è introdotta, soprattutto nel dialogo con la Chiesa ortodossa, l'espressione di *Chiese sorelle* (cfr. M.J. Guillou, Y. Congar, E. Lanne ecc.). Un influsso rilevante sugli ecclesiologi cattolici – anche se suscitando alcune serie riserve e reazioni critiche a causa dell'accentuazione unilaterale della Chiesa particolare – venne dai contributi dal teologo ortodosso N. Afanassieff – che sviluppò l'ecclesiologia eucaristica – e da alcuni suoi discepoli dell'Istituto teologico di Saint Serge di Parigi quali J. Meyendorff, A. Schmemmann e P. Evdokimov. Fra gli attuali teologi ortodossi va ricordato l'importante contributo di J. Zizioulas, che si muove in un'ottica più vicina a quella cattolica (cfr. G. GALEOTA - A. MANCIA, *La chiesa locale nella teologia ortodossa contemporanea*, in "Asprenas" 34 (1987), 273-279).

⁶ Il movimento liturgico ha richiamato l'attenzione sull'ecclesiologia eucaristica. La considerazione che «l'Eucaristia fa la Chiesa» (H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1952, cap. IV) apre le porte alla comprensione della presenza misterica della Chiesa in un luogo; inoltre nell'assemblea liturgica, strutturata secondo il principio Capo-membra, si riflette la Chiesa universale (ricordiamo, fra gli altri, G. Martimort e K. Rahner).

⁷ Cfr. G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*, Bologna 1975, soprattutto pp. 103-105.

⁸ Il vescovo, quale membro del collegio episcopale e in virtù della pienezza del sacerdozio, è riconosciuto come l'elemento chiave per rendere presente la Chiesa universale in quella particolare. Mentre il collegio episcopale ha la sua ragione di essere nella *communio Ecclesiarum*, il singolo vescovo è visto in rapporto alla realizzazione particolare o locale della Chiesa (cfr. al rispetto soprattutto le riflessioni di K. Rahner).

⁹ La sua opera principale è *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1942, 1948², 1965³; *La Teologia della Chiesa secondo S. Paolo*, Roma 1968.

silea Karl Ludwig Schmidt¹⁰. Quest'ultimo, di fronte alla corrente esegetica liberale, nel suo contributo sul termine *ekklesia*, pubblicato in uno dei principali lessici biblici¹¹, recupera la dimensione teologica della Chiesa, osservando che essa non è una mera realtà sociologica, un raggruppamento di individui nato dal basso, ma una convocazione suscitata da Dio, adempimento della promessa dell'AT e la cui novità è ancorata alla risurrezione di Cristo¹². In modo particolare si sofferma a mettere in rilievo il significato biblico di *ekklesia*, situandolo nel solco della traduzione dell'ebraico *qahal* ad opera dei Settanta¹³. Nell'AT *qahal* indica l'assemblea del popolo eletto riunita davanti a Dio, soprattutto l'assemblea del Sinai, dove Israele ricevette la Legge e fu costituito da Dio come suo popolo santo. Anche se per i greci la *ekklesia* è un'assemblea sociopolitica¹⁴, è chiaro che nella Bibbia questo termine riceve una chiara connotazione sacra. Ciò spiega perché l'espressione che si impose per designare la comunità dei credenti in Cristo non sia stata quella di *laos tou Theou*, ma la *ekklesia tou Theou*.

Le riflessioni dei due citati esegeti – e, seguendo la stessa linea, di tanti altri – costituiscono ormai una dottrina comune¹⁵. In sintesi possiamo riassumerla così: il fatto che il popolo della nuova Alleanza si sia autodenominato *ekklesia* non è per niente casuale, ma rispecchia la profonda consapevolezza delle prime generazioni cristiane che il *qahal* dell'AT ha trovato pieno adempimento nella *ekklesia*, nella nuova e definitiva con-vocazione¹⁶ di Dio fra tutti i popoli della terra. La prima comunità di coloro che credevano in Cristo, e nella quale Dio convoca il suo Popolo da tutti i confini della terra, si riconosce perciò erede dell'assemblea dell'AT, del *qahal JHWH* che ora è la *ekklesia tou Theou*, sintagma usato ben 11 volte da san Paolo.

Il carattere sacro del termine *ekklesia* – in virtù del suo uso nel testo greco dell'AT – spiega perché si sia imposto in latino il termine *ecclesia*, mutuandolo dal greco senza cercare un corrispondente termine latino. Non era infatti «una parola che i cristiani greci avevano tratto dal loro patrimonio linguistico, ma una parola che nella Bibbia aveva una storia sacra»¹⁷. Non sarebbe stato difficile per i cristiani trovare un termine di tipo cultuale fra i tanti in uso nelle comunità o società misteriche. Il fatto

¹⁰ Ricordiamo anche l'articolo *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie*, in AA.VV., *Festgabe für Adolf Deissmann*, Tübingen 1927, pp. 258-319.

¹¹ K.L. SCHMIDT, *Ekklesia*, in GLNT, V, 1965, coll. 1487-1580 (originale tedesco dell'intero articolo in TWNT, III, Stuttgart 1938, pp. 502-539).

¹² *Ivi*, col. 1509.

¹³ Cfr. *Ivi*, coll. 1524-1570. Sulla traduzione greca della LXX, alveo naturale del termine *ekklesia*, cfr., fra gli studi più recenti, M. NOBILE, *Ecclesiologia biblica*, Bologna 1996, pp. 37-48.

¹⁴ In questo senso il termine è utilizzato in AT 19,32 e 40 per designare quell'assemblea tumultuosa che ebbe luogo a Efeso. Naturalmente in questi casi *ekklesia* viene tradotto con *assemblea* o *adunanza* (cfr. traduzione della CEI del 1997).

¹⁵ Cfr. le affermazioni del *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 751.

¹⁶ *Ekklesia* (da *ek-kalein*) significa letteralmente *chiamare fuori*.

¹⁷ K.L. SCHMIDT, *Ekklesia*, col. 1530.

invece che il termine *ekklesia* si imponesse con il valore di caratteristica esclusiva mostra che «il cosiddetto culto di Cristo non era, né voleva essere, un culto accanto ad altri, ma si poneva contro tutti, nel senso che esso si contrapponeva al mondo intero e quindi anche a tutto il mondo cosiddetto religioso. A garantire ciò, è proprio la scelta di *ekklesia* come denominazione propria in cui non va mai dimenticato di sottolineare *toû Theou (en Christô)*»¹⁸.

È stato anche osservato che dietro a questa scelta si scopre «tutta la novità cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio neotestamentario»¹⁹. Il *qahal JHWH* era infatti tale solo quando si trovava radunato per il culto. Terminata l'assemblea santa gli israeliti continuavano ad essere «Popolo di Dio», ma non «Chiesa di Dio». Il popolo della nuova Alleanza porta con sé questa novità: « Benché sparso per tutta la città o tutto l'orbe, è sempre *ekklesia toû Theou*, convocazione del Padre per Cristo nello Spirito Santo, che attraverso Cristo e nello Spirito dà al Padre l'onore e la lode»²⁰.

Il nuovo popolo di Dio è infatti permanentemente e misteriosamente con-vocato dal suo Signore²¹. Convocazione e congregazione che costituiscono la natura propria del nuovo Popolo di Dio e che permettendo di chiamarlo *ekklesia* non solo quando si riunisce in assemblea culturale. In tal senso Paolo si rivolge ai cristiani di Tessalonica – nel più antico scritto del NT –, chiamandoli la « Chiesa dei Tessalonicesi che è in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo» (1Ts 1,1) e ai Corinzi, indirizzando le due lettere «alla Chiesa di Dio che è a Corinto».

3. LA CHIESA SI È ESTESA FIN DALL' INIZIO QUALE «CORPUS ECCLESiarum»

Un'altra particolarità messa in evidenza dagli esegeti è il fatto che la letteratura neotestamentaria parla di *ekklesia* non solo per indicare la Chiesa di Cristo estesa ovunque²², ma anche per riferirsi a una²³ o a varie²⁴ Chiese particolari²⁵. Il linguaggio dell'AT conosce invece solo l'uso di *ekklesia* al singolare. Per gli ebrei non esiste che un'unica

¹⁸ Ivi, col. 1532.

¹⁹ P. RODRÍGUEZ, *Verso una comprensione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, in AA.VV., *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen Gentium»*, a cura di P. RODRÍGUEZ, Roma 1995, p. 167.

²⁰ Ibidem.

²¹ Si comprende l'equivalenza che c'è fra le espressioni neotestamentarie *Chiesa di Dio* (At 20,28; 1Cor 1,2; 2Cor 1,11; Gal 1,13; Ts 2,14 ecc.) *Chiesa di Cristo* (Rm 16,16) o *Chiesa in Cristo* (Gal 1,22).

²² Mt 16,18; At 9,31; 20,28; 1Cor 12,28; Gal 1,13; Ef 1,22; 3,10.21; 5,23.27; Fil 3,6; Col 1,18 etc.

²³ At 8,1; 11,22; 13,1; Rm 16,1; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 1Ts 1,1; Ap 2,1 e *passim* (ciascuna delle sette Chiese di Asia).

²⁴ At 15,41; 16,4-5; Rm 16,4.16; 1Cor 4,17; 1Cor 16,1; 2Cor 8,1; Gal 1,2.22; 1Ts 2,14; Ap 1,4 e *passim* (le sette Chiese di Asia).

²⁵ Anche se l'espressione non si trova nel NT – come neppure quella di Chiesa locale – la realtà a cui si fa riferimento è la Chiesa in una città o in una regione e, quindi, *in nuce*, una Chiesa particolare.

ekklesia (*qahal*), quella del popolo eletto, la cui sede e luogo sacro d'incontro con Dio è il Tempio di Gerusalemme²⁶. L'aspirazione del popolo ebraico – che si riflette in molti testi dell'AT²⁷ – era perciò la riunione di tutti nella Terra santa e nel Luogo santo. La dispersione non era vista come desiderabile e le comunità della diaspora si trovavano, dal punto di vista religioso, in una situazione di inferiorità rispetto a quelle della Terra santa.

Ma ecco che nella Chiesa della nuova Alleanza subentra un cambiamento radicale che, proprio per la sua radicalità, avrà bisogno di un po' di tempo per penetrare nella mentalità dei discepoli e poter essere attuato²⁸. Il movimento centripeto verso Gerusalemme e il Tempio che si osserva ancora durante i tre anni della vita pubblica del Signore, si inverte dopo la sua risurrezione dando inizio ad un movimento centrifugo suscitato espressamente dal Risorto: «Andate per tutto il mondo e predicate il vangelo...» (Mc 16,15)²⁹. L'antico Luogo santo ha perso così i suoi privilegi dal momento che tutti i luoghi sono ugualmente aperti alla presenza del Risorto e all'azione del suo Spirito. Il Paraclito scende a Cesarea, città pagana, su Cornelio e i suoi congiunti (cfr. At 10,44-46) come era sceso a Gerusalemme sugli Apostoli. Con parole di A. Vanhoye possiamo quindi affermare che questa nuova prospettiva fornisce «il fondamento dottrinale dell'esistenza delle Chiese locali»³⁰.

La genesi della Chiesa quale *plantatio Ecclesiae* viene narrata con particolari teologicamente molto significativi negli Atti degli Apostoli, il testo in cui *ekklesia* appare più spesso (23 volte)³¹. Con una certa frequenza viene usato per indicare la Chiesa universale³², ma più numerosi ancora sono i riferimenti alle Chiese particolari, parlandone sia al singolare³³ che al plurale³⁴. Gli Atti ci informano che il movimento centrifugo a cui accennavamo, non venne attuato subito. In un primo tempo la Chiesa

²⁶ Cfr. P. CODA, *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero dell'unità nella molteplicità*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo*, II, Roma 1986, p. 255.

²⁷ Cfr., per es., Sir 35,10-13; Tb 13,5.10-12; 2Mac 2,18 ecc.

²⁸ Cfr. A. VANHOYE, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, in AA.VV., *La Chiesa locale. Prospettive Teologiche e Pastorali*, a cura di A. AMATO, Roma 1976, p. 21. Lo stesso autore osserva (a p. 22, nota 5) che l'orientamento centrifugo della missione dei discepoli viene delineato già nei sinottici e specialmente in Luca. Il Signore invia i suoi discepoli «innanzi a sé, in ogni città o luogo dove stava per recarsi» (Lc 10,1).

²⁹ Cfr. anche Mt 28,19; Lc 24,47; Gv 20,21 e At 1,8: «...e sarete miei testimoni fino all'estremità della terra».

³⁰ A. VANHOYE, *La Chiesa locale*, p. 21.

³¹ Gli altri testi in cui il termine è maggiormente citato sono la 1Cor (22 volte) e l'Apocalisse (20 volte). Nei Vangeli si trova invece solo due volte in Mt: (16,18) in senso universale e (18,17) in senso di assemblea locale.

³² Quando, per esempio, si riferisce a «Saulo che devastava la chiesa» (8,3), o quando afferma che «la Chiesa in tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria era in pace, costruendosi e progredendo col timore del Signore e si moltiplicava con la consolazione dello Spirito Santo» (9,11).

³³ Ci si riferisce per esempio alla «chiesa che è a Gerusalemme» (8,1; 11,22), o alla chiesa di Antiochia 11,19-26 e 13,1. Si afferma, fra l'altro, che Paolo e Barnaba «costituirono per loro [i cristiani di Listria, Iconio e Antiochia] in ogni chiesa alcuni presbiteri» (14,23) e si narra che Paolo «attraversando la Siria e la Cilicia, dava nuova forza alle chiese» (15,41).

³⁴ Per esempio quando racconta che «Paolo attraversava la Siria e la Cilicia, fortificando le chiese» (15,41), o che «percorrendo le città, trasmettevano loro le decisioni prese dagli apostoli e dagli anziani di

nascente rimase ancora fissata a Gerusalemme ed in stretta relazione con il Tempio. Fu in virtù di « una violenta persecuzione » (8,1) che ebbe inizio la dispersione, l'evangelizzazione in altri centri urbani e la fondazione di nuove comunità. Gli Atti parlano così, oltre che della « Chiesa di Gerusalemme » (8,1; 11,22; 15,4), della fondazione della « Chiesa di Antiochia » (13,1).

Al riguardo è interessante osservare che non sono i fedeli ad andare a Gerusalemme, ma è Barnaba che viene inviato da Gerusalemme ad Antiochia, restandovi un anno intero per istruire i nuovi cristiani (cfr. 11,19-26). L'espansione si accentua poi con l'invio di Barnaba e di Paolo (cfr. 13,2), i quali fondano diverse Chiese e consacrano « presbiteri in ognuna delle Chiese » (14,23) e altre Chiese vengono fondate: la Chiesa di Cilicia (15,41), la Chiesa di Cesarea (18,22), la Chiesa di Efeso (20,28) ecc.

Le informazioni forniteci dagli Atti vengono arricchite dalle lettere di Paolo, nelle quali il termine *ekklesia* appare ben 61 volte. Nello scritto più antico del NT – la prima lettera ai Tessalonicesi – *ekklesia* si riferisce ad una Chiesa particolare. L'Apostolo si indirizza alla « chiesa dei Tessalonicesi » (1,1) e dice ai cittadini di Tessalonica: « Voi, o fratelli, siete divenuti imitatori delle chiese di Dio che sono nella Giudea » (2,14). Nelle lettere successive – rivolte ad altre comunità – Paolo preferisce la designazione locale invece di quella personale. Parla così della « chiesa di Dio che è a Corinto » (1Cor 1,2; 2Cor 1,1), delle « chiese della Macedonia » (2Cor 8,1), delle « chiese della Galazia » (Gal 1,2; 1Cor 16,1) della « chiesa di Cencre » (Rm 16,1), ecc. Tranne che nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi³⁵ – che sono più tardive – la letteratura paolina parla molto più spesso delle Chiese, che non della Chiesa in senso universale. Alquanto significativa per la comprensione di quelle prime Chiese è la caratterizzazione che Paolo fa della Chiesa che è in Corinto quando si rivolge a quei fedeli dicendo: « La testimonianza di Cristo si è stabilita tra voi così saldamente, che nessun dono di grazia più vi manca » (1Cor 1,6).

Le lettere pastorali mostrano la preoccupazione dell'Apostolo affinché la Chiesa di Efeso e di Creta vengano governate da ministri degni, chiamati – con una terminologia ancora fluttuante – *episcopos*, presbiteri e diaconi. Oltre agli Atti e alla letteratura paolina, il documento del NT in cui il termine *ekklesia* ha una maggiore ricorrenza è l'Apocalisse (19 volte). Qui il termine è sempre riferito a Chiese particolari: « La chiesa che è a Efeso » (2,1), « la chiesa che è a Smirne » (2,8) ecc.

Possiamo quindi concludere che la letteratura neotestamentaria manifesta come la Chiesa sia cresciuta – per dirla con l'espressione patristica usata dal Vaticano II – quale « *corpus Ecclesiarum* » (LG, 23/b); non aggregando cioè fedeli alla primitiva comunità di Gerusalemme, ma tramite la fondazione di nuove comunità, ciascuna delle quali viene pure chiamata *ekklesia*. In tal senso appare logico che il documento del

Gerusalemme, perché le osservassero. Le chiese intanto si andavano fortificando nella fede e crescevano di numero ogni giorno » (16,4-5).

³⁵ In esse affiora la nozione di Chiesa quale realtà una, unica e universale, destinata ad abbracciare tutti gli uomini, l'intero cosmo (cfr. per esempio Ef 1,22-23 e Col 1,18ss).

Vaticano II che presta maggior attenzione alle Chiese particolari è il decreto *Ad gentes*, dedicato all'attività missionaria della Chiesa (cfr. 19-22). Una delle principali radici della riscoperta della Chiesa particolare si trova infatti nella riflessione teologica sull'azione missionaria, «nel senso che, se precedentemente veniva intesa come diretta alla «propagazione della fede e alla salvezza degli infedeli», la nuova riflessione porta a intenderla come diretta alla «*plantatio Ecclesiae*»³⁶.

4. L'USO NEOTESTAMENTARIO DI *EKKLESIA* E LA RELAZIONE FRA CHIESA PARTICOLARE E CHIESA UNIVERSALE

Gli studi biblici non solo hanno contri buito alla riscoperta della Chiesa particolare e della sua rilevanza nella struttura originaria della Chiesa primitiva, ma hanno anche offerto uno spunto che si è rivelato di grande portata teologica nella comprensione di quel rapporto veramente singolare che esiste fra Chiesa universale e Chiesa particolare. Del resto la rivalorizzazione della Chiesa particolare non poteva avvenire senza la presa di coscienza del menzionato rapporto, che il Vaticano II ha espresso sinteticamente con l'ormai celebre formula «*in quibus et ex quibus*» (LG, 23/a), e che gli ecclesiologi hanno poi denominato «rapporto di reciproca inclusione».³⁷

Per cogliere l'importanza che la riflessione intorno all'uso della voce *ekklesia* ha avuto nello stabilire i termini di tale rapporto occorre rilevare che in esso sono presenti due aspetti: da un lato esso implica che nelle Chiese particolari (*in quibus...*) è presente quella universale e, dall'altro, che quest'ultima è costituita da Chiese particolari (*ex quibus...*). Il primo aspetto risponde ad una realtà interna e misterica, mentre il secondo si trova più a livello strutturale ed esterno. Molti studiosi si sono soffermati a mettere in evidenza la rilevanza della formula e che entrambi gli aspetti sono essenziali e inscindibili nella loro reciprocità.

Uno dei primi che si occupò del tema fu W. Aymans, il quale rinvenne in tale formula la legge strutturante della *communio Ecclesiarum* e, fra l'altro, osservò: «Chi dicesse che la Chiesa universale in quanto tale esiste solo nelle Chiese particolari, dissolverebbe la Chiesa universale nelle Chiese particolari; in tale prospettiva escludente, la Chiesa universale perderebbe la sua reale esistenza e svanirebbe in una vaga idealizzazione. Chi invece si limitasse a dire che la Chiesa si compone di Chiese particolari, si baserebbe solo su fatti meramente sociologici che non darebbero ragione della "realtà misterica" con cui la Chiesa universale si manifesta in quella particolare.

³⁶ G. COLOMBO, *Teologia della Chiesa locale*, in AA.VV., *La Chiesa locale*, a cura di A. TESSAROLO, Bologna 1970, p. 18.

³⁷ Denominato anche *rapporto di mutua immanenza o interiorità*. La lettera *Communiois notio* della Congregazione per la dottrina della fede ha precisato tale rapporto osservando che la formula del Vaticano II «*Ecclesia in et ex Ecclesiis*» è inseparabile da quest'altra: «*Ecclesiae in et ex Ecclesia*» (n. 9).

In questa seconda escludente prospettiva la Chiesa particolare verrebbe dissolta nella Chiesa universale»³⁸.

Il maggior progresso ecclesiologico, con rilevanti ripercussioni pastorali, va ravvisato nel primo aspetto³⁹. Li esamineremo in quest'ordine, osservando tuttavia che la genialità della formula consiste proprio nella sintesi di entrambi. Il nucleo del mistero della Chiesa particolare consiste infatti nella presenza del tutto nella parte senza che quest'ultima cessi di essere parte.

4.1. *La Chiesa particolare quale presenza del tutto nella parte*

Le riflessioni esegetiche sul termine *ekklesia* svoltesi nei decenni anteriori al Vaticano II aprirono la prospettiva della misteriosa presenza della Chiesa universale in quella particolare, osservando che nel NT il termine *ekklesia* viene usato sia per indicare la Chiesa di Cristo estesa ovunque, come pure ciascuna delle singole Chiese particolari⁴⁰. Tale peculiarità della struttura ecclesiale può essere evidenziata confrontandola con quella della società civile. In quest'ultima sarebbe impensabile chiamare con lo stesso nome la nazione e una delle sue circoscrizioni (provincia, regione ecc.).

L'esegeta che maggiormente richiamò l'attenzione degli ecclesiologi sull'uso neotestamentario del termine *ekklesia* fu il già citato K.L. Schmidt. Prendendo spunto dal modo con cui Paolo parla della Chiesa presente a Gerusalemme, a Corinto, a Roma..., afferma: «La comunità universale, la chiesa, non è il risultato di un'addizione di comunità singole, ma ogni comunità, per piccola che sia, rappresenta la comunità universale, la chiesa, come si può chiaramente rilevare in 1Cor 1,2 e 2Cor 1,1»⁴¹. Nel linguaggio di Paolo – che riprenderà qualche decennio più tardi sant'Ignazio d'Antiochia – è infatti chiaro che a Corinto (o altrove) non si trova una *parte* della Chiesa, ma si trova *tutta* la Chiesa. Sulla scia di K.L. Schmidt altri esegeti, sia protestanti⁴² che cattolici⁴³, svilupparono la concezione che venne poi tematizzata da alcuni ecclesiologi negli anni Cinquanta⁴⁴ e finalmente accolta nei testi del Vaticano II.

³⁸ W. AYMAN, *Das Synodale Element der Kirchenverfassung*, München 1970, pp. 321-322 (la traduzione è nostra).

³⁹ Riguardo infatti al secondo aspetto ricordiamo che già nel 1943 Pio XII nell'enciclica *Mystici Corporis* parlava, anche se di sfuggita, delle Chiese particolari, dicendo che «ex quibus una constat ac compositur Catholica Ecclesia» (AAS 35 [1943], p. 211).

⁴⁰ Cfr. i passi del NT citati *supra*, note 22-24.

⁴¹ K.L. SCHMIDT, *Ekklesia*, col. 1505.

⁴² Cfr. per esempio H. Köhnlein e A. Friedrichsen.

⁴³ Cfr. per esempio L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1942, 1948², 1965³ e P. TENA, *La palabra Ekklesia. Estudio histórico-teológico*, Barcelona 1958.

⁴⁴ Del tema si è occupato J.R. VILLAR, che nelle conclusioni della monografia *La teología de la Iglesia particular*, p. 531 ha osservato che l'ecclesiologia degli anni quaranta e cinquanta fu caratterizzata «dal progressivo riconoscimento della presenza operativa della Chiesa universale in ogni Chiesa particolare» (la traduzione è nostra). Prendendo spunto dalle considerazioni bibliche i diversi teologi hanno sviluppato le loro riflessioni secondo i diversi punti di vista: sacramentale-ministeriale, liturgico-eucaristico, mis-

Questa presenza del tutto nella parte viene espressa a due riprese dalla *Lumen gentium*: dapprima affermando che «l'una e unica Chiesa cattolica esiste nelle e a partire dalle Chiese particolari» (*in quibus et ex quibus... existit*) (LG, 23/a). Qualche numero più avanti, sempre a proposito del ruolo dei vescovi, si osserva che «la Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli, le quali, aderendo ai loro pastori, sono anche chiamate Chiese nel Nuovo Testamento» (LG, 26/a)⁴⁵. Ancora più esplicito è il decreto *Christus Dominus* quando afferma che nella Chiesa particolare «è presente ed opera (*inest et operatur*) la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD, 11/a)⁴⁶. È anche significativo il fatto che il decreto *Ad gentes* apra il numero dedicato all'attività missionaria delle Chiese particolari, ricordando che esse devono «rappresentare nel modo più perfetto possibile la Chiesa universale» (AG, 20/a).

Il CCC sintetizza l'insegnamento conciliare, mettendo in rilievo la prospettiva che si evince dall'analisi esegetica. Nel primo paragrafo dell'articolo dedicato alla Chiesa ricorda che nel linguaggio cristiano il termine *ekklesia* «designa l'assemblea liturgica⁴⁷, ma anche la comunità locale⁴⁸ o tutta la comunità universale dei credenti⁴⁹» (n. 752). L'intima relazione che esiste fra i tre significati viene illustrata osservando che «la "Chiesa" è il popolo che Dio raduna nel mondo intero. Essa esiste nelle comunità locali e si realizza come assemblea liturgica» (n. 752). In modo succinto, ma esatto tutto ciò è spiegato in uno dei testi catechetici elaborati dalla CEI: «È ovvio che Chiesa universale e Chiesa particolare sono rispettivamente il tutto e la parte sul piano sociologico esteriore. Non lo sono però interiormente, a livello profondo e misterioso... E si comprende come sia giustificato l'uso molteplice della parola "Chiesa", trattandosi di diverse manifestazioni di un'unica realtà»⁵⁰.

4.2. La Chiesa particolare rimane tuttavia parte del tutto

L'affermazione conciliare secondo cui l'unica Chiesa di Cristo si costituisce di (ex)Chiese particolari (LG, 23/b) implica la consapevolezza che ogni Chiesa particolare – pur comprendendo quella universale – mantiene il carattere di *parte* dell'insieme. In diversi modi si evince infatti dal NT che nessuna Chiesa particolare è sufficiente a se stessa⁵¹.

sionario, ecumenico ecc. Non essendo ora possibile esaminare più da vicino tali contributi, rimandiamo alla citata monografia di J.R. VILLAR e ricordiamo alcuni dei nomi più significativi: Y. Congar, H. De Lubac, A.G. Martimort, K. Rahner, J. Hamer e J. Lécuyer.

⁴⁵ Cfr. anche SC, 20 che considera l'assemblea liturgica presieduta dal vescovo, circondato dal suo presbiterio e dai ministri, come «la principale manifestazione della Chiesa».

⁴⁶ Sul tema cfr. K. RAHNER, *Qualche riflessione sui principi costituzionali della Chiesa*, in AA.VV., *L'episcopato e la Chiesa universale*, a cura di Y. CONGAR - B.D. DUPUY, Roma 1965, p. 681. L'originale tedesco di questo articolo è apparso in "Stimmen der Zeit" 161 (1958), 321-336.

⁴⁷ Cfr. 1Cor 11,18; 14,19.28.34.35.

⁴⁸ Cfr. 1Cor 1,2; 16,1.

⁴⁹ Cfr. 1Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6.

⁵⁰ CEI, *La verità vi farà liberi*, Roma 1995, p. 226 [455].

⁵¹ Cfr. A. VANHOYE, *La Chiesa locale nel Nuovo Testamento*, p. 26.

In tal senso possiamo ricordare che le epistole paoline mostrano l'importanza fondamentale che ha la relazione fra le Chiese e l'Apostolo vivente, il quale attesta, d'altra parte, che tutto il suo lavoro apostolico sarebbe vano senza l'unione con gli Apostoli di Gerusalemme (cfr. Gal 2,2). Paolo è pienamente consapevole che il Vangelo non sia un fatto privato, ma ecclesiale, e si sofferma in apertura alla lettera ai Galati a spiegare che la sua predicazione è autentica perché in continuità con la tradizione e in comunione con gli Apostoli. La forte coscienza universale dell'Apostolo si manifesta in tanti modi. Così, venne osservato, fin dai più antichi scritti paolini si trova nell'uso di *ekklesia* un'oscillazione fra quello di comunità locale e universale⁵². A proposito del celebre testo sull'Eucarestia di 1Cor 10,17 si deve rilevare che Paolo non dice ai Corinti « voi siete un solo corpo », ma « noi siamo un solo corpo, giacché tutti partecipiamo all'unico pane »; al riguardo è stato osservato: « Questo "noi" fa saltare i limiti della comunità locale di Corinto, perché include Paolo, che non è a Corinto, e tutti gli altri credenti »⁵³.

Il NT ci porta inoltre a riconoscere che le diverse Chiese particolari sono nate e si sono sviluppate non indipendentemente le une dalle altre, ma con una fitta rete di rapporti reciproci. I testi neotestamentari mettono in evidenza che le prime Chiese di Giudea, Samaria, Antiochia ecc. non si considerano indipendenti, ma si intrecciano visite, riconoscimenti, aiuti.⁵⁴ La Chiesa di Gerusalemme si sente responsabile di quelle comunità (cfr. At 8,14); a loro volta esse percepiscono l'esigenza di essere in comunione con la Chiesa di Gerusalemme e il collegio apostolico (cfr. 11,27-30). Significativo – quale gesto non solo di carità, ma che riflette la natura della Chiesa – è anche la colletta organizzata da Paolo in favore della comunità di Gerusalemme.⁵⁵ Diversi altri dati storici della vita della Chiesa primitiva confermano quanto fosse viva questa consapevolezza: le iscrizioni sui « sacri dittici », contenenti, fra l'altro, i nomi dei vescovi della provincia e di quelli con cui si era in comunione; la preghiera per i vescovi delle altre Chiese durante la celebrazione eucaristica; le « lettere di comunione » che permettevano l'ammissione all'eucaristia in altre Chiese.⁵⁶

Siamo ben consapevoli che le riflessioni proposte andrebbero sviluppate e approfondite sotto molti aspetti. Pensiamo tuttavia di aver sufficientemente mostrato l'importanza del contributo offerto all'ecclesiologia dalle riflessioni sul termine *ekklesia*; al contempo abbiamo messo in luce i fondamenti imprescindibili per ogni teologia della Chiesa particolare.

⁵² Cfr. M.A. FAHEY, *La cattolicità della Chiesa nel Nuovo Testamento e nel periodo patristico primitivo*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, pp. 70-72.

⁵³ A. VANHOYE, *La Chiesa locale*, p. 27.

⁵⁴ Cfr. B. MAGGIONI, *La chiesa locale nel Nuovo Testamento*, in "Vita e Pensiero" 54 (1971), 52.

⁵⁵ Al riguardo è stato osservato: « Le relazioni fra le Chiese non sono solo un fatto pratico, lo scambio non nasce solo in forza del bisogno. Il bisogno è l'occasione, come per Paolo la povertà di Gerusalemme fu occasione per la colletta. Lo scambio però nasce in forza della natura (che è realtà di comunione) e della missione (che consiste nel proclamare il grande raduno in Cristo) della Chiesa » (B. MAGGIONI, *La chiesa locale nel Nuovo Testamento*, p. 54).

⁵⁶ Cfr. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione*, Bologna 1998, pp. 119-121.