

L'unità della Chiesa. Una prospettiva neotestamentaria

Bernardo Estrada

Pontificia Università della Santa Croce (Roma)

Il Concilio Vaticano II ha chiamato la Chiesa sacramento universale di salvezza, perché l'opera della santificazione personale ha come scopo la vita con Dio che si realizza proprio nella Chiesa. Essa si manifesta in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. Dio ha convocato l'assemblea di coloro che guardano nella fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituita la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli il sacramento visibile di questa unità salvifica¹.

Dell'opera di salvezza fa parte, in primo luogo, il sacrificio offerto dal Figlio di Dio che, donando la sua vita per l'umanità, è diventato Mediatore (cfr. 1 Tim 2,5-6). Infatti, il suo sacrificio si è avverato nel proprio corpo, la tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, diventando così sommo sacerdote di beni futuri (cfr. Eb 9,11). Ne fa parte anche la missione dello Spirito che configura i fedeli con Cristo morto e risorto, donando loro l'accesso al Padre mediante la grazia. Di conseguenza, i concetti di unità e di comunione devono essere in grado di esprimere anche la natura sacramentale della Chiesa mentre siamo in esilio lontano dal Signore².

1. L'unità della Chiesa

Pensare alla Chiesa significa considerare in primo luogo il mistero della sua unità. Essa sgorga dalla comunione presente nella realtà ecclesiale e al contempo sta alla base

¹ Cfr. Costit. dogm. *Lumen gentium*, 9.

² 2 Cor 5,6; cfr. *Lumen gentium*, 1.

di quella comunione. È essenziale alla visione cristiana della comunione riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale. La nuova relazione tra l'uomo e Dio, stabilita in Cristo e comunicata nei sacramenti, si estende anche a una nuova relazione degli uomini tra di loro. Questa comunione può essere intesa sotto due dimensioni: quella verticale (comunione con Dio) e quella orizzontale (comunione fra gli uomini)³.

Come dice Schlier, essa ha la sua motivazione nel Dio unico, vero e reale tra i molti cosiddetti dei. Tutto ciò che è e accade deve la sua esistenza a lui, Signore dell'universo e della storia⁴. Egli è l'unico che giustifica per mezzo della fede Ebrei e Gentili (cfr. Rm 3,29-30), colui che agisce in tutti concedendo a ogni membro della comunità dei credenti poteri, doni e capacità di operare negli altri. Quel Dio ha rivelato se stesso e la sua unità in Gesù Cristo, e in Lui ha dato un nuovo fondamento all'unità. Difatti, mediante la sua passione, morte e risurrezione ha abbattuto il muro divisorio tra Dio e gli uomini da una parte, e tra giudaismo e gentilità, dall'altra, riconciliando tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce (Ef 2,14-16). La croce di Cristo glorificato e risorto ha rivelato il fondamento dell'unità della Chiesa nella storia. Al tempo stesso si osserva che l'unità ha una dimensione speciale nel rapporto del Figlio con il Padre, come viene trasmesso da Giovanni nella preghiera di Gesù: «Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17,23).

Quell'unità fondata e raggiunta in Gesù Cristo si rende accessibile nella Chiesa per mezzo dello Spirito; Dio Padre e Cristo rivelano se stessi nello Spirito, e per mezzo di Gesù tutti hanno accesso al Padre in un unico Spirito (cfr. Ef 2,18). Egli guida la Chiesa verso la verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), «la unifica nella comunione e nel servizio, la provvede di diversi doni gerarchici e carismatici, con i quali la dirige, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Gal 5,22). Con la forza del vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo sposo»⁵.

L'unità della Chiesa di cui si parla nel Nuovo Testamento ha il suo fondamento nella volontà e nell'opera di Dio. Con l'acquiescenza del Padre, Gesù nella croce ha attirato tutti a sé, essendo lo Spirito chi ha reso accessibile quell'accostamento chiamando tutti a partecipare alla passione e morte del Figlio di Dio. In questo modo la Chiesa diventa «un popolo adunato dall'unità del Padre del Figlio e dello Spirito Santo»⁶.

³ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, Città del Vaticano 1992, n. 3.

⁴ Cfr. H. SCHLIER, *L'unità della Chiesa nel Nuovo Testamento*, in *Riflessioni sul Nuovo Testamento*, Brescia 1976², 229-50 (230).

⁵ *Lumen gentium*, 4.

⁶ CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23, PL 4, 553; cfr. *Lumen gentium*, 4.

2. Gli strumenti dell'unità della Chiesa

2.1. Il vangelo

Dal momento in cui la primitiva comunità cristiana inizia ad annunziare, dopo la pasqua, la «buona novella», il termine vangelo appare come un concetto che racchiude diverse accezioni. L'espressione prende il suo significato dalla ricompensa ricevuta allorché si comunicano delle piacevoli novità. In un principio il concetto aveva essenzialmente un valore civile e si convertì a poco a poco in un termine di contenuto religioso⁷.

Il termine figurava nel vocabolario degli imperatori romani che si presentavano davanti all'*oikoumene* come signori e salvatori. La parola vangelo (εὐαγγέλιον) si applicava alle notizie dall'imperatore o sull'imperatore, anche se talvolta non erano proprio buone (nuove tasse, punizioni o esecuzioni). Da Augusto il concetto assume un valore retroattivo volendo indicare come primo vangelo l'annunzio della sua nascita⁸, che avrebbero predetto anche le profetesse pagane, le Sibille. Più tardi, col diffondersi del culto all'imperatore come conseguenza della *Pax Augusta*, diventa un concetto comune riferito alla sua persona. Alla sua stregua, la promozione di Vespasiano al supremo incarico di Roma sarà chiamata vangelo⁹. Il senso religioso del termine si intensifica poi nell'ambito del culto imperiale¹⁰.

Il verbo evangelizzare (εὐαγγελίζεσθαι), presente per la prima volta in Aristofane, si diffonde nel periodo ellenistico. Nell'ambito religioso significa promettere qualcosa, anche se gradualmente si indebolisce il significato e finisce essendo equivalente ad annunziare, proclamare¹¹. Nella Bibbia alessandrina appare 23 volte, essendo gli esempi più emblematici quelli del libro di Isaia¹².

⁷ DIODORO SICULO, *Bibl. St.* 15, 74, 2 parla dell'offerta di sacrifici alle divinità per le buone novelle: Διονύσιος τοῖς θεοῖς εὐαγγέλια θύσας, usando un'espressione che appare per la prima volta in ISOCRATE; dopo di loro l'impiegheranno SENOFONTE ed ESCHINE. L'idea però si trovava già in OMERO. Cfr. H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1961⁹, s.v. εὐαγγέλιον. Con PLUTARCO si passa ad indicare la «buona novella», la notizia o notizie in sé stesse anziché la ricompensa che esse producevano. Cfr. W. BAUER – K. ALAND – B. ALAND, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1988⁶, s.v. εὐαγγέλιον.

⁸ È conosciuta l'iscrizione trovata a Priene (attualmente Prien, Turchia) a sud di Efeso, in Asia Minore, datata 9 a.C. e dedicata ad Augusto: «Il giorno della nascita del dio Augusto ha segnalato al mondo l'inizio delle buone novelle per mezzo di lui (τὸν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων)». Cfr. W. DITTENBERGER, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, 2 voll., Leipzig 1903-1905, 2.458; Cfr. C. A. EVANS, *Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription: From Jewish Gospel to Greco-Roman Gospel*, in <http://craigaeans.com>.

⁹ FLAVIO GIUSEPPE, *Bell.* 4,618.656.

¹⁰ Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, cap. 3, inizio.

¹¹ Cfr. U. BECKER, εὐαγγέλιον, in DTNT, 107 s.

¹² Cfr. Is 40,9; 52,7; 61,1.

Nella prima frase del testo di Marco, «Inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio» (Mc 1,1), la sentenza εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ può essere capita in due sensi. Nel primo caso, genitivo oggettivo, la parola «vangelo» indicherebbe ciò che la Chiesa primitiva annunciava e proclamava riguardo al Signore Gesù, alla sua vita e alla sua dottrina: sarebbero i fatti ed eventi narrati dalla Chiesa nascente. Si parla allora del vangelo il cui oggetto e contenuto è Gesù. Nel secondo caso, genitivo soggettivo, sarebbe ciò che il Signore insegnò e disse, la sua predicazione e i suoi discorsi. Il soggetto del vangelo è Gesù stesso. Certamente i testi del Nuovo Testamento contengono le due realtà, come dice Luca nell'esordio degli Atti: «Nel mio primo libro ho già trattato, o Teofilo, di tutto quello che Gesù fece e insegnò dal principio» (At 1,1). Qui l'evangelista indica retrospettivamente il contenuto del suo vangelo, che riassume in se la persona, l'opera e le parole di Gesù Cristo.

Probabilmente Marco, più che pensare a un testo scritto, fa riferimento alla predicazione *viva voce*, all'annuncio di Gesù e su Gesù da parte della primitiva comunità cristiana. D'altro canto il vocabolario paolino fa leva sulle funzioni degli apostoli (proclamare, annunciare, evangelizzare, parlare, testimoniare, trasmettere...) e sull'atteggiamento corrispondente da parte dei fedeli (ascoltare, ricevere...) il che suppone una comunicazione orale del messaggio. Lo stesso termine vangelo indicava, fino alla metà del II secolo, un annuncio orale, e soltanto dopo si fece riferimento ai libri che contenevano il messaggio¹³. Dal testo dei vangeli si osserva che – non soltanto quando riportano i detti di Gesù ma anche nel raccontare gli avvenimenti – si servono di uno stile di proclamazione vocale. Perciò nella *Dei Verbum* si dice che essi conservano «il carattere di predicazione»¹⁴.

Dire vangelo significa parlare anche di annuncio, di proclamazione, di kerygma (κήρυγμα). In Paolo i due concetti si identificano: «Vi rendo noto, fratelli, il vangelo che vi ho annunziato e che voi avete ricevuto, nel quale restate saldi, e dal quale anche ricevete la salvezza, se lo mantenete in quella forma in cui ve l'ho annunziato. Altrimenti, avreste creduto invano. Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (cfr. 1 Cor 15,1-4). Quella tradizione (παράδοσις) è in realtà il nucleo essenziale dello stesso vangelo. Quando l'Apostolo vuol ricordare alla Chiesa di Corinto l'autentica parola del vangelo allo scopo di preservarla da errori, propone una sequenza di frasi ricevute e trasmesse da se stesso che costituiscono la tradizione apostolica, il contenuto e l'essenza dell'annuncio cristiano. Il kerygma contiene quella tradizione rivelando l'autenticità della risurrezione di Cristo

¹³ Cfr. C. M. MARTINI, *La primitiva predicazione apostolica e le sue caratteristiche*, in *CivCatt* 113/III (1962) 246-255 (246).

¹⁴ DV 19.

in una formulazione precisa, normativa, apostolica, e perciò conformatrice dell'unità ecclesiale.

Sulla scia del vangelo, il kerygma viene anche considerato in due grandi dimensioni: quella soggettiva e quella oggettiva. La prima consiste nella chiamata, nell'indirizzo personalizzato a ognuno degli ascoltatori, interrogandoli sulla loro comprensione del messaggio e al contempo esigendo loro una risposta; da lì il suo carattere sempre attuale che interpella e muove ogni destinatario a impostarsi la propria vita secondo le esigenze che il messaggio comporta. La seconda caratteristica ha a che vedere con il suo contenuto, che è il vangelo¹⁵. Il kerygma è stato essenzialmente lo stesso nella Chiesa primitiva: la buona novella della salvezza escatologica per mezzo della passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo. A questo nucleo fondamentale si aggiunsero nella predicazione apostolica alcune premesse – il compimento delle profezie dell'antica alleanza – e una conclusione parenetica: la chiamata alla conversione e alla penitenza tenendo davanti agli occhi la seconda venuta di Gesù. Sentendosi obbligato a promuovere l'unità nella Chiesa di Corinto, entusiasmata con i discorsi di sapienza (σοφία), Paolo non fa riferimento né alla propria sapienza – di cui certamente poteva vantarsi – né alla superiorità del suo discorso (λόγος), ma all'unico kerygma cattolico e apostolico che costituisce, in definitiva, la vera sapienza (cfr. 1 Cor 2,1-7).

Se volessimo riassumere la proclamazione primitiva in una frase della scrittura, quella potrebbe essere la sentenza finale della prima sezione della lettera ai Romani: (Gesù Signore nostro) «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,24-25). Questa breve frase racchiude le due dimensioni del kerygma: quella oggettiva (morì... risuscitò) e quella soggettiva (per i nostri peccati... per la nostra giustificazione)¹⁶. Lo stesso ragionamento appare più avanti, quando si parla della salvezza in Cristo per mezzo del battesimo: «Siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,4). Anche a proposito dell'azione dello Spirito: «E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (Rm 8,11). Il kerygma costituisce la tradizione secondo la quale si possono comprendere il mondo e la storia in una nuova e reale possibilità, in un futuro aperto da Dio stesso.

Per Paolo la predicazione del vangelo costituì fin dall'inizio la ragione d'essere della sua chiamata (cfr. 1 Cor 9,16). La sua essenza è, più che un messaggio, una persona: Gesù Cristo, il Signore, morto e risorto per la nostra salvezza. Nel kerygma Cristo Gesù è proclamato come Signore (κύριος) precisamente nel momento in cui si annun-

¹⁵ Cfr. H. SCHÜRMANN, *Kerygma*, in LThK 6 (1961) 122-125 (123).

¹⁶ Cfr. R. CANTALAMESSA, *La vita in Cristo*, Milano 2003⁹.

ciano l'evento e l'efficacia della crocifissione¹⁷. Attorno a questo nucleo della proclamazione cristiana si è gradualmente accresciuta la tradizione su Gesù, sul suo ministero itinerante, sui miracoli operati in Palestina nel I secolo, sui suoi discorsi, parabole e controversie. In definitiva, i detti e fatti di Gesù che la comunità cristiana primitiva aggiunse al messaggio centrale, fanno notare la sua figura in un modo più dettagliato. L'interesse di Paolo, però, si rivolge innanzitutto verso le conseguenze salvifiche del mistero pasquale, senza fermarsi troppo sui particolari della vita di Gesù.

Spiccano allora l'unità e la diversità del vangelo. Ognuno degli annunciatori dei tempi apostolici presenta l'unico vangelo da un punto di vista proprio, lasciando trape-lare le loro caratteristiche di pensiero e di personalità. In Marco si osserva un vangelo che mette in risalto il mistero del Figlio di Dio davanti all'incomprensione delle folle e anche dei discepoli. Il vangelo secondo Giovanni vuole mostrare la gloria del Verbo che si è fatto carne in Cristo, gloria che si manifesta nelle sue parole e nelle sue opere, crocifissione compresa: «È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo. In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,23-24). Al tempo stesso fa vedere l'operare di Dio nell'unione esistente tra parola e Spirito. L'evangelista Luca vuole presentare l'evento cristologico come momento centrale della storia della salvezza che inizia in Israele e si prolunga nella fondazione della Chiesa e nella sua diffusione fino a Roma. Il filo conduttore di Matteo invece lo costituisce il rapporto dei giudeo-cristiani con le svariate dimensioni del giudaismo contemporaneo di Gesù e all'evangelista. In una visione d'insieme il loro kerygma rappresenta una tradizione viva nel culto e nella vita cristiana che tocca con mano la memoria di Gesù e che si è plasmata per iscritto nel *vangelo quadriforme*, per impiegare la felice espressione di sant'Ireneo¹⁸.

Il vangelo è unico nonostante la grande diversità di forma e del modo in cui è annunciato. È emblematico l'avvertimento deciso di Paolo alla comunità di Galazia, con il quale si rende garante dell'unità del vangelo: «mi meraviglio che così in fretta da colui che vi ha chiamati con la grazia di Cristo passiate a un altro vangelo. In realtà, però, non ce n'è un altro, solo che vi sono alcuni che vi turbano e vogliono sovvertire il vangelo di Cristo. Orbene, se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema!» (Gal 1,6-8). Essendo stato ricevuto per la rivelazione di Gesù Cristo, non è un vangelo umano. Paolo lo confronta con quello delle «colonne» a Gerusalemme e in mezzo agli apparenti contrasti e alle caratteristiche diverse della loro predicazione spicca la sua unità.

Il kerygma, universale e permanente, si impone come *logos* dell'evento salvifico che lega ogni cristiano non ad una *sophia* individuale ma all'unica sostanza del mistero

¹⁷ Cfr. H. SCHLIER, *Kerygma e sophia*, in *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1981⁴, 330-372 (343-348).

¹⁸ IRENEO, *Adversus Haereses* 3, 11, 7-9.

di salvezza. Con ciò esso dirige il pensiero del fedele verso quei fatti comuni a tutti e aventi per tutti lo stesso significato, che costituiscono il fondamento dell'esistenza cristiana. Non esiste un'unità della Chiesa – dice Schlier – senza questo legame dei membri all'unico vangelo che li abbraccia e li informa¹⁹.

Altri autori neotestamentari sottolineano il ruolo fondamentale della predicazione. Pietro e Giacomo, ad esempio, attribuiscono il potere di rigenerazione spirituale alla parola predicata²⁰. Nelle lettere pastorali si ripropone l'eredità apostolica, il deposito (παράθηκη), mentre nella Lettera agli Ebrei si parla di confessione di fede, *omologia*. La Prima lettera di Giovanni mostra la tradizione come criterio di riferimento di fronte alle concezioni della fede che minacciano l'unica verità e la vera unità²¹.

2.1. Il battesimo

Il sacramento dell'iniziazione cristiana si staglia nell'orizzonte del vangelo, completando e suggellando l'annuncio primitivo. L'azione dello Spirito si rende evidente quando orienta verso l'unità tutti coloro che lo ricevono con fede: «In realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1 Cor 12,13). Il battesimo non soltanto unisce e configura i fedeli nella misura di Cristo stesso, ma anche cancella qualsiasi differenza all'interno della Chiesa, siano esse di sesso, di origine, di condizione sociale.

Questa realtà si rende ancora più evidente nelle parole di Paolo ai Galati: «poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù (Gal 3,27-28). Difatti, la dignità di figli di Dio fa di tutti i cristiani una sola famiglia e rinforza i credenti nella fede. Le parole dell'Apostolo sono pronunciate alla fine del capitolo terzo della lettera. La parte compresa fra i versetti 23-29 è composta di tre sezioni: la successione cronologica tra legge e fede (vv. 23-25); la presenza del periodo della fede nei destinatari della lettera (vv. 26-28) e la conclusione (v. 29)²².

Paolo descrive la sottomissione alla legge mediante due verbi: custodire (φρουρεῖν) e rinchiudere (συγκλείειν), che conferiscono alla legge una valutazione piuttosto negativa; la figura del pedagogo, infatti, indica tanto la sorveglianza come il fatto che non si

¹⁹ Cfr. H. SCHLIER, *Il tema centrale della prima Epistola ai Corinzi*, in *Il tempo della Chiesa*, 236-254 (244).

²⁰ Cfr. J. D. G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London 1991², 11.

²¹ Cfr. H. SCHLIER, *L'unità della Chiesa nel Nuovo Testamento*, 234.

²² Cfr. A. PITTA, *La lettera ai Galati*, Bologna 1996, 218.

è arrivati a una condizione di maturità. Al tempo stesso, però, si rileva la necessità della tutela della legge, come era evidente fra l'altro dalla figura del pedagogo conosciuta nel giudaismo ellenistico. Il periodo conclude: «affinché dalla fede fossimo giustificati», con il riferimento veterotestamentario, già esplicitato in Gal 3,11: «il giusto vivrà dalla fede» (Ab 2,4).

Dopo aver affermato che, giunta la fede, non si è più sotto il pedagogo, Paolo indica che tutti (πάντες) i destinatari, giudei e gentili, son diventati figli di Dio mediante la fede in Cristo. La figliolanza passa attraverso l'inserzione in Lui, unico Figlio di Dio, e così tutti diventano «uno in Cristo Gesù». Ed è questa una novità nel linguaggio biblico. Anche se è vero che a Israele si attribuiva una figliolanza nell'Antico Testamento, qui si tratta di una relazione personale, di una situazione reale dei cristiani, frutto della loro unione con Cristo. Questa realtà la ricorderà l'Apostolo nella lettera ai Romani (8,14.19), con nuove sfumature.

L'Apostolo specifica poi le caratteristiche della filiazione. Nell'unico riferimento della lettera ai Galati al battesimo si esprime il parallelismo fra l'essere «immersi» in Cristo e rivestirsi di Lui, allo stesso modo come si era battezzati nell'acqua (cfr. Mc 1,8), nel mare (cfr. 1 Cor 10,2) e nello Spirito (cfr. 1 Cor 12,13). Il rivestirsi ha una connotazione veterotestamentaria: ci si riveste di forza (cfr. Is 51,9), di giustizia (cfr. Is 59,17; Gb 29,14), di splendore (cfr. Sal 93,1). Nell'epistolario paolino si parla di rivestirsi delle armi della luce (Rm 13,12), di misericordia (cfr. Col 3,12), della corazza della giustizia (cfr. Ef 6,14). In questi casi si assume un'incidenza più kerygmatica che esortativa: già immersi in Cristo, essi ne sono rivestiti. L'espressione però non si limita agli aspetti esterni ma indica un mutamento interiore e radicale, il cambiamento profondo che si avvera mediante l'unione con Cristo, l'immersione in Cristo attraverso il battesimo. Per Paolo quella relazione per mezzo della fede si manifesta in una nuova identità, in una nuova creazione: essere «uno» in Cristo Gesù.

La seconda sezione finisce con le antinomie: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). Dal passo si evince che è lo Spirito di Dio a rendere possibile questa trasformazione liberatrice che deve compiersi nel corpo di Cristo, nella Chiesa, e che Paolo non vuole rimandare all'era escatologica: il cambio degli eoni è già iniziato. Poiché lo Spirito trasformatore è lo Spirito d'amore, si indica anche il modo di realizzarlo. L'espressione «vi siete rivestiti di Cristo» dirige lo sguardo alla comunione con Cristo che è accaduta a ogni battezzato, indicando un processo di cambiamento dell'essere: spinti dall'amore di Dio ci si impegna a vivere le esigenze del battesimo²³.

Il testo trova due paralleli nell'epistolario paolino. Il primo, già menzionato, 1 Cor 12: «E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo

²³ Cfr. J. GNILKA, *I primi cristiani. Origini e inizio della Chiesa*, Brescia 2000, 364.

corpo, giudei o greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito»; l'altro, Col 3,9b-11: «Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, a immagine del suo Creatore. Qui non c'è più greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti». Nei tre testi si parla della novità di vita a cui si perviene mediante il battesimo. Due delle coppie oppositive sono comuni: giudeo-greco e schiavo-libero. Galati include anche quella di maschio-femmina, Colossesi aggiunge altre due coppie, circonciso-incirconciso e barbaro-scita, senza fare riferimento esplicito al battesimo, come gli altri due testi. Ma lo spogliarsi dell'uomo vecchio per rivestirsi dell'uomo nuovo sta a indicare la stessa realtà.

I tre passi sono protesi a mostrare la relazione fra «tutti» e «uno», essendo l'ambito di riferimento fondamentale quello dell'essere in Cristo. Galati e Colossesi lo fanno a livello cristologico in un ambiente di negazione (non c'è...), mentre Prima Corinzi rileva positivamente l'aspetto pneumatologico, perché legato all'unità nella prospettiva dei carismi, appunto spiegata nel cap. 12 della lettera. Questa sembra fra l'altro essere la pericope originaria, dalla quale si sarebbero derivate le altre due. Anche se alcuni pensano che quelle antinomie siano pre-paoline, ci sono dei motivi validi per pensare che provengano da Paolo. Difatti, dice Pitta, l'Apostolo stabilisce altrove delle polarizzazioni come «sapiienti-stolti», «greci-barbari», «circoncisione-incirconcisione», «legge-non legge»; si vede la predilezione per le antitesi, che da una parte indicano l'universalità, mentre dall'altra suscitano meraviglia e interesse nei destinatari²⁴.

Le tre polarità che appaiono in Galati rivelano un ampliamento di orizzonti da parte dell'Apostolo. Paolo passa dalle distinzioni etniche considerate dalla prospettiva semitica a quelle a livello civile, per allargare poi la sua visione a tutto il genere umano in base alle distinzioni sessuali. Comunque dalla realtà del battesimo si desume che non ci sono in Cristo delle differenze riguardo alla vita cristiana, siano esse etniche, sessuali o sociali-civili: non ci sono mai state. Esse inoltre valgono per altri aspetti dell'esistenza spirituale, dove il principio fondamentale lo costituisce l'essere rivestiti di Cristo, appartenere a Cristo ed esser con Lui, pur nella diversità di provenienza o di genere che, oltre a non rappresentare nessun ostacolo per l'unità, la arricchiscono nello svolgimento delle diverse funzioni ecclesiali. Si rende allora necessario stabilire la distinzione fra adesione al vangelo, che come messaggio universale della Chiesa non comporta nessuna differenza etnica o sociale, e la modalità di evangelizzazione per la quale risultano legittime i diversi modi di inculturazione e di concretizzazione, nel rispetto dei singoli destinatari della parola di Dio.

Ciò che il battesimo opera durante il suo svolgimento è innanzitutto l'inserimento del battezzato nella Chiesa come corpo di Cristo. Si tratta di un processo obiettivo per

²⁴ Cfr. A. PITTA, *La lettera ai Galati*, 226.

il quale dalle membra di Adamo si forma un membro di Cristo: il battezzato acquista la forma di membro di Cristo, che non perderà mai più, entrando a far parte del «seme di Abramo», del nuovo Israele, della Chiesa in definitiva²⁵.

La dimensione dell'unità della Chiesa si allarga ancora allorché si contempla l'esortazione all'unità di Efesini 4,1-6 – che prende la forma di un incoraggiamento o conforto, o persino di un'implorante esigenza – indirizzata in primo luogo agli esgentili. Esso pone di manifesto la misericordia di Cristo ed è sostanzialmente estraneo alla legge:

«Vi esorto dunque io, il prigioniero nel Signore, a comportarvi in maniera degna della vocazione che avete ricevuto, con ogni umiltà, mansuetudine e pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, cercando di conservare l'unità dello spirito per mezzo del vincolo della pace. Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti».

L'esortazione si rivolge ai cristiani provenienti dalla gentilità che sono «santi» e «fedeli», illuminati, accolti ed eletti da Dio che per mezzo del battesimo li ha fatti risorgere con Cristo dai morti e sedere con Cristo nei cieli, assieme ai giudeo-cristiani (cfr. Ef 2,5-6). Senza soffermarci su i due moventi dell'esortazione – l'essere prima apostolo e poi prigioniero nel Signore, il che vuol dire che non si fa soltanto «per ufficio» ma anche come un'esperienza di sofferenza – lo sguardo si rivolge verso il risultato di quella chiamata, che fu rivolta loro irrevocabilmente nel battesimo. Essi devono corrispondere all'invito della speranza conservando l'unità operata dallo Spirito Santo nell'unico corpo, chiamati per primo al comportamento nei riguardi della Chiesa e nella Chiesa come membri di una comunità che li comprende e racchiude²⁶. La conservazione dell'unità, comunione di amore operata dallo Spirito, è vista qui come una realizzazione della speranza. In definitiva, la chiamata del battesimo non opera soltanto l'unità nella dimensione della fede, ma anche in quella della speranza.

L'espressione «in maniera degna della vocazione» (ἁγίως τῆς κλήσεως) si esplica in quattro atteggiamenti: con umiltà e mansuetudine, con pazienza, sopportandosi a vicenda, conservando diligentemente l'unità. Senza poter dilungarsi in ognuno di essi, basti osservare che sono delle qualità che contribuiscono efficacemente al dono della comunione. Esse sono disposte a *klimax*, il che vuol dire che tutto converge nello sforzarsi per mantenere, conservare e custodire qualcosa che non è stata prodotta né acquisita da essi, ma è stata concessa e devono semplicemente custodirla: la grazia dell'unità dello Spirito. Si tratta di un genitivo soggettivo: il *Pneuma* è la forza che pro-

²⁵ Cfr. H. SCHLIER, *La dottrina della Chiesa sul battesimo*, in *Il tempo della Chiesa*, 170-205 (187).

²⁶ Cfr. H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, Brescia 1973, 284-285.

duce e conserva l'unità. Ef 4,3 indica l'unità della Chiesa in quanto operata e custodita dallo Spirito Santo.

La conclusione appare nella formula di Ef 4,4-6: «Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti». La triplicazione di 4,5: «un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo», sembra essere un'acclamazione collegata alla grazia unificatrice del primo sacramento. Il testo vuole certamente dar rilievo a quell'unità della Chiesa cui si è esortato prima, e partendo da essa giungere all'unità del *Kyrios*, all'unità di Dio. I tre elementi sono la base fondamentale di quella unità²⁷. L'espressione precedente, «un corpo» (ἐν σῶμα), non si riferisce al corpo di Cristo crocifisso ma all'unico corpo di cui è capo, l'ἐκκλησία, nella quale i battezzati vengono incorporati come membra che compongono il corpo e si integrano a vicenda. Ciò si realizza in uno Spirito, inteso come Colui che produce e conserva l'unità di quel corpo che è la Chiesa.

La dossologia di Ef 4,5 non si riferisce soltanto al battesimo e all'azione dello Spirito nei battezzati per formare il corpo ecclesiale; se è vero che i gentili sono stati accolti per mezzo del battesimo nell'unità del corpo di Cristo (Ef 3,6; 4,30), è anche vero che loro, ascoltando la parola di verità, il vangelo di salvezza, sono stati segnati col sigillo dello Spirito Santo (Ef 1,13). La stretta unione fra il vangelo e il battesimo appare evidente.

2.3. L'Eucaristia

Nell'Eucaristia tutti i battezzati prendono parte alla «mensa del Signore» (cfr. 1Cor 10,21) e, alla stregua delle figure veterotestamentarie, mangiano e bevono tutti lo stesso pane spirituale e la stessa bevanda spirituale: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane» (1 Cor 10,17)²⁸. Battesimo ed Eucaristia convergono nella teologia della grazia come i due grandi sacramenti che simbolizzano ed insieme realizzano sia l'unità di tutti i cristiani, sia la vita unica del Cristo che anima i fedeli e li costituisce in un organismo «nello Spirito» (cfr. 1 Cor 10,2-4)²⁹.

Nel primo sommario che appare negli Atti degli Apostoli si descrive la vita e l'ambiente della primitiva comunità cristiana: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento

²⁷ Cfr. L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, Roma 1968, 239.

²⁸ Cfr. H. SCHLIER, *L'unità della Chiesa nel Nuovo Testamento*, 235.

²⁹ Cfr. L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, 188.

degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo» (At 2,42-47). Questa pericope è diventata una specie di «carta di identità della Chiesa»³⁰, e può essere considerata il riassunto più espressivo del libro degli Atti.

Altri due sommari completano la visione della Chiesa primitiva a Gerusalemme che fornisce Luca nella prima parte degli Atti degli Apostoli: At 4,32-35 e 5,12-16. Questi tre sommari servono a collegare i brani narrativi in forma episodica, dando la percezione del procedere del tempo, soprattutto quando sono esaminati uno dopo l'altro³¹. Possono considerarsi come dei «dipinti» che mostrano seppur in modo generico i tratti e i comportamenti della comunità, le cui caratteristiche vengono illustrate negli altri racconti. Essi presentano la crescita continua della comunità, spinta dalla diffusione della parola di Dio. È possibile che alla base si trovi un documento originario³²; difatti, nella loro composizione letteraria appaiono alcune ripetizioni che potrebbero suggerire l'esistenza di una struttura iniziale più semplice. Ogni sommario, oltre ai tratti caratteristici propri, racchiude diversi punti comuni con gli altri³³. Si potrebbe scorgere nei sommari un'unità tematica corrispondente in At 2,42-47 alla vita di pietà della Chiesa primitiva, in At 4,32-35 alla comunione dei beni e in At 5,12-16 all'attività taumaturgica e caritatevole degli apostoli³⁴. I sommari, congeniali allo stile storico di Luca³⁵, conducono al tema centrale di Atti, cioè la crescita della Chiesa, la diffusione del vangelo ogni giorno accolto da un maggior numero di persone, e la vita cristiana

³⁰ Cfr. G. BETORI, *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzione in At 1,12-8,4*, Roma 1981, 29.

³¹ Cfr. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli* I, Brescia 1985, 396. Cfr. C. GHIDELLI, *I tratti riassuntivi degli Atti degli Apostoli*, in C. M. MARTINI ET AL. (ed.), *Il messaggio della salvezza VI*, Leumann 1988⁴, 472-486; E. RASCO, *De "Summariis" vitae christianae*, in *Actus Apostolorum. Introductio et exempla exegetica II*, Roma 1968, 271-330.

³² Cfr. R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, Assisi 1992, 159; B. REICKE, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zur Apg. 1-7*, Zürich 1957, 108-110. G. SCHNEIDER, *Atti I*, 396, considera invece Luca l'autore di queste notizie sommarie.

³³ Cfr. J. JEREMIAS, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte*, in ZNW 36 (1937) 205-221 (207-208).

³⁴ Cfr. B. ESTRADA, *L'eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A proposito di At 2,42-47*, in *Annales theologici* 14 (2000) 81-101.

³⁵ Episodenstil è l'espressione spesso usata da E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller: Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1972.

vissuta sempre più con maggiore profondità ed intensità. L'insieme si conforma come un'unità letteraria che finisce in At 5,42: E ogni giorno, nel tempio e a casa, non cessavano di insegnare e di portare il lieto annunzio che Gesù è il Cristo»³⁶.

All'indomani della Pentecoste, nella comunità di Gerusalemme si radunavano i fratelli – guidati dagli apostoli – nella *fractio panis*, espressione tecnica che evoca in primo luogo il gesto più caratteristico del pasto ebraico e che serviva ai primi cristiani per designare l'eucaristia. Senza gli apostoli non ci sarebbe un'autentica κοινὴνία, come senza κοινὴνία non ci sarebbe frazione del pane (e viceversa: senza la *fractio panis* non ci sarebbe un'autentica comunione). Non basta che i fedeli siano assidui ad ascoltare la predicazione della dottrina di Cristo e si riuniscano specialmente il primo giorno della settimana per offrire al Signore un atto di culto, di ringraziamento e di lode; è necessario il loro sforzo di essere in ogni momento una vera comunità cristiana dove la fraternità sia l'elemento di unione. Il mistero eucaristico suppone una trasformazione della propria vita a seguito della comunione in Cristo³⁷. Paolo dice: «il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo?» (1 Cor 10,16). Nel porre l'accento sulla κοινὴνία si mette in risalto la comunione diretta dei partecipanti alla celebrazione, con Cristo morto e risorto. Partecipazione e comunione si identificano³⁸.

Fin dagli inizi, nel commemorare i pasti che si prendevano con Gesù, il piccolo gruppo che faceva capo agli apostoli si radunava nel ricordo spirituale del Maestro; in quelle occasioni però era apparso un elemento totalmente nuovo: la ripetizione delle parole e dei gesti che cambiavano il pane e il vino nel suo corpo e nel suo sangue. La celebrazione del banchetto del Signore è il fondamentale e centrale «annuncio» del servizio divino³⁹. Jeremias ha voluto vedere in At 2,42 le singole fasi dello svolgimento delle celebrazioni liturgiche della frazione del pane. Il suo ragionamento poggia sul significato del verbo προσκαρτερεῖν apparso in un'iscrizione dell'anno 80 d.C. in Asia Minore. Questo perseverare si intravede nella frequentazione della preghiera in comune (cfr. At 1,14) e nel ministero della parola (cfr. At 6,4), il servizio divino nel tempio (cfr. At 2,46). È probabile che le riunioni della comunità primitiva incominciassero di solito con un'istruzione o catechesi, com'è avvenuto nel raduno dei fedeli con Paolo a Troade (cfr. At 20,7ss): san Giustino lo mette anche in evidenza nella nota

³⁶ Cfr. L. CERFAUX, *La communauté chrétienne dans le Livre des Actes*, in *Recueil Lucien Cerfaux* II, Gembloux 1954, 125-56 (125-126).

³⁷ Cfr. S. LYONNET, *Eucaristia e vita cristiana*, Roma 1982, 77.

³⁸ Cfr. J. GNILKA, *I primi cristiani*, 367.

³⁹ Cfr. H. SCHLIER, *L'annuncio del culto della Chiesa*, in *Il tempo della Chiesa*, 404.

narrazione delle assemblee nel giorno del Signore⁴⁰. Qualche cenno indiretto appare nelle lettere paoline che terminano con il saluto del «bacio santo»⁴¹. Quel bacio, segno della *κοινωνία*, che avrebbe dato inizio alla celebrazione della cena del Signore, si scambiava probabilmente dopo la lettura delle lettere degli apostoli. Jeremias sostiene che la riunione liturgica finiva con salmi e preghiere⁴². Così, nella celebrazione eucaristica si troverebbero i quattro elementi: l'insegnamento degli apostoli, la comunione, la frazione del pane e la preghiera. In At 2,46 si parla però della preghiera quando si andava al Tempio, mentre la *fractio panis* accadeva nelle case⁴³, anche se a ciò seguiva la preghiera.

Seguendo la tradizione, il modo migliore di unirsi alla celebrazione di Gesù nell'ultima cena era conoscere la prassi e l'insegnamento degli apostoli. Non può esistere infatti, una comunità cristiana in senso stretto senza la fede in Cristo, senza la ricezione del vangelo: «Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi?» (Rm 10,14). Il culto cristiano, dunque, poggia sulla fede, sulla predicazione e sulla catechesi⁴⁴. Allo stesso modo i fedeli si riuniscono per celebrare il Mistero pasquale come *εὐχαριστία*, un'azione di lode e al ringraziamento. Questi elementi erano quasi connaturali alla celebrazione eucaristica primitiva.

L'altro aspetto da rilevare era l'unione dei fedeli in attesa escatologica. La Chiesa nascente a Gerusalemme era una comunità di giudeo-cristiani che, credendo nella messianità di Gesù, aspettava il suo ritorno dal cielo per stabilire definitivamente il regno di Dio. Nel frattempo si entrava mediante il battesimo in comunione con il Signore risorto, con gli apostoli e con gli altri credenti; quella comunione si rafforzava nell'eucaristia, guidati dalla potenza vivificante dello Spirito Santo⁴⁵.

L'Eucaristia si celebrava sotto il segno dell'unità e della carità. Difatti, la manifestazione più chiara della *κοινωνία* era la frazione del pane⁴⁶. Essa rappresentava nella cultura palestinese il momento dell'incontro familiare per consumare il pasto e ringraziare il Dio dei Cieli e della terra in un paese dal suolo non molto fertile, dove l'alimento è

⁴⁰ Cfr. GIUSTINO, *Apologia* I, 67, 4.

⁴¹ Cfr. Rm 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Ts 5,26.

⁴² J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, 142 s.

⁴³ Cfr. H. ZIMMERMANN, *Die Sammelberichte der Apostelgeschichte*, in BZ 5 (1961) 75-76.

⁴⁴ Cfr. S. LYONNET, *Eucaristia*, 65.

⁴⁵ Cfr. P. GRECH, *Le idee dominanti del Nuovo Testamento*, Roma 1970, 139.

⁴⁶ La traduzione della Volgata fonde le due realtà in una quando dice: *erant perseverantes... in communicatione fractionis panis* (At 2,42), volendo forse indicare che essi si mostravano assidui nel partecipare alla frazione del pane. Vi è di fatto un altro modo di interpretare il testo greco se si pensa alla *κοινωνία* come al frequentare le «riunioni comunitarie» che erano più o meno quelle in cui si celebrava la *fractio panis*; cfr. S. LYONNET, *Eucaristia*, 70.

visto proprio come un dono; dall'altro canto, manteneva uniti i fedeli giudeo-cristiani nelle diverse case accennando in quel modo alla mensa eucaristica e al carattere sacro che di per sé comportava la *fractio panis*. La κοινωνία era la manifestazione – caricata di una nota liturgica – dell'esperienza maturata nel culto. Per Luca la Chiesa delle origini si caratterizza come comunità radicata nella lode e ringraziamento a Dio.

L'amore sviluppa la componente ecclesiologica della celebrazione eucaristica; l'unione dei fedeli che si nutrono del cibo spirituale era κοινωνία, il nome dato alla Chiesa negli Atti, prima che il nome ἐκκλησία si fosse diffuso⁴⁷. L'Eucaristia non è soltanto il sacramento che conforma la Chiesa, che fa sì che lo Spirito possa agire per donare la forza dell'unità, la κοινωνία nella preghiera. Essa è anche la realtà che nutre, che fa crescere nell'amore e nelle preghiere comunitarie. Il pane spezzato e distribuito come alimento spirituale ai fedeli rimanda al contempo alla necessità di abbeverarsi alla fonte dei sacramenti affidata alla Chiesa santificatrice; bisogna fondersi nell'unità dell'eucaristia che contiene tutta la salvezza⁴⁸.

Alla fine del brano, in At 2,46 la quotidianità viene accentuata mediante il καθ' ἡμέραν che poggia sull'imperfetto μετελάμβανον τροφῆς, «condividevano i pasti», il quale diventa orazione principale da cui dipendono le orazioni partecipiali προσκατεροῦντες, κλῶντες, αἰνοῦντες, ἔχοντες. La comunione, significata dal verbo μετελαμβάνειν, viene corroborata sia dal participio προσκατεροῦντες riprendendo in modo inclusivo quanto detto all'inizio del sommario sull'istruzione e sulla catechesi apostolica (At 2,42)⁴⁹, sia dalla locuzione αἰνοῦντες che implica la preghiera liturgica nel Tempio e nelle assemblee, e infine dalla frazione del pane: la lettura del κλῶντες è seguita dal κατ' οἶκον per indicare che ciò veniva fatto di casa in casa, mentre si insegnava e si pregava nel tempio⁵⁰. Il fatto che gli incontri avvenissero nelle singole case contribuiva certamente all'unità della comunità cristiana primitiva; nel contempo l'andare al tempio per le preghiere, sacrifici e servizi serviva a sottolineare che i discepoli del Cristo risorto erano esemplari all'interno della comunità ebraica di Gerusalemme.

La partecipazione alla mensa (μετελάμβανον τροφῆς) con letizia e semplicità di cuore, suggerisce con il termine ἀγαλλίασις la gioia escatologica nella presenza del Signore. Essa va ravvisata attraverso la lente della κοινωνία, la cui coesione e compattezza deriva appunto dalle preghiere nel nome di Gesù e dalla frazione del pane⁵¹. Accanto appare

⁴⁷ Cfr. J. A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, New York 1998, 269.

⁴⁸ Cfr. H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Église*, Paris 1953, 125-126.

⁴⁹ Per Benoît inizialmente si sarebbero trovati nel sommario soltanto i vv. 2,42.46-47, il che rafforza ancor di più il ruolo del προσκατεροῦντες; P. BENOÎT, *Remarques sur les sommaires des Actes*, in *Exégèse et théologie* II, Paris 1961, 183.

⁵⁰ Difatti in At 5,42 si accostano le due indicazioni topologiche «tempio» e «di casa in casa», per riferirsi all'annuncio del vangelo; cfr. G. SCHNEIDER, *Atti* I, 402, nota 46.

⁵¹ Cfr. L. T. JOHNSON, *Acts of the Apostles*, Collegeville 1992, 59.

la ἀπλότης, espressione unica nel Nuovo Testamento che non si trova neanche nella LXX e che taluni rapportano alla ἀπλότης, semplicità o generosità, in contrasto con l'ipocrisia e l'invidia. Causa dell'allegrezza è anche la perseveranza nell'insegnamento degli apostoli. Non è casuale che le quattro realtà: insegnamento degli apostoli, comunione, frazione del pane e preghiera, siano collegate alla gioia soltanto in questa prima descrizione della comunità cristiana a Gerusalemme⁵². La gioia proviene dallo Spirito, dalla forza di unione dei loro cuori, dalla certezza di appartenere a un nuovo eone, dai miracoli operati dagli apostoli, dalla protezione divina nelle difficoltà e nelle persecuzioni che stanno a testimoniare il compimento delle profezie; preghiere, profezie e carismi vengono presentati insieme e trovano il loro punto culminante nella mensa eucaristica.

3. La Chiesa come corpo

Il tema del Corpo di Cristo compare nelle lettere di Paolo ai Corinzi e ai Romani, e poi nelle lettere ai Colossesi ed Efesini. Rispetto alla prima Corinzi (1 Cor 12,12-30), forse Paolo si è ispirato all'autore classico che paragona lo stato a un corpo, di cui i cittadini sono membra. Tale concezione stoica pone l'accento sull'unità di una società nella diversità degli individui che la compongono, e sarebbe servita all'Apostolo per esprimere la solidarietà di tutti i credenti in Cristo. In modo simile si sarebbe espresso Paolo in Rm 12,4-5. Secondo Schlier si tratterebbe di «un corpo di Cristo» ma non del «corpo di Cristo», presente invece nelle due lettere della prigionia menzionate sopra. Nel primo caso ci sarebbe un'unità morale in Cristo, a differenza dell'unità reale di un corpo che è divenuto quello di Cristo, del quale Lui è il Capo, la parte fondamentale. Per Benoît, invece, Prima Corinzi e Romani contengono già il tema del «corpo di Cristo», e non si potrebbe stabilire un'opposizione a due a due fra quelle lettere. Difatti, è difficile che Paolo abbia mai pensato a un'unione soltanto mistica dei cristiani, nata dalla metafora sociale del corpo umano, e non a un'unione reale, sacramentale, del cristiano al corpo di Cristo⁵³. Il tema delle grandi lettere si ritrova essenzialmente in quelle della prigionia – anche se si può trattare, specie in Efesini, di uno sviluppo del pensiero paolino – con degli elementi nuovi che arricchiscono e completano la dimensione universale dell'immagine⁵⁴.

⁵² Cfr. F. MONTAGNINI, *La comunità primitiva come luogo culturale. Nota ad Atti 2,41-40*, in RivBib 35 (1987) 478.

⁵³ Cfr. P. BENOÎT, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, in *Esegesi e teologia*, Roma 1964, 397-460 (401-402).

⁵⁴ Cfr. L. MALEVEZ, *L'Église, Corp du Christ. Sens et provenance de l'expression chez st. Paul*, in RSR 31

3.1. Il corpo di Cristo in Prima Corinzi e Romani

Si è visto sopra che per Paolo l'essere «in Cristo» si avvera mediante la fede e il battesimo, essendo le due cose inseparabili. L'unione del cristiano al corpo di Cristo si opera nella morte e nella risurrezione, a imitazione del suo maestro. Paolo però non pensa soltanto a una risurrezione «spirituale», ma considera il suo corpo pneumatico come molto reale, anche se di una realtà trasformata; è anche reale l'unione del corpo del cristiano con il corpo di Cristo quale condizione essenziale di salvezza. Perciò questa espressione, «corpo di Cristo», del quale fa parte ogni fedele, conserva un riferimento di base al corpo personale di Gesù, morto e risuscitato. Dall'esperienza di Damasco (cfr. At 9,4-5) Paolo ha appreso che Cristo e la comunità formano un solo corpo, il quale però necessariamente è formato di molti individui: esso incorpora ormai tutti quelli che si uniscono a Lui, con il loro corpo, e che mediante il battesimo diventano sue membra. Esso si espande, si costruisce e si sviluppa fino al punto di abbracciare tutta la Chiesa e indirettamente tutto il creato⁵⁵.

Guardando la Prima Corinzi si osserva che l'Apostolo aveva già impiegato l'idea del corpo personale come membro di Cristo. In 1 Cor 6,12-20 Paolo mette in guardia contro la profanazione del corpo nella fornicazione adducendo che, riscattato dal peccato, il corpo non appartiene più a noi ma a Cristo, che l'ha acquistato al prezzo del suo sangue e l'ha fatto diventare tempio dello Spirito Santo. Se i cristiani, infatti, sono membra di Cristo è perché i loro corpi si trovano uniti al suo per la comunione alla sua morte e alla sua risurrezione. Quest'unione si paragona e contrappone all'unione sessuale che fonde due corpi in una sola carne. Perciò Paolo concepisce l'unione mistica con Cristo come qualcosa di reale e vero. L'unione vitale e organica che esiste tra le membra e il corpo, al quale esse appartengono, serve a esprimere il rapporto dei credenti battezzati in Cristo⁵⁶.

In modo simile dice Paolo a proposito dell'Eucaristia: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti, partecipiamo dell'unico pane» (1 Cor 10,17). Il riferimento al corpo di Cristo, morto e risorto, è chiaro: a lui si uniscono i singoli cristiani mediante la ricezione del pane eucaristico, e così diventano un solo corpo individuale, quello di Cristo, che assume in sé tutti i corpi di coloro che si comunicano.

In 1 Cor 12,12-27 spicca l'immagine del corpo di Cristo in mezzo al paragone classico⁵⁷. L'Apostolo illustra la dottrina dell'unione dei cristiani con Cristo e tra di loro. Il

(1944) 27-94 (83-85).

⁵⁵ Cfr. P. BENOÎT, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, 408-409.

⁵⁶ Cfr. R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, Milano 1999, 86.

⁵⁷ Si tratta dell'immagine della società che impiegò Menenio Agrippa nel V sec. a.C. a proposito della ribellione della plebe nella Repubblica romana.

punto di partenza lo costituivano i carismi, la cui diversità non deve comportare divisione, perché la loro fonte comune è il medesimo Spirito. Paolo fa appello a quest'immagine perché pensa alla sua concezione del corpo di Cristo. Essa vuole indicare una sola esistenza spirituale con colui che nella risurrezione è divenuto «Spirito» dallo Spirito Santo ed è rimasto corpo nell'apertura dello Spirito Santo⁵⁸. Il realismo sacramentale è presente, come si è detto sopra. Difatti, l'espressione «e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito» (1 Cor 12,13b) potrebbe indicare il rito battesimale; l'allusione alla bevanda però sembra piuttosto indicare l'Eucaristia⁵⁹.

Quando in Rm 12,5b si dice; «siamo un solo corpo in Cristo», sembra che il tema specificamente paolino del corpo di Cristo non sia chiaro, e che in 12,4-5 si riferisca piuttosto alla metafora dei cristiani formando una collettività, il cui vincolo morale è Cristo. Ma paragonandolo con il precedente di 1 Cor 12,12-27 si vede che il contesto è lo stesso: l'unità nella diversità di carismi. Allora si rende necessario capire questo brano alla luce di Prima Corinzi. Se poi si pensa alla ricchezza e densità dell'espressione «in Cristo» dell'epistolario paolino, che comprende da una parte l'unione con Cristo, e dall'altra la rinnovata creazione di tutte le cose in Lui, si deve desumere che anche qui si parla del corpo di Cristo.

3.2. Il corpo di Cristo in Colossesi ed Efesini

Confrontando l'immagine del corpo di Cristo che sgorga dall'analisi di queste due lettere della prigionia, non si può non pensare che ci sia stata un'evoluzione considerevole nel pensiero di Paolo⁶⁰. Questo costituisce, si sa, il motivo fondamentale per negare la loro autenticità paolina, oltre alla mancanza di accenni decisivi sul grande tema della giustificazione per mezzo della fede e non per le opere della legge. Oggigiorno però non si pensa più alla presenza degli *hapax legomena* come determinante per giudicare l'autenticità di uno scritto⁶¹. Se a ciò si aggiunge che non pochi studiosi di Paolo negli ultimi anni propendono per attribuirgli Colossesi – non sono banali, fra l'altro, le coincidenze di nomi con la lettera a Filemone, nei saluti finali del documento⁶² –, si

⁵⁸ Cfr. J. RATZINGER, *La Chiesa: una comunità sempre in cammino*, Milano 1992, 25.

⁵⁹ Cfr. R. FABRIS, *Prima lettera ai Corinzi*, 162.

⁶⁰ Cfr. E. A. JUDGE, *Demythologising the Church: What is the Meaning of «the Body of Christ»?», in E. A. JUDGE – J. R. HARRISON (ed.), *The First Christians in the Roman World. Augustan and New Testament Essays*, Tübingen 2008, 568-585 (577).*

⁶¹ H. W. HOEHNER, *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2002, 24-29.

⁶² Cfr. J. D. G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids-Carlisle 1996, 37-38.

capisce meglio il rapporto fra le due lettere e lo sviluppo di Efesini rispetto a Colossesi, sulla scia del pensiero dell'Apostolo⁶³.

L'idea del corpo di Cristo è presente nelle due lettere – anche se con diverse prospettive – in modo assoluto, non in rapporto con altri argomenti, Cristo è il salvatore del corpo di cui noi siamo membra; a far parte di quel corpo siamo chiamati. Si tratta di un organismo coerente, gerarchizzato, in cui tutti i cristiani fanno la crescita di Dio partecipando alla sua vita e alla sua pienezza. Il corpo è la Chiesa, di cui Cristo è il capo.

Questa concezione del corpo sarebbe simile a quella che trapela dalle grandi lettere, cioè l'unione fisica e sacramentale dei cristiani con il corpo escatologico – morto e risorto – di Cristo? Si era già visto in Col 2,12-13 si dice: «Con lui infatti, siete stati sepolti insieme nel battesimo, in lui anche siete stati insieme risuscitati per la fede nella potenza di Dio, che lo ha risuscitato dai morti. Con lui Dio ha dato vita anche a voi, che eravate morti per i vostri peccati e per l'incirconcisione della vostra carne, perdonandoci tutti i peccati». Secondo la stretta analogia fra battesimo e «circoncisione» (Col 2,11), il cristiano si spoglia dal «corpo della carne», viene sepolto e risuscitato con Lui per diventare un uomo novo secondo l'immagine di Cristo. Spicca anche nella lettera ai Colossesi l'incorporazione dei redenti alla morte e alla risurrezione di Cristo: «La pace di Cristo regni nei vostri cuori, perché a essa siete stati chiamati in un solo corpo» (Col 3,15b). Da questa concezione di base deriva il tema del «corpo di Cristo», non soltanto un corpo morale o collettivo ma un corpo personale che è morto sulla croce, distruggendo il «chirografo» sfavorevole ai fedeli, il decreto di condanna a causa del peccato.

L'approfondimento che appare in Efesini mostra l'evoluzione del pensiero paolino, probabilmente messo per iscritto da un discepolo: «Egli infatti è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia» (Ef 2,14-16). La spiegazione inizia con un *αὐτός* che all'inizio dà un rilievo speciale, e dal quale dipendono tre frasi participiali. La pace personificata è il filo conduttore di tutta la pericope. Il v. 14 è fortemente antitetico, con la menzione della pace all'inizio e dell'inimicizia alla fine; nel v. 15 l'antonimo è la legge, ma finisce in un parallelismo sinonimico: «facendo la pace»; nel v. 16 si torna di nuovo all'antitesi di 2,14, ma enunciata in modo positivo.

I temi principali sono: l'abbattimento della parete che divideva ebrei e gentili, distruggendo l'inimicizia, identificata con le prescrizioni della legge (unico luogo delle due lettere dove compare la parola *νόμος*). In secondo termine, per mezzo del suo

⁶³ Cfr. H. W. HOEHNER, *Ephesians*, 24-29.

sangue, della morte sulla croce, li ha unificati come un solo popolo di Dio; infine, ogni persona redenta diventa un «uomo nuovo»; questo concetto, presente anche in Col 3,10, si era già visto in Gal 3,27. La differenza qui è che nell'uomo nuovo regna la pace, con sé stesso e con Dio. È vero che anche in Col 3,15 si menziona la pace come l'ambito in cui si diventa un solo corpo con Cristo, ma si tratta di una pace che deve regnare fra i fedeli, chiamati all'incorporazione in Lui e con Lui. In Efesini invece, quell'incorporazione è una conseguenza, un corollario della riconciliazione dei due popoli, un frutto del sacrificio di Gesù Cristo che ha infranto con la sua passione e morte la parete divisoria, riconciliandoli con Dio, e così incorporandoli a sé. La conclusione che segue rinforza il ragionamento precedente: «Egli è venuto perciò ad annunziare pace a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini. Per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (Ef 2,17-18). Si tratta di un chiarimento, con una certa ridondanza, che mette in risalto la missione dello Spirito nella configurazione e integrazione nel corpo di Cristo. Difatti, lo Spirito unico che anima questo corpo è lo Spirito Santo che ha vivificato il suo corpo risuscitato il mattino di Pasqua, e che vivifica tutti quelli che si uniscono a lui, concedendo loro di progredire insieme verso il Padre⁶⁴.

La citazione di Is 57,19 potrebbe far pensare a una composizione innica su Cristo portatore della pace. Anzi, si rammenta la figura messianica del «principe della pace» (cfr. Is 9,5), ancorata, fra l'altro, nella tradizione rabbinica. L'enunciato di Efesini però supera quello dei maestri d'Israele, non soltanto perché la pace si identifica con Cristo, ma anche perché quella pace è intesa come salvezza che si oppone all'inimicizia⁶⁵.

Si ritrova pertanto nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi, seppur con le dovute sfumature, l'insegnamento paolino dell'incorporazione fisica dei redenti alla morte e alla risurrezione di Cristo, dal quale deriva il concetto universale di «corpo di Cristo». Il senso morale e collettivo che il concetto possiede scaturisce dal corpo personale di Cristo, morto sulla croce, nella cui carne è stata uccisa l'inimicizia e soppressa la legge. Seppellendo l'uomo vecchio del quale si era rivestito per salvarci, ha eliminato le sue divisioni e l'ha sostituito con l'«uomo nuovo», nel quale regna la pace con se stesso e con Dio. Nel suo corpo glorioso, come nuovo Adamo, assume tutta l'umanità morta e risorta che unisce a lui come capo, come immagine creatrice e ricreatrice, come Primo-genito della creazione e della risurrezione (cfr. Col 1,15-20).

Riallacciandoci alla prima parte del nostro intervento si può dire: alla via verso il Dio e Padre di tutti, che è sopra di tutti, per tutti e in tutti, si accede mediante l'unico Signore, Cristo, al quale ci unisce una sola fede e un solo battesimo, camminando secondo la medesima chiamata e la stessa speranza, in un solo corpo e un solo spirito.

⁶⁴ Cfr. P. BENOÎT, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, 423.

⁶⁵ Cfr. H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, 189-190.

Le due realtà sono legate insieme: il corpo di Cristo, ingrandito dall'incorporazione di tutti i fedeli, e lo Spirito che agisce in quel corpo e in tutte le sue membra.

3.3. La Chiesa e le Chiese

Se la concezione della Chiesa nelle grandi lettere ha delle analogie e delle somiglianze con le lettere della prigionia, ci sono anche delle differenze. In Colossesi ed Efesini il Corpo di Cristo sembra personificarsi di più, distinguendosi dal Verbo fattosi carne, in quanto si associa alla Chiesa. D'altro canto esso si imposta in un orizzonte, universale, cosmico, di salvezza.

La Chiesa al singolare è menzionata diverse volte nell'epistolario paolino (cfr. 1 Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6). Nella Chiesa Dio ha stabilito apostoli, profeti e dottori, e la diversità di carismi contribuisce al suo arricchimento e alla sua crescita, suggerendo l'immagine del corpo, come accade in 1 Cor 12 e Rm 12. Si deve però riconoscere che in questi due testi Paolo fa riferimento innanzitutto alle comunità locali, come fra l'altro accade altrove nel *Corpus Paulinum*. Il senso universale, ecumenico – che appare in Colossesi ed Efesini – del corpo di Cristo come Chiesa, fa notare la collettività dei redenti come un gruppo sociale organizzato e unificato, come un essere che riceve la vita dal suo Capo, attraverso il quale si diffonde la linfa vitale della grazia a tutto il corpo. Esso è il frutto e l'oggetto della sua opera redentrice, del suo amore infinito e salvifico. Perciò in Ef 5,23-32 la Chiesa è la sposa purificata ed amata da Cristo, unita strettamente a Lui ma distinta da Lui.

4. Conclusioni

Il mistero dell'unità della Chiesa rimanda necessariamente al mistero del corpo di Cristo. La nuova prospettiva di vita che si schiude nella croce, si erige corporalmente nella Chiesa in virtù dello Spirito Santo, per mezzo della risurrezione di Cristo tra i morti e della sua ascensione. La Chiesa è il nuovo spazio vitale degli uomini che Cristo ha concesso sulla croce, guadagnandolo per l'umanità.

L'idea di Cristo-Capo nelle lettere della prigionia è una novità rispetto all'insegnamento delle grandi lettere⁶⁶. L'immagine sorge in rapporto alle potenze celesti che uno gnosticismo incipiente – presente probabilmente nelle comunità dell'Asia minore nelle regioni vicine al fiume Lico – aveva seminato. L'insieme di quelle potenze rappresenterebbe una specie di «pleroma» della Chiesa. In Colossesi ed Efesini invece, al pleroma

⁶⁶ Cfr. P. BENOÎT, *Corpo, capo e pleroma nelle lettere della prigionia*, 428-429.

corrisponde Cristo stesso sopra ogni potestà e principato, come primogenito della creazione e della salvezza. Da una parte, Cristo è l'immagine di ogni creatura che sussiste in Lui e per Lui; dall'altra, il mistero della redenzione si realizza tutto intero per mezzo del suo sangue: la grazia divina arriva a tutto il corpo attraverso Cristo.

Non sarebbe inadeguato paragonare l'immagine della Chiesa che trapela da Romani e dalla Prima Corinzi a quella della Chiesa particolare, mentre il concetto di Chiesa universale sembra adattarsi meglio all'immagine che emerge da Colossesi ed Efesini. Come si è visto, la struttura della Chiesa come corpo – con tutti i suoi elementi essenziali – si trova, fin dall'epoca apostolica, in quelle che in se stesse sono Chiese⁶⁷. Si parla di tutte le membra, capo compreso, anche se in questo caso si riferisce alle loro diverse funzioni all'interno dell'organismo, suggerendo che il capo sia un membro direttivo della comunità locale, quello che poi sarebbe diventato il vescovo. Le comunità cristiane nei diversi luoghi dell'*oikoumene* dove arrivò e si sviluppò la predicazione dell'Apostolo, furono costituite a immagine di ciò che poi si è inteso come la Chiesa universale⁶⁸. Essa appare nelle due lettere della prigionia come il corpo delle Chiese⁶⁹, il cui capo è Cristo nostro Signore, «nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia» (Ef 1,7; cfr. Col 1,14).

Anche se ci vorrebbe una spiegazione più dettagliata sull'interrelazione delle diverse Chiese alla luce della dottrina sulla Chiesa come corpo di Cristo, è possibile applicare in modo analogico il concetto di comunione anche all'unione tra le Chiese particolari, essendo la Chiesa universale come una comunione di Chiese. L'idea si rinforza se si considerano gli strumenti o elementi di quell'unità: la fede, messa in evidenza dalla proclamazione del vangelo, il battesimo e l'Eucaristia. Il vangelo riporta a un annuncio, mentre il battesimo è il modo di rispondere da parte dei fedeli alla chiamata dello Spirito Santo a far parte del corpo di Cristo, e al tempo stesso costituisce il suo fondamento. In base al battesimo si edifica il corpo della Chiesa, il cui spazio vitale viene determinato dal vangelo⁷⁰. D'altro canto si fa presente in essa l'unico corpo di Cristo nella croce, in virtù dello Spirito Santo, nel sacramento della Cena del Signore, dove le sue membra alimentano e conservano la nuova vita ricevuta.

⁶⁷ Cfr. At 8,1; 11,22; 1 Cor 1,2; 16,19; Gal 1,22; Ap 2,1.8.

⁶⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *La Chiesa intesa come comunione*, n. 7.

⁶⁹ Cfr. *Lumen gentium*, n. 23 § 2.

⁷⁰ Cfr. H. SCHLIER, *L'unità della Chiesa nel pensiero dell'apostolo Paolo*, in *Il tempo della Chiesa*, 461-480 (464).

Riassunto

L'unità della Chiesa viene considerata anzitutto nella sua essenza: il fatto di costituire una comunità di credenti uniti per mezzo della carità, e nella sua causa e radice: il mistero trinitario. Infatti, Dio Padre, Signore dell'universo e della storia, ha voluto inviare suo Figlio, che con la sua passione e morte ha aperto all'umanità l'accesso a Dio nello Spirito Santo. Gli strumenti di quest'unità sarebbero in primo luogo il vangelo, la predicazione sulla vita e sulle parole di Gesù, e la sua stessa proclamazione, il kerygma, che comporta anche un aspetto soggettivo: la chiamata che interpella e chiede una risposta personale. In secondo luogo il battesimo, simbolo dell'uguaglianza fondamentale in Cristo, Figlio di Dio. Infine l'Eucaristia, il simbolo per eccellenza di quell'unità. Di conseguenza la Chiesa è un corpo, il cui Capo è Cristo, come trapela dall'epistolario paolino. In esso si scorge un'evoluzione di pensiero, dalle Grandi Lettere a quelle della prigionia.

Abstract

The unity of the Church is considered firstly in its essence: the community of believers united by love, and in its cause and root: the mystery of the Trinity. In fact, God the Father, Lord of the universe and of history, wanted to send his Son, who with his passion and death has opened the access of humanity to God in the Holy Spirit. The instruments of this unit would be primarily the gospel, preaching of the life and words of Jesus, and its own proclamation, the kerygma, which also involves a subjective aspect: the call that challenges and demands a personal response. Secondly the baptism, symbol of fundamental equality of all the members of the Church in Christ, Son of God. Finally, the Eucharist, the ultimate symbol of that unity. Consequently, the Church is a body whose Head is Christ. In the Pauline letters we can see an evolution of thought, from the Great Epistles to those in captivity.