

# PROSPETTIVA CONCILIARE

MIGUEL DE SALIS

SOMMARIO: I. *Introduzione storica*. II. *La nuova prospettiva del Concilio Vaticano II sulla Chiesa*. III. *Il senso del termine salus dell'assioma*. IV. *Il senso della locuzione extra Ecclesiam*. V. *Conclusione*.

## I. INTRODUZIONE STORICA

COME è noto, nella storia dell'aforisma *extra ecclesiam nulla salus* l'interpretazione più rigida è quella data dal Concilio di Firenze. La formula, inserita nel decreto *Pro Iacobitis*, vale a dire, nella bolla *Cantate Domino* del 4 febbraio 1442, recita:

Tutti quelli che sono fuori della Chiesa – non solo i pagani, ma anche gli Ebrei, gli eretici, scismatici – non possono avere parte alcuna alla vita eterna, ma vanno nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli (Mt 25,41), se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti; crede tanto importante l'unità del corpo della chiesa, che, solo a quelli che in essa perseverano, i sacramenti della chiesa procureranno la salvezza e i digiuni, le altre opere di pietà e gli esercizi della milizia cristiana ottengono il premio eterno. «Nessuno, per quante elemosine abbia fatto e persino se avesse versato il sangue per il nome di Cristo può essere salvo, se non rimane nel grembo e nell'unità della chiesa cattolica» (Fulgenzio di Ruspe, *De Fide seu de regula fidei ad Petrum* 39, n 82, CCL 91A,757)<sup>1</sup>

Gerard Philips sottolinea la necessità di tener conto delle circostanze e del contesto storico in cui si svolse il Concilio di Firenze, e ricorda il tentativo di ricondurre alla Chiesa i cristiani separati suscitando in essi una certa inquietudine per il loro isolamento ecclesiale. Tale atteggiamento, secondo il teologo belga, era tipico di alcuni documenti magisteriali dei secoli XIV e XV.<sup>2</sup>

Joseph Ratzinger ha riconosciuto nella formula di Firenze una certa oggettivazione teorica, quella di un assioma rivolto inizialmente agli scismatici e agli eretici dei primi secoli e, in particolare, a coloro che, all'interno della Chiesa, cercavano di modificarla, strutturandola secondo le loro idee. Se inizialmente l'assioma era rivolto ai cristiani e aveva una intenzione parenetica, a Firenze – secondo Ratzinger – sembrava essere stato impiegato come una formula teorica

<sup>1</sup> «Firmiter credit, profitetur et praedicat, nullos extra Catholicam Ecclesiam existentes (vel intra Catholicam Ecclesiam non existentes), non solum paganos, sed nec Judeos aut haereticos atque schismaticos, aeternae vitae fieri posse participes; sed in ignem aeternum ituros, "qui paratus est diavolo et angelis ejus" (Mt 25,41), nisi ante finem vitae eidem fuerint aggregati» (DH 1351).

<sup>2</sup> Cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1984, 173.

valida per tutti. A suo avviso questa interpretazione appariva un po' astorica, e pertanto Ratzinger nutriva qualche dubbio riguardo ad una traduzione così "integrale" dalla formulazione parenetica a quella teoretica. Secondo il teologo tedesco, nel Concilio fiorentino esisteva una volontà di unione, e dunque «proprio in questo sforzo di superare lo scisma delle due parti dell'unica chiesa si situa il suo [del Concilio] severo richiamo alla chiesa indivisibile».<sup>1</sup>

È opportuno ricordare che la bolla *Cantate Domino* fu redatta dopo l'unione con le Chiese ortodosse (bolla *Laetentur caeli*, del 5-VII-1439) e dopo l'unione con la Chiesa armena (bolla *Exultate Deo*, del 22-XI-1439). Da rilevare è anche l'atipicità dell'assise, vero concilio "di unione" cui presero parte padri greci e latini insieme. Durante l'assise fiorentina, inoltre, si discusse anche l'eventualità di indire un terzo concilio, necessario, secondo alcuni, per risolvere la disputa sulla legittimità che contrapponeva l'assise di Basilea a quella di Ferrara-Firenze. Papa Eugenio IV era stato infatti sospeso a Basilea il 24 gennaio del 1438 (due settimane prima dell'Atto di unione) ed era stato poi deposto il 25 giugno 1439; infine, tre settimane prima della firma del Decreto *Pro Armeniis*, era stato eletto l'antipapa Felice V, che si riconciliò con la Chiesa soltanto durante il pontificato di Nicolò V.

All'epoca della redazione della bolla *Cantate Domino*, verso la fine del 1441, si erano tenuti diversi incontri tra i rappresentanti francesi e quelli pontifici.<sup>2</sup> Alcuni argomenti pro e contro un eventuale terzo concilio "riparatore" furono commentati dal cardinale Juan de Torquemada e possono aiutarci a comprendere la situazione di quegli anni. Il Concilio di Firenze era allora in corso, e lo sarebbe stato ancora per un bel po' di tempo. Per tale ragione il cardinale non ritenne opportuno sollevare dubbi di ecumenicità, cosa che gli sembrava doverosi assolutamente evitare. Egli osservava che i padri di Basilea erano stati scomunicati, per cui, se si voleva seguire il diritto canonico, non si poteva tenere un concilio con loro, né si potevano riesaminare i decreti fiorentini. Si sa, però, che a Firenze gli ortodossi – allora considerati fuori della Chiesa – furono presenti, e che si accettò di riesaminare la dottrina del Concilio II di Lione. I colloqui dei rappresentanti di Basilea con i cardinali, volti a ricucire lo scisma attraverso un terzo concilio, continuarono grazie alla forte pressione politica esercitata dal re di Francia e dall'imperatore. Il Papa accettò infine di convocare un nuovo concilio, come si vede dalla lettura del breve *Ad ea ex debito* del 5 febbraio 1447. Questo documento prevedeva, però, precise condizioni per la convocazione dell'assise. Pochi giorni dopo Eugenio IV morì e Nicolò V, suo successore, riuscì ad evitare la convocazione. Tutto ciò mostra quanto incerta fosse, all'epoca della stesura del decreto *Pro Iacobitis*, la natura dell'assise di Firenze, e quanto pressanti fossero le influenze della Francia e dell'imperatore.<sup>3</sup>

Antón ha osservato che a Firenze vi era un forte desiderio di unità, percepi-

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Il Nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992<sup>4</sup>, 372.

<sup>2</sup> Cfr. MANSI, 35, 42D-56A.

<sup>3</sup> Cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 1, Bac, Madrid 1986, 333-337.

bile in tutti i documenti emanati dal Concilio: esso sarebbe stato alla base delle unioni verificatesi nei secoli successivi in diverse parti dell'Oriente cristiano. Cattolici e ortodossi erano entrambi persuasi dell'unità e unicità della Chiesa di Cristo. Nei documenti fiorentini di unione con i greci, osserva ancora Antón, si trovano due passi in cui compare in forma simbolica e indiretta l'articolo di fede nell'unicità della Chiesa di Cristo: il primo parla della distruzione del muro che separava la Chiesa d'Oriente e la Chiesa d'Occidente; il secondo ricorda la luce e la gioia dell'unione dopo secoli di divisione, buio e tristezza. Antón giunge quindi alla conclusione che, nel Simbolo di fede fiorentino, greci e latini credevano in una Chiesa diffusa su tutto il mondo, alla quale Cristo, suo fondatore, aveva affidato la sua missione di salvezza tra gli uomini.<sup>1</sup> Tutto ciò mette in luce l'entità della percezione di unità e universalità della Chiesa di Cristo che, dopo una unione ritenuta "ben riuscita", doveva adesso lottare contro i conciliaristi scomunicati di Basilea, il re di Francia e l'imperatore. Due anni dopo, il decreto *Pro Iacobitis* avrebbe precisato che, per raggiungere la salvezza, era necessaria l'appartenenza alla Chiesa cattolica.

Secondo Sesboüé, il modo in cui Concilio di Firenze affrontò la questione dei cristiani orientali fu diverso dal modo in cui la bolla *Cantate Domino* aveva presentato la stessa questione, e diverso anche il modo di rapportarsi con gli eretici e scismatici di Basilea. Il gesuita francese ritiene che all'assioma sia stato attribuito in quella circostanza un valore puramente astratto: coloro che lo firmarono, non intesero applicarlo direttamente agli eretici e agli scismatici di allora, né ai greci, agli armeni o ai giacobiti, né a coloro che erano a Basilea. Sesboüé conclude che l'*extra Ecclesiam* nonostante l'autorevolezza di cui godeva, restava all'epoca solo un principio dottrinale generale, in base al quale non ci sarebbe stata salvezza senza la Chiesa. Il giudizio sulle persone specifiche non è del tutto chiaro se si considerano i documenti del tempo riguardanti gli Orientali:<sup>2</sup> si potrebbe forse pensare a una sorta di prevenzione contro eventuali altri scismi in Occidente, dopo la triste esperienza, ancora recente, di Avignone.

Come hanno rilevato molti studiosi, dopo i cambiamenti epocali causati dalla scoperta dell'America, anche la riflessione teologica sulla formula *extra ecclesia* si aprì a nuove possibilità di lettura.<sup>3</sup> Fu allora che Roberto Bellarmino elaborò la sua celebre teoria della divisione della Chiesa in corpo e anima secondo i modi di appartenenza ad essa. Prima di lui tale distinzione non riguardava propriamente un insieme di fedeli, per i quali si invocavano adesso determinate caratteristiche. La parola Chiesa significava visibilità, e il corpo mistico indicava la comunità spirituale di fede e carità. Alla Chiesa visibile appartenevano coloro che erano soggetti al triplice vincolo della professione di fede, della comunio-

<sup>1</sup> Cfr. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 339.

<sup>2</sup> Cfr. B. SESBOÜÉ, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza». *Storia di una formula e problemi di interpretazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, 74-88.

<sup>3</sup> Su questo tema, si possono consultare le opere di Ratzinger, Canobbio e Sesboüé citate nel presente articolo.

ne agli stessi sacramenti e della sottomissione agli stessi pastori con il Papa al vertice.<sup>1</sup> Sebbene nell'elaborazione della sua dottrina Bellarmino non intendesse proporre una nuova definizione di Chiesa, nei secoli successivi la sua teoria fu interpretata invece in tal senso. La concezione bellarminiana della Chiesa è fortemente cristocentrica e comprende tutti gli stati (militante, purgante e celeste), stati sui quali Cristo influisce ed ai quali dà la vita. Sia Bellarmino che Suárez parlavano del *votum Ecclesiae*, ovvero del "desiderio" di unirsi alla Chiesa, che entrambi consideravano sufficiente per ottenere la salvezza. Tuttavia, non esisteva al momento una uniformità di vedute riguardo al contenuto del *votum*: era sufficiente un desiderio implicito o questo doveva essere esplicitato?

Nel XVII secolo fu condannata la tesi giansenista secondo la quale chi riteneva che Cristo avesse versato il suo Sangue per tutti era da ritenersi semipelagiano (DH 2005). Nel XVIII secolo fu condannata la teoria, anch'essa giansenista, che negava che al di fuori della Chiesa potessero essere elargite grazie (DH 2429). Trovava così un arresto la possibilità di interpretazioni più restrittive dell'assioma.

Il secolo XIX dette una lettura della nostra formula alquanto diversa, interpretandola in special modo come contraria ad una tesi di indifferentismo religioso o salvifico. Con l'enciclica *Mirari vos*, Gregorio XVI condannò la tesi secondo la quale non esistono verità assolute nel campo della Rivelazione, tesi che sminuiva l'importanza dei contenuti della fede rispetto alle buone intenzioni dell'uomo (DH 2730). L'indifferentismo riteneva, e ritiene, che si potesse arrivare alla salvezza indipendentemente dalla confessione di fede abbracciata, a condizione, però, che si fosse fedeli ai propri principi. Come osservava Joseph Ratzinger, il problema dell'indifferentismo non è oggi l'affermare o meno che tutti si salvano, ma piuttosto l'idea che il contenuto della religione non abbia alcuna importanza, perché tutte le religioni si fondano su tentativi di comprendere l'Ineffabile.<sup>2</sup> Nello stesso contesto anti-indifferentista, dopo aver riaffermato la validità dell'assioma, il beato Pio IX aggiunse qualche elemento in più. In particolare, ricordò che la sollecitudine di Dio Padre verso tutti gli uomini è tale che coloro i quali pur trovandosi in una posizione di ignoranza invincibile nei confronti della Chiesa, rispettino nondimeno la legge naturale, non saranno esclusi dalla salvezza: questi potranno infatti giungere alla *vita eterna con il favore della luce e della grazia di Dio*.<sup>3</sup> Nella *Singulari quadam* lo stesso pontefice preveniva dall'idea di cercare di determinare fin dove arrivasse l'ignoranza incolpevole.

Ancora nel secolo XIX, le bozze dei documenti del Concilio Vaticano I riprendevano la trattazione del problema dell'indifferentismo, affermando che la Chiesa era necessaria per la salvezza e che questa necessità era una necessità

<sup>1</sup> Cfr. R. BELLARMINO, *Quarta Controversia Generalis, Liber III, De Ecclesia natura et proprietatibus*, c. II, in IDEM, *Opera Omnia*, II, apud L. Vives, Parisiis 1870, 317.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo popolo di Dio*, 375.

<sup>3</sup> Cfr. PIO IX, Enc. *Quanto conficiamur*, 10-VIII-1863, DH 2866.

di mezzo.<sup>1</sup> Le bozze dei testi conciliari ricusavano inoltre la dottrina dell'uguaglianza delle religioni, la teoria che nega la possibilità di giungere alla certezza sulla verità di una religione, nonché la convinzione secondo la quale, per salvarsi, non si dovrebbe mai abbandonare la religione di nascita, anche se la si ritiene falsa. Si discusse anche sul *votum Ecclesiae*: basta la volontà di usare i mezzi istituiti da Cristo?, basta il desiderio generale di compiere la volontà di Dio? Le bozze dei documenti del Vaticano I si orientarono verso questa interpretazione del *votum implicitum*. L'assioma sembrava allora indicare che non esistevano più vie di salvezza: ne esiste soltanto una, e chi la trova ha il dovere di seguirla, fermo restando la salvezza dei cattolici.

Nella letteratura teologica classica, e fino alla pubblicazione dell'enciclica *Mystici corporis*, era frequente una visione della Chiesa secondo due diverse logiche di appartenenza, una visibile e centrata sulla Chiesa-istituzione, l'altra invisibile e centrata attorno all'idea di Chiesa-corpo mistico di Cristo. Per quanto tale concezione fosse generosa e aperta nei confronti di chi non apparteneva alla Chiesa secondo i criteri proposti da Bellarmino, essa non rendeva chiaramente l'idea dell'unità della Chiesa e non fu pertanto assunta dal Magistero. Il superamento definitivo di questa lettura si ebbe negli anni Trenta del xx secolo, quando i termini "Chiesa" e "corpo mistico" non furono più visti come sinonimi, come accadeva con la Scuola Romana e nell'Ottocento in genere. Di fatto, negli anni 1920-1940 i due termini furono visti addirittura entro un'ottica di confronto.<sup>2</sup>

L'enciclica *Mystici corporis* rivolgeva un invito alla riflessione a quanti si trovavano al di fuori dell'istituzione visibile della Chiesa cattolica: anche se la loro buona fede li preservava dalla dannazione, essi dovevano essere consapevoli di ciò che mancava loro: «devono sforzarsi di uscire da questa situazione che non dà loro nessuna garanzia per la salvezza eterna; infatti, anche se essi sono portati da una aspirazione inconscia e dal desiderio verso il Corpo mistico del Salvatore, mancano loro i doni e i mezzi innumerevoli e potenti che solo la Chiesa cattolica può offrire loro». <sup>3</sup> Il testo riconosce la concezione di una Chiesa che si rivolge a tutti: ogni individuo dispone di maggiori o minori mezzi per raggiungere la salvezza; quando egli è nella Chiesa, allora acquisisce la possibilità di ottenerla più facilmente. La Chiesa sembra essere qui lo spazio in cui il desiderio inconscio del soggetto può arrivare più facilmente e in modo più sicuro a compimento: sembra un *extra Ecclesiam nulla salus garantita*.

È opportuno soffermarsi brevemente su alcuni passi dell'enciclica collegati al nostro tema. L'immagine del corpo mistico di Cristo ha contribuito a rilevare che la necessità della Chiesa per la salvezza è collegata alla realtà del mistero e non a un mandato del Signore, quest'ultimo visto solo come ordinamento

<sup>1</sup> Cfr. MANSI, 51, 541 e 551. Si può consultare lo schema preparato da Kleutgen, con le correzioni introdotte alla prima bozza e gli studi che presentiamo di Antón, Canobbio e Sesboüé.

<sup>2</sup> Cfr. M. DE SALIS, *Cuerpo místico, pueblo de Dios y sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia (1920-1965)*, «Scripta Theologica» 40/1 (2008) 127.

<sup>3</sup> DH 3821.

positivo. Invece di ricorrere alle categorie della necessità di mezzo e di precetto, alcuni manuali (M. Schmaus) cominciarono a parlare prevalentemente della necessità di mezzo, collegandola alla necessità di Cristo per il raggiungimento della salvezza. L'enciclica distingue tra i membri reali della Chiesa (*reapse*) e coloro che sono orientati ad essa per un *votum* o desiderio. Rimaneva però priva di trattazione specifica la questione dei battezzati non cattolici: si potevano considerare salvati per una applicazione particolare del *votum baptismi*? In altre parole, si poteva applicare ad essi il *votum baptismi*?<sup>1</sup> Era diffusa la convinzione che il Battesimo fosse la base ontologica dell'incorporazione alla Chiesa cattolica, anche quando il cristiano non aveva altri vincoli con essa, cioè, anche quando egli non fosse pienamente o "realmente" incorporato.

Schmaus riteneva che il *votum baptismi* e il *votum Ecclesiae*, pur non essendo equivalenti, fossero tra loro in relazione. L'incorporazione alla Chiesa in senso pieno trascendeva il carattere battesimale.<sup>2</sup> Lo sviluppo di questi due *vota* procedeva parallelamente negli studi teologici. A volte la discussione si è spostata sul contenuto del *votum*: nel caso di ogni uomo preso singolarmente non esisteva infatti un'opinione comune sul significato dell'espressione "ignoranza invincibile". Schmaus ipotizzava che, qualora fosse in qualche modo attivo, potrebbe forse essere sufficiente il desiderio naturale insito nella natura umana.<sup>3</sup> Questa, in sintesi, era la situazione, in ambito teologico, negli anni Cinquanta del secolo scorso.

A metà del secolo si colloca anche il "caso Feneey". Padre Feneey sosteneva che tutti i non cattolici, ad eccezione dei catecumeni sono esclusi della salvezza. Questa tesi, estrema per la sua severità, provocò una reazione del Magistero: in una lettera all'arcivescovo di Boston, il Sant'Uffizio ricordava che la Chiesa era necessaria per la salvezza con necessità di mezzo, derivante dal precetto del Signore di insegnare e di battezzare le genti. Ma il documento aggiungeva che, per raggiungere la salvezza, sarebbe potuto essere sufficiente un desiderio inconscio di aderire alla Chiesa. Tale desiderio presuppone le virtù soprannaturali della fede e della carità; in alcuni casi, quindi, pur essendo presente, esso non si traduce in una adesione alla Chiesa cattolica romana. Sarebbe quindi sufficiente il *votum implicitum*, purché vi sia la carità perfetta. La lettera applicava ai cristiani non cattolici la dottrina universalmente riconosciuta sull'effetto del Battesimo di desiderio (e sull'effetto del desiderio di ricevere il sacramento della Penitenza, già approvati dal Concilio di Trento)<sup>4</sup> e, riconoscendo che era sufficiente un *votum saltem implicitum* (DH 3870), in cui vi fosse però la carità perfetta, fece di quest'ultima un requisito necessario al voto stesso (DH 3872). Non si parlava qui

<sup>1</sup> Si chiedeva al battezzato non cattolico di riesaminare seriamente davanti a Dio la legittimità della sua non incorporazione alla Chiesa cattolica. I teologi cattolici dell'epoca erano soliti formulare tale invito prima di affermare che si era di fronte a un caso di ignoranza invincibile (si veda, a questo proposito, il manuale di ecclesiologia di M. Schmaus).

<sup>2</sup> Cfr. M. SCHMAUS, *Teologia Dogmatica. iv. La Iglesia*, Rialp, Madrid 1962, 795 (originale tedesco del 1958).

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Cfr. DH 1524-1543.

della condizione ecclesiale dei non cattolici giunti alla salvezza, ma si affermava la necessità della Chiesa per la salvezza, nel contesto del rifiuto dell'indifferenzismo religioso; e si ribadiva inoltre che i non cattolici che seguono la volontà di Dio e si conformano ad essa, si salvano perché il loro desiderio è informato da perfetta carità e da fede soprannaturale. Veniva dunque confermata l'intima connessione tra Chiesa e salvezza, ma si riconosceva che nell'uomo storico possono esserci la fede e la carità – virtù soprannaturali – che lo collegano con la Chiesa, senza che tuttavia esista in lui una chiara percezione di quale sia la vera Chiesa (DH 3866ss).

Riassumendo, intorno alla metà del xx secolo vengono distinti due temi, considerati fino ad allora strettamente collegati: la questione dell'appartenenza alla Chiesa (sempre nell'"orbita" della visibilità della Chiesa o, nel caso del *votum*, attorno al contenuto di esso), e la trattazione dell'assioma qui preso in esame (studiato ora in una prospettiva essenzialmente storico-salvifica). *L'extra ecclesiam*, infatti, diventa progressivamente un principio più oggettivo che personale: non indica tanto chi si salva, quanto il modo in cui giungono alla salvezza coloro che si salvano. Non esiste altra via verso Dio se non in Cristo: tutta la grazia è cristiana, e Cristo ha voluto salvarci *in Ecclesia*. Tutta la salvezza, quindi, è ecclesiale. In questo contesto si apre la strada all'individuazione di due vie, una *straordinaria*, l'altra *ordinaria*, entrambe in rapporto con la Chiesa, anche se l'individuo non ne possiede una piena coscienza.

A questo quadro ha contribuito la consapevolezza del carattere tutto personale dell'ignoranza invincibile, che non può essere imputata ad una oggettiva situazione di mancanza di informazione, mancanza di un ambiente propizio, di letture, di conoscenze, ecc.

Ratzinger sostiene che alla vigilia del Concilio Vaticano II esisteva già una "diluzione" dell'idea di necessità di mezzo, originata dalla lettera del Sant'Uffizio all'arcivescovo di Boston. In essa era esposta la dottrina dell'effetto salutare di un mezzo di salvezza (Battesimo o penitenza), effetto che viene donato quando sia impossibile accedere a tale mezzo come stabilito da Cristo. Ciò si spiegava sulla base della differenza tra la necessità intrinseca di un mezzo (necessità di mezzo) e la necessità che deriva da una disposizione positiva (necessità di precetto). La lettera applicava questa dottrina alla Chiesa affermando: «idem autem suo modo dici debet de ecclesia, quatenus generale ipsa auxilium salutis est».<sup>1</sup> La medesima lettera sosteneva inoltre che la *via salutis* dei non cristiani si trovava tra il desiderio implicito, che consiste in pratica nel vivere secondo coscienza – conformandosi così alla volontà di Dio –, e l'esistenza della fede e della carità perfetta in coloro che conducono in tal modo la loro vita.<sup>2</sup> Ciò che trent'anni fa Ratzinger definiva "indebolimento della necessità di mezzo", è visto oggi da Sesboüé come un nuova distinzione nell'ambito della necessità di

<sup>1</sup> DH 3870. Come si evince dal testo sopra riportato, non esiste una applicazione diretta della dottrina tridentina del *votum sacramenti*, ma piuttosto un adattamento di tale dottrina alla Chiesa.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo popolo di Dio*, 377.

mezzo: essa può essere una necessità intrinseca, ovvero una necessità che abbia origine dall'istituzione divina.<sup>1</sup> Adottare la teologia del *votum* in questo contesto significa, a mio avviso, unire la "Chiesa" – istituita da Dio, ma in cui non tutti, in terra, camminano – e la "salvezza" – voluta da Dio per tutti – tramite l'effetto del *votum*: è una sorta di fusione di orizzonti nel soggetto.

## II. LA NUOVA PROSPETTIVA DEL CONCILIO VATICANO II SULLA CHIESA

Un percorso attraverso tutte le tappe dei diversi documenti conciliari risulterebbe sicuramente troppo lungo e ripetitivo. Inoltre, l'argomento qui analizzato non rientra tra i principali temi trattati dal Vaticano II, anche se molti elementi delle riflessioni conciliari hanno influenzato, più o meno indirettamente, il nostro tema. Ci limiteremo dunque ad esaminare i passi più significativi, raccolti nella *Lumen gentium* (LG) 14-16, e gli argomenti che possono manifestare bene la prospettiva del Concilio, analizzando, ove necessario, la genesi e le modifiche apportate dai Padri ad alcuni particolari.

Le questioni collegate con la formula qui analizzata sono propriamente tre. La prima – che tratteremo in questa suddivisione – riguarda l'esatto significato del termine *Ecclesia*: qual è, in altre parole, il paradigma di Chiesa che il Concilio Vaticano II ha di fronte a sé e come si concretizza quando il testo conciliare deve trattare l'*extra Ecclesiam*...? Il significato ha subito uno spostamento del suo "centro di gravità" dalla visibilità al mistero di comunione con la Santissima Trinità. Inoltre, le implicazioni sono diverse quando il termine è inteso nel senso più "bilanciato" del *fructus salutis* e del *medium salutis*.

La seconda – che si studierà nel prossimo paragrafo – riguarda il significato del termine *salus*: si tratta della *salus inchoata* o della *salus* finale? E nel caso della *salus inchoata*, si tratta di una *salus in Christo*, o è necessario che sia anche *salus in Ecclesia*? Quest'ultimo caso vuol considerare il ruolo salvifico delle chiese e comunità cristiane in comunione imperfetta con la Chiesa cattolica. E ancora, la *salus* dev'essere tematizzata o è sufficiente il desiderio di felicità e di proseguire sulla scia della coscienza certa? *Salus* vuol dire azione di Dio? Vuol dire grazia? Vuol dire stato dell'uomo in grazia santificante? o vuol dire stato dell'uomo in gloria? La terza questione – alla quale dedichiamo uno spazio specifico più avanti – riguarda il significato dell'espressione *extra Ecclesiam*, dietro la quale vi è tutto il problema dell'appartenenza dei singoli alla Chiesa, dell'appartenenza dei peccatori, dei catecumeni e così via. Più in generale l'espressione rimanda al mondo, un "mondo" che è visto come spazio al di fuori della Chiesa visibile, ma non specificamente come nemico dell'uomo. Se si vuole, come lo spazio da riempire con l'annuncio di Cristo e da "ecclesializzare".

Il Concilio Vaticano II, in un certo senso, ha raccolto i frutti dei fermenti e dei dibattiti ecclesiologici del secolo xx, che ruotarono attorno a quattro immagini di Chiesa: società perfetta, corpo mistico di Cristo, popolo di Dio e sacramento.

<sup>1</sup> Cfr. SESBOÛÉ, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza», 172.

Ne è scaturita una visione marcatamente misterica della Chiesa, inserita nella storia della salvezza e perciò dinamica. I passi più importanti che riguardano il nostro assioma si trovano ai nn. 14-16 del capitolo II della LG, interamente centrata sull'idea del *nuovo* popolo di Dio. Esso, infatti ha un rapporto con Cristo e con lo Spirito, già tratteggiato nei primi numeri del capitolo I, che lo rende nuovo nei confronti di Israele. Questo popolo messianico cammina ora nel mondo verso la pienezza finale nella gloria. Un riflesso di ciò si trova nel n. 14 di LG, nel quale, dall'espressione più generica «*Ecclesiam esse necessariam ad salutem*» si passò alla seconda versione «*Ecclesiam esse institutum necessarium ad salutem*», e, ancora, ad una terza redazione: «*Ecclesiam hanc peregrinantem necessariam esse ad salutem*». Il cambiamento, conforme all'idea che presiedeva e strutturava questo importante capitolo della costituzione, modifica il nostro assioma. Si noti che sin dall'inizio, esso era presentato, proprio per ciò che riguarda il termine e l'idea di Chiesa, in forma positiva e non negativa.<sup>1</sup> Alla fine dell'*iter* conciliare troviamo il testo finale: «Il Santo Concilio si rivolge quindi prima di tutto ai fedeli cattolici. Esso insegna, appoggiandosi sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione, che questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza».<sup>2</sup>

Si potrebbe pensare che si sarebbe andati così verso una visione più dinamica ma sempre molto centrata sulla dimensione visibile. Non è stato così. Alcuni Padri avrebbero voluto aggiungere nella bozza del documento del 1963 un esplicito riferimento alla Chiesa cattolica, nella prima frase di quello che poi fu LG 14, ma la commissione rispose che, essendo tale indicazione già presente nel futuro n. 8 e in un altro punto dello stesso n. 14, sarebbe stato superfluo inserirla nuovamente. L'esplicito riferimento della commissione al n. 8 dimostra che i due capitoli sono collegati, e che non si tratta semplicemente di parlare della Chiesa istituzione visibile, ma piuttosto del mistero della *coniunctio hominum cum Deo et inter se in Christo per Spiritum Sanctum*, che sussiste nella Chiesa cattolica sotto il successore di Pietro. L'idea di Chiesa che i Padri conciliari vogliono proporre è quella di una realtà complessa, che non si può ridurre al suo aspetto visibile.

Il n. 14 di LG spiega perché il Concilio affermi la necessità della Chiesa per la salvezza: «perché il solo Cristo, presente in mezzo a noi e nel suo Corpo che è la Chiesa, è il Mediatore e la via della salute, ed Egli stesso, inculcando espressamente la necessità della fede e del battesimo (cf. Mc 16,16; Gv 3,5), ha insieme

<sup>1</sup> La prima frase, già in forma positiva, era presente nel primo schema. Il cambiamento restrinse e rese più particolareggiato il significato del termine Chiesa. L'inserimento dell'*hanc peregrinantem* rese l'idea della dinamicità di una realtà che cammina verso la sua completezza; cfr. F. GIL-HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Lev, Città del Vaticano 1995, 110, d'ora in poi "Synopsis Lumen Gentium".

<sup>2</sup> GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 110. Per Kehl questa positività e dinamicità dimostrano che la Chiesa cattolica visibile è necessaria per la salvezza, e che la salvezza che si può trovare al di fuori dei suoi limiti istituzionali è indissolubilmente legata alla Chiesa cattolica e alla sua mediazione salvifica, cfr. M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 94.

confermata la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano per il Battesimo come per una porta». Il motivo è dunque Cristo, unico mediatore e via di salvezza, presente in mezzo agli uomini e nella Chiesa. Il testo conciliare ha preferito ricorrere all'indicazione diretta di Cristo riguardo al Battesimo e alla fede, richiamandosi ai noti testi di Giovanni 3,5 e Marco 16,16. Soltanto successivamente ha parlato della Chiesa: poiché il Battesimo apre le porte della Chiesa, si conferma la necessità di quest'ultima per la salvezza.

È interessante osservare come nel discorso sia stato inserito il sacramento del Battesimo. Nella prima bozza del documento tale sacramento era visto come *ianua ecclesiae* per chi non opponeva ostacoli (alla grazia o al diritto). Nella seconda bozza il Battesimo diventa fondamento dell'argomentazione relativa alla necessità della Chiesa per raggiungere la salvezza. Nel testo preparato nell'intersessione dell'inverno del 1964 si aggiunsero i riferimenti all'unica mediazione di Cristo ed al precetto della necessità del Battesimo per la salvezza, giungendo così alla conclusione della necessità della Chiesa per la salvezza. Nell'*iter* verso l'individuazione del fondamento dell'assioma preso qui in esame, si è pensato dunque prima al Battesimo e, successivamente, a Cristo stesso, autore del mandato battesimale che implica sempre l'ingresso nella Chiesa. Torneremo più avanti su questa nuova impostazione.

Il primo paragrafo del n. 14 si chiude con l'affermazione che non possono salvarsi coloro i quali, pur sapendo che la Chiesa Cattolica è stata fondata da Dio per mezzo di Gesù Cristo come necessaria, non vogliono entrare o rimanere in essa. Viene qui ripreso, in forma più ipotetica, l'insegnamento del beato Pio IX.

Nel secondo paragrafo dello stesso numero, dedicato ai fedeli cattolici, troviamo una interessante esplicitazione della progressiva tendenza verso una comprensione più misterica e cristologica della Chiesa: «L'incorporazione piena esiste quando i fedeli, avendo lo spirito di Cristo, accettano integralmente la sua organizzazione e tutti i mezzi di salute in essa istituiti». Il documento aggiunge quindi che «nel suo corpo visibile sono congiunti con Cristo – che la dirige mediante il Sommo Pontefice e i Vescovi – dai vincoli della professione di fede, dei sacramenti, del regime ecclesiastico e della comunione». Come si può notare, i fedeli sono congiunti con Cristo e non con la gerarchia. Il ruolo di quest'ultima, come si evince dai nn. 10 e 11 di LG, è presentato come strumentale e ministeriale. La Chiesa, quindi, non è circoscritta da un potere sacro esercitato da alcune persone su altre, ma più ampiamente dal rapporto con Cristo.

Se esaminiamo ora il testo di LG 15, possiamo osservare che il Concilio ha approfondito qui il concetto dell'unità e dell'unicità della Chiesa proprio nel contesto della via per la salvezza. L'assioma non è più inquadrato nella prospettiva di un confronto con le altre chiese che si proclamano vie di salvezza, perché la Chiesa scorge gli elementi di grazia e santità che spingono verso l'unità cattolica; vede lo Spirito e Cristo che agiscono in coloro i quali non sono ancora pienamente in essa. Alcuni Padri conciliari ebbero qualche remora a parlare dell'azione dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica senza che

fosse nel contempo precisato che nella Chiesa cattolica tale azione era molto più potente. Alla base di questo dubbio vi era la tendenza a comparare la Chiesa Cattolica e “altre chiese e comunità”, assai diffusa nei manuali *de Ecclesia*. Ma il Vaticano II ha voluto sottolineare i nessi oggettivi riscontrabili tra la Chiesa e i cristiani non cattolici. In altre parole, la Chiesa andava oltre la delimitazione dei tre vincoli attraverso gli elementi oggettivi di matrice bellarminiana. Il Concilio ha affermato quindi l'azione dello Spirito tramite le chiese e comunità cristiane che possiedono questi elementi di grazia e santità, azione che spinge i cristiani non cattolici alla crescita nella fede, una fede che in alcuni casi può giungere fino allo spargimento del sangue (si evitò il termine martirio, perché esso ha un significato molto preciso) e ha messo in luce l'esistenza di una certa unione, nello Spirito, tra queste chiese e comunità e la Chiesa cattolica. Il paradigma che è alla base del n. 15 di LG non è quindi esclusivamente quello di una Chiesa cattolica che si rapporta con i cristiani separati singolarmente considerati, ma riguarda anche le loro comunità e chiese viste sulla base di ciò che le unisce con la Chiesa cattolica in generale,<sup>1</sup> soprattutto dei loro sacramenti, che hanno un certo carattere sociale e creano vincoli sociali.<sup>2</sup> Il documento riconosce inoltre che il movimento ecumenico è mosso dallo Spirito Santo, che conduce tutti verso l'unione secondo la volontà di Dio, sotto lo stesso pastore che è Cristo.

Sempre nel n. 15 troviamo un approfondimento di una idea della Chiesa, che è attiva e presente in altre chiese e comunità. Gli elementi di grazia e santità di LG 8 e la presenza della Chiesa attraverso una certa vera comunione nello Spirito rappresentano due vie, non necessariamente alternative, che spiegano come la Chiesa cattolica non si moltiplichi né si divida nelle diverse comunità con le quali riconosce di essere in una certa vera unità salvifica. Il termine *ecclesia* del nostro assioma ha assunto dunque, dopo l'approvazione del n. 15, una valenza molto più ampia.

Il n. 16 di LG riguarda principalmente i rapporti della Chiesa con i non cristiani, sia con i più vicini, gli ebrei, sia con i seguaci di altre religioni, sia, infine con coloro che non credono in Dio. Il testo comincia con l'affermazione che tutti sono ordinati, in vari modi, alla Chiesa popolo di Dio. Non esiste una parte di umanità scollegata della redenzione operata una volta per tutte in Cristo. Anche chi non conosce Cristo è destinato alla salvezza che Egli ha procurato e riceve per raggiungerla i mezzi necessari che solo Dio conosce. Scorrendo i diversi casi che il testo propone, si può cogliere la tensione salvifica inaugurata da Cristo nei suoi *acta et passa*, i quali appartengono alla storia ed esercitano effettivamente una forza, nello Spirito, che spinge verso il compimento. Ogni grazia è grazia

<sup>1</sup> Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 124s.

<sup>2</sup> Nel n. 15 di LG non è stata usata l'espressione *communio sanctorum* per evitare che fosse male interpretata rispetto al significato attribuitole dalla Tradizione. Si preferì quindi parlare di una certa comunione. Tutti gli aggettivi che compaiono in questo numero dedicato ai cristiani non cattolici mirano ad affermare la verità della comunione e a spiegare che manca ancora qualcosa alla perfetta comunione.

del Figlio di Dio incarnato, comunicata dallo Spirito che unisce o, almeno, prepara tutti ad entrare nell'unico corpo di Cristo. Proprio per questo disegno di Dio già operante, di cui la Chiesa è memoria attualizzante, insieme al ricordo del comando del Signore, la Chiesa si adopera per promuovere le missioni.

Se prendiamo adesso in esame la Costituzione *Gaudium et spes* (GS), possiamo notare che ci troviamo di fronte ad una Chiesa che cammina verso la sua pienezza, in un mondo che cammina anch'esso verso il suo compimento. La pienezza e il compimento dell'uno e dell'altra è Cristo. La loro situazione rispetto a Cristo è diversa, ma entrambi procedono lungo la stessa direzione. La Chiesa ha una responsabilità nei confronti del mondo e in esso può scorgere segni dell'azione di Cristo perché ha Cristo con sé e da Cristo è stata fondata. La Chiesa, nella sua esistenza pellegrinante nel mondo, rappresenta e porta avanti fino alla pienezza l'effettiva salvezza avvenuta in Cristo. Neanche coloro che appartengono adesso alla Chiesa *in via* sanno esattamente tutto ciò che la Chiesa fa. Esistono molte cose a noi ignote, che conosceremo soltanto alla fine. Questa idea, già presente in germe, in LG 9, è stata ulteriormente sviluppata con l'approvazione, l'anno successivo, della costituzione pastorale GS. Il nostro assioma, quindi, letto in questa prospettiva, esige una conversione verso l'idea di una Chiesa che sa incorporare entro la sua dimensione sacramentale, vale a dire, entro la sua dimensione di segno e strumento della salvezza, superando così l'idea di uno "stretto corridoio" in cui immergersi per potersi salvare. Anche la missione si prospetta più attenta ai segni di Dio nel mondo, alla valutazione di tutto ciò che può servire come preparazione al Vangelo, e alla purificazione – non esclusione – di tante realtà che assumono così un valore trasfigurato.

In sintesi, ci troviamo di fronte ad una prospettiva non di tipo ecclesiocentrico: la Chiesa si trova ad essere inviata al mondo per svolgere l'opera missionaria che Cristo le ha affidato dopo la Redenzione dell'umanità. Come si è visto in LG 14, è la dimensione cristologica della Chiesa che sembra acquisire importanza per poter comprendere il nostro assioma. Se Cristo è l'unica via di salvezza, soltanto sulla base del rapporto della Chiesa con Cristo si può comprendere come la Chiesa sia anch'essa via di salvezza. È in Cristo che la Chiesa può dirsi, in un certo senso, sacramento, perché è soltanto in Lui che essa è segno e strumento dell'unione dell'umanità con Dio e dell'unità del genere umano (LG 1). Segno e strumento, almeno secondo il Concilio, non possono essere mai dissociati perché la Chiesa, nell'attuale economia, è allo stesso tempo un segno, cioè un anticipo e una immagine di ciò che si sta realizzando, e uno strumento per giungere alla salvezza.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Canobbio afferma che il Concilio non spiega come la Chiesa sia strumento e segno di salvezza per tutti, ma «se ne potrebbe trovare una traccia nell'affermazione della mediazione sacerdotale della Chiesa che trova nell'eucaristia la sua espressione principale in quanto in essa si attua l'opera della nostra redenzione (SC 2). In tale prospettiva la Chiesa si pone come espressione di un'umanità protesa verso Dio in forza dell'auto-comunicazione di Dio stesso in Gesù. Si configura pertanto come

III. IL SENSO DEL TERMINE *SALUS* DELL'ASSIOMA

È opportuno ricordare che il Concilio riprende la tesi del beato Pio IX secondo la quale è colpevole chi, pur riconoscendo la Chiesa cattolica fondata da Dio in Cristo come mezzo necessario, non vi entra o non vi persevera. Si tratta di un caso di *non salus*, riportato in LG 14. Nello stesso numero, come abbiamo visto, si ribadisce che Cristo è l'unico mediatore e la sola via di salvezza, e ha stabilito, per la salvezza stessa, la necessità del Battesimo. Questo sacramento è la porta che permette l'ingresso nella Chiesa e nella *salus*; la Chiesa, quindi, è necessaria per la salvezza. L'assioma sembra così diventare un *extra baptismum – ianua Ecclesiae – nulla salus*,<sup>1</sup> e la salvezza sembra collegarsi direttamente al Battesimo e, attraverso di esso, alla Chiesa.

L'affermazione, dunque, sembra essere che "bisogna essere nella Chiesa per essere salvati". Nella precedente redazione del n. 14 di LG si leggeva infatti: «non si salva chi, appartenendo alla chiesa, non vive (*vivit*) nella fede, speranza e carità».<sup>2</sup> Il testo fu oggetto di due cambiamenti interessanti. Il primo fu la sostituzione del verbo "vivere" per il verbo "perseverare", dovuta sia alla dinamicità della nuova immagine di Chiesa, sia al desiderio di valorizzare la fedeltà nel tempo, che portò ad abbandonare la prospettiva "fotografica" della formula. D'ora in poi l'assioma dovrà rapportarsi con la storia e non più con tre criteri visibili (di stampo bellarminiano). Impiegando una metafora, i Padri volevano in tal modo invitare a concepirlo non come una fotografia nella quale compaiono coloro che, in un determinato momento, si sono trovati davanti alla macchina fotografica, ma piuttosto come un film. Il secondo cambiamento fu la soppressione delle virtù della fede e della speranza nel testo finale. Esistevano, allora, opinioni diverse al riguardo, ma la commissione decise di eliminarle perché un discorso sulla fede e sulla speranza "informi" avrebbe richiesto una spiegazione troppo estesa. Rimase quindi la perseveranza nella carità, e si sostituì il termine "appartenere" con il termine "incorporazione".

rappresentante più in senso ascendente che discendente. Relativizza perciò se stessa riconoscendo che solo mediante l'unico Mediatore, al quale essa nella liturgia si volge, si attua per tutti la salvezza. La sua è una cooperazione partecipata», cfr. G. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza. Il Vaticano II e la sua recezione*, Morcelliana, Brescia 2007, 56.

<sup>1</sup> Queste considerazioni furono inserite sulla base delle proposte avanzate nel secondo progetto di LG. In esso si trovava la deduzione della necessità della Chiesa a partire dalla necessità del Battesimo, ma non si aggiungeva alcuna spiegazione. Molti Padri conciliari hanno voluto che si facesse riferimento soltanto alla necessità di mezzo, altri alla sola necessità di precetto, altri ancora – tanti – hanno proposto che si vedesse la necessità della Chiesa alla luce della necessità di Cristo. Ci furono anche altre proposte. La Commissione optò alla fine per il testo che oggi conosciamo: una mediazione di Cristo, rivelazione della necessità del Battesimo e – aggiunto nella sessione del 1964 – della fede comandati da Cristo, e, infine, la necessità della Chiesa, visto che il Battesimo è *ianua ecclesiae*. Riguardo alla dottrina del Battesimo quale porta della Chiesa, vengono citati numerosi documenti magisteriali e dei Padri della Chiesa. Sembra che questa dottrina abbia rappresentato un vero asse portante dell'argomentazione dell'assioma secondo la prospettiva conciliare.

<sup>2</sup> GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 118.

Nella versione definitiva del documento si legge che «non si salva colui che, incorporato nella Chiesa, non persevera nella carità». La *salus*, dunque, risulta collegata essenzialmente alla perseveranza nella carità, mentre l'accento è posto sulle condizioni interiori del cristiano. Il caso dei peccatori battezzati cattolici è ancora un caso di azione salvifica, perché la fede e la speranza informi, come si affermava nella teologia scolastica, invitano il peccatore a pentirsi e a rianimare con carità ciò che egli crede e spera. Lo Spirito continua costantemente a richiamare il peccatore alla conversione. In questo caso l'accento è posto sulle condizioni salvifiche che esistono all'interno della Chiesa.

Interessante è anche osservare come il Concilio concepisca la salvezza "al di fuori" della Chiesa, per coloro cioè che non dispongono delle condizioni salvifiche che si trovano al suo interno. L'argomento è affrontato al n. 16 di LG. Tre punti appaiono particolarmente significativi: il primo riguarda il cambiamento di prospettiva; il secondo la ricezione della tradizione greca; il terzo, infine, il carattere comunitario della grazia e il suo indirizzo ecclesiale.

Cominciamo dal cambiamento di prospettiva. Il secondo schema, intitolato *De non christianis ad Ecclesiam adducendis*, presentava la Chiesa come inviata a tutti e, ricordando la sua attività missionaria, affermava che gli uomini che seguono la propria coscienza si salvano: «Ecclesia ad omnes homines missa est... ut eos ad Regnum suum [Domini] vocaret et dirigeret». <sup>1</sup> A mons. Elchinger il testo sembrò troppo "individualistico": non si percepivano, infatti, né la solidarietà di tutta l'umanità con il Figlio di Dio, né il ruolo preparatorio positivo delle religioni. Il prelado, inoltre, osservava che non era sufficientemente fondata l'azione missionaria della Chiesa e che non dava al dialogo dei cristiani con i pagani un orientamento soddisfacente.

Una critica analoga, seppur diversamente formulata, si trova in J. Ratzinger, secondo il quale il concreto ricorso alla buona volontà quale *via salutis* non è sufficiente, perché può sfociare nel pelagianesimo, far perdurare uno *status quo* per sua natura provvisorio, e, fundamentalmente, non contribuisce alla liberazione dell'uomo. <sup>2</sup> Per Kehl le soluzioni anteriori al Concilio Vaticano II, cioè l'ignoranza invincibile e il *votum Ecclesiae*, erano insoddisfacenti perché subordinavano eccessivamente la possibilità di salvezza allo stato soggettivo della conoscenza o alla buona volontà e coscienza del singolo. <sup>3</sup>

Molti Padri chiesero che si desse maggior risalto all'ampiezza del disegno salvifico di Dio, che raggiunge i singoli uomini, ma anche le società e le religioni non cristiane. <sup>4</sup> Il Concilio, richiamandosi alla patristica e a san Tommaso d'Aquino, modificò quindi il testo, optando per una visione più oggettiva della salvezza che muoveva dalle *gentes*, con le loro organizzazioni, religioni e ricchezze, orientate al Popolo di Dio con un preciso ordine (nel caso di LG 16, e

<sup>1</sup> GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 130.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo Popolo di Dio*, 380.

<sup>3</sup> Cfr. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico*, p. 91.

<sup>4</sup> Si veda, ad esempio, la proposta di mons. Scalais in GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 1103.

con un ordine diverso in *Nostra Aetate* [NAe]). Presso le *gentes*, con le loro organizzazioni, le loro religioni e i loro riti, Dio interviene con la sua grazia e prepara gli uomini per accoglierlo. Nel terzo schema di LG il numero 16 era intitolato semplicemente *I non cristiani* (il titolo scomparve nel testo finale) e si apriva con l'affermazione che: «*ii tandem qui Evangelium non acceperunt, ad Populum Dei diversis rationibus ordinatur*». La possibilità oggettiva della salvezza è dunque offerta a tutti per mezzo di Gesù Cristo e del suo corpo, la Chiesa. Gli eventi salvifici accaduti prima di noi ci riguardano tutti ed esercitano anche ora il loro influsso su tutti gli uomini. In qualche modo toccano tutti. Secondo mons. Elchinger, la Chiesa è inviata all'intera umanità *perché* tutti sono già solidali con il Figlio di Dio fatto uomo, morto e risuscitato per noi (cfr. Col 1,15-20).<sup>1</sup> Dio vuole realizzare pienamente questa solidarietà, già reale, attirando tutti gli uomini a Cristo. L'attenzione si sposta così dal versante soggettivo delle condizioni dell'individuo al versante oggettivo della volontà salvifica universale di Dio, che non può lasciare tante persone prive della beatitudine cui le ha destinate.<sup>2</sup>

L'influsso della tradizione greca era già stato percepito e assunto da mons. Elchinger proprio nel sottolineare la solidarietà del Verbo incarnato con tutti gli uomini.<sup>3</sup> Questa solidarietà, già reale, deve però ancora raggiungere la sua perfezione; Dio quindi attira tutti gli uomini verso Cristo. La Chiesa si costruisce nell'umanità intera, sia "dall'interno", nei cuori degli uomini, tramite la grazia, sia "dall'esterno" con la predicazione apostolica che ci "convoca" nella Chiesa. La teologia greca vede la natura umana come un'unità già redenta in Cristo.<sup>4</sup> Chi partecipa della natura umana partecipa perciò di una natura già redenta da Cristo. Da ciò si evince l'influsso di Cristo su tutti gli uomini e su tutta la storia. In un certo senso, attraverso la consistenza delle idee (platoniche) e la partecipazione di tutti gli uomini nella natura umana, la teologia greca evidenzia l'azione salvifica di Cristo in quanto azione universale e piena di forza. L'uomo, ovviamente, può opporre un rifiuto, ma questo non significa che esista uno spazio in cui la volontà salvifica di Dio sia inconsequente. Significa invece che, oltre alla forza della salvezza che Cristo ci ha donato, occorre «la libera adesione dell'uomo».<sup>5</sup> Si evince così che l'evento Cristo ha una valenza oggettiva di salvezza per tutti, e, come Cristo è unito alla Chiesa, la Chiesa può essere presentata come segno dell'avvenuta Redenzione e strumento della sua proclamazione e accoglienza tramite la fede.

Il carattere comunitario della grazia e la sua ordinazione alla Chiesa, messi in luce dalla Commissione proprio quando decise di adottare la nuova prospettiva, possono infine aiutare a capire come il Concilio intendesse la *salus* del nostro

<sup>1</sup> Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 918.

<sup>2</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 20.

<sup>3</sup> Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 918.

<sup>4</sup> La bibliografia su questo argomento è ampia. Ci limitiamo a citare uno studio su san Gregorio di Nissa: G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 85.

<sup>5</sup> Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 187. Il virgolettato è una citazione di san Tommaso, in *Summa Theologiae* III, q.8, a.3.

assioma. Negli Atti conciliari si legge: «*omnis autem gratia quamdam indolem communitariam induit et ad Ecclesiam respicit*». <sup>1</sup> I Padri conciliari, dunque, erano bene al corrente della dottrina della *Mystici corporis* e della lettera all'arcivescovo di Boston, secondo la quale – come osservava Philips<sup>2</sup> – la grazia accolta implica l'assenso di fede, necessario per la salvezza. Ma tale grazia, anche se l'uomo non lo sa, è sempre *gratia Christi*, offerta nello Spirito Santo il quale, uno e unico, unifica tutti nella Chiesa. Perciò la grazia è di sua natura comunitaria e riguarda la Chiesa o comunque orienta verso di essa. <sup>3</sup> Esistono quindi molte possibili relazioni, mediante la fede e l'amore, con Gesù Cristo e con la Chiesa (GS 22). Per Philips il testo di LG 16 significa che l'*extra Ecclesiam nulla salus* conserva la sua validità per tutti gli uomini, benché non per tutti in modo identico. <sup>4</sup>

Riassumendo, il Concilio sembra aver attinto alla patristica e al rinnovamento biblico, fonti che lo hanno condotto verso una comprensione della salvezza già in atto nel mondo tramite Cristo. Chi si muove verso la salvezza lo fa perché sensibile alla nuova economia della salvezza in Cristo (anche se non ne ha consapevolezza).

Le religioni del mondo presentano alcuni elementi di verità e di grazia – nei loro riti, nelle loro dottrine, nelle loro etiche e in altre manifestazioni – nei quali Dio salvatore opera. Alcuni di essi possono avere un certo carattere di preparazione al Vangelo o di disposizione per ricevere la grazia. <sup>5</sup> La valutazione positiva di questi elementi è vista diversamente dai vari autori. Alcuni, come ad es. P.F. Knitter, la intendono come riconoscimento del valore oggettivamente salvifico delle religioni in quanto tali. Altri, al contrario, non trovano nei testi conciliari alcuna affermazione relativa alle religioni quali vie di salvezza, e ritengono piuttosto che il Concilio, pur confermando che si può raggiungere la salvezza al di fuori della Chiesa, abbia affermato la necessità di un certo legame con essa. <sup>6</sup> Altri ancora, considerando questi valori ed elementi oggettivazioni sociali delle innumerevoli possibili relazioni nella fede e nella carità con Cristo e la Chiesa, ritengono che esistano vie oggettive di salvezza al di là dell'ambito ecclesiale definito istituzionalmente, il cui valore deriva dal loro rapporto intrastorico con la Chiesa e con Cristo. <sup>7</sup> Sesboué, dal canto suo, considera tali manifestazioni come “vie” ascendenti, mentre Cristo rappresenta la “Via” di-

<sup>1</sup> GIL-HELLÁN, *Synopsis Lumen Gentium*, 131.

<sup>2</sup> Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 189.

<sup>3</sup> Per Canobbio il “*respicit Ecclesiam*” indica che la grazia orienta alla Chiesa, cfr. *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 56. Il testo del Concilio è volutamente generico: sarebbe difficile aggiungere altro di più specifico sulla prospettiva conciliare.

<sup>4</sup> Cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 187.

<sup>5</sup> In LG 17 si afferma che, non solo nei cuori e nelle menti degli uomini si trova del bene, ma anche nei riti e nelle culture. Nel n. 16 l'accento è posto più sui popoli in cui esistono elementi di bene, che sulle religioni.

<sup>6</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 49. Lo stesso autore avverte però che questa non è l'idea di sacramento universale della salvezza usata in LG 48 e in altri luoghi simili. Quando usa il termine sacramento, il Concilio vuol riferirsi alla funzione della Chiesa nei confronti dell'umanità a partire dal suo legame con Cristo, cfr. *ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico*, 91s.

scendente annunciata dalla Chiesa.<sup>1</sup> Questa lettura, però, non si accorda bene con il carattere comunitario della grazia che *respicit Ecclesiam*. Sarebbe necessario un chiarimento perché una cosa è affermare che Dio va incontro a tutti gli uomini in Cristo, nella Chiesa o in diversi modi che hanno un qualche rapporto con la Chiesa, altro è affermare l'oggettivazione di tali "vie", che porta a riconoscere l'esistenza di molte vie oggettive di salvezza al di fuori dell'ambito ecclesiale. Su questo punto Ratzinger conclude che la cosa più importante è parlare del disegno divino di salvezza e dell'obbedienza alla propria coscienza.<sup>2</sup> Il testo conciliare considera vie di salvezza la grazia di Dio e l'obbedienza a Lui, non le religioni. Ma l'obbedienza a Dio si può trovare anche all'interno delle religioni.

Il Concilio Vaticano II ha evitato di parlare di una via "ordinaria" di salvezza, associandola alla Chiesa cattolica, e di "vie straordinarie", le quali, in ogni caso, non sarebbero fuori di Cristo. Riguardo a queste ultime, nella proposta presentata al Concilio si affermava che i non cristiani ricevono la grazia per mezzo di Cristo e della Chiesa, alla quale sono ordinati in voto.<sup>3</sup> Canobbio ha osservato che nel testo finale di NAe 2 è stato soppresso un riferimento che avrebbe potuto essere interpretato come una affermazione dell'esistenza di più vie di salvezza, che i Padri conciliari non hanno voluto suffragare.<sup>4</sup>

Concludendo, possiamo dire che la *salus* si presenta in modo articolato: da un lato essa viene dalla conoscenza di Cristo in terra, con la connessa glorificazione del Padre, dall'altro essa è vista nella sua dimensione escatologica. Come nella *Mystici corporis*, troviamo qui una certezza della *salus* nella Chiesa, vista come la via più facilmente percorribile per raggiungere la salvezza. Sia in coloro che sono incorporati alla Chiesa, sia in chi è soltanto ordinato ad essa, il documento conciliare prende in esame l'effettiva *acceptio* della salvezza, non limitandosi alla semplice considerazione dell'offerta dell'azione divina. Nel caso di coloro che sono nella Chiesa, il testo avverte che, chi non persevera nella carità, non può salvarsi. Quanto a quelli che sono ordinati alla Chiesa, si afferma che possono giungere alla salvezza se cercano Dio con il cuore sincero e si sforzano di seguire la sua volontà *attraverso le loro opere con l'aiuto della grazia*.<sup>5</sup>

Quando LG 16 afferma la volontà salvifica universale di Dio, non dimentica che Egli ha inviato i suoi discepoli in missione. Entrambe le verità, quindi, provengono dallo stesso Dio. L'assioma *extra Ecclesiam nulla salus* sembra piuttosto rivolto a coloro che sono nella Chiesa, per i quali esso assume, in un certo senso, il valore di uno stimolo alla missione e di un monito relativo a una responsabilità che proviene dallo stesso Signore, che già opera in tutto il mondo per ricondurlo a Sé.

<sup>1</sup> Cfr. SESBOÛÉ, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza», 204.

<sup>2</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo Popolo di Dio*, 378.

<sup>3</sup> Cfr. Acta Synodalia III/4, pp. 544.

<sup>4</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 30-32.

<sup>5</sup> La seconda bozza diceva «aeternam salutem sperare possunt», e fu cambiata in «aeternam salutem consequi possunt» in LG 16, cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 134.

Se dunque il termine *salus* vuol dire azione di Dio nell'uomo che invita l'uomo alla salvezza, esiste salvezza, afferma il Concilio, anche al di fuori della Chiesa, poiché in tutte le religioni si possono trovare segni dell'azione di Dio.<sup>1</sup> La *salus* proviene sempre da Cristo e *respicit Ecclesiam*, anche se il termine è alquanto generico. L'assise conciliare non ammette qui il ruolo salvifico delle religioni in quanto tali, ma riconosce implicitamente un ruolo salvifico alle Chiese e comunità cristiane che non sono in piena comunione con la Chiesa cattolica.

La prospettiva conciliare, infine, sembra arricchire notevolmente il significato del termine *salus*, che non appare più esclusivamente collegato alla Chiesa cattolica così come si trova nella sua realtà visibile in questo mondo. La *salus* non rappresenta più soltanto una realtà alla quale si accede attraverso una via ascendente: la "dilatazione" del suo significato si inquadra nel contesto dell'approfondimento dell'idea di Chiesa e dell'arricchimento apportato dalla tradizione greca e dal rinnovamento biblico.

#### IV. IL SENSO DELLA LOCUZIONE *EXTRA ECCLESIAM*

Occorre adesso occuparsi dell'appartenenza alla Chiesa dei singoli fedeli e dei peccatori. Più in generale, occorre fare adesso riferimento al "mondo", in quanto spazio al di fuori della Chiesa visibile e non specificamente come nemico dell'uomo; se si vuole, il mondo come spazio da riempire con l'annuncio di Cristo e la diffusione della Chiesa, non come oggetto dell'azione divina in Cristo (aspetto già analizzato al parlare della *salus*).

Dall'analisi del secondo paragrafo di LG 14 si evince che, da una prospettiva volta a determinare quali sono i membri *sensu proprio*, si passò poi a parlare di coloro che sono «pienamente incorporati». Il cambiamento fu dovuto al desiderio di evitare il termine "membro" perché, riguardo al suo significato, i teologi non erano concordi.<sup>2</sup> Il termine era fortemente collegato con il modello di Chiesa come corpo di Cristo. Si decise quindi di procedere ad una descrizione delle diverse categorie di cristiani, cattolici o non cattolici, e si parlò d'incorporazione piena o non piena, richiamandosi a una espressione sul "vincolo di perfetta unità", usata da Paolo VI nel primo discorso rivolto come Papa al Concilio, il 29 settembre 1963.<sup>3</sup>

Riguardo ai cattolici peccatori, la commissione conciliare dichiarò che essi non sono pienamente incorporati nella Chiesa. Perciò, per parlare dei pienamente incorporati, ha aggiunto un passo tratto dalla Lettera di San Paolo ai Romani (8,9). Pienamente incorporati alla Chiesa sono coloro che «*Spiritus Christi habentes integram eius ordinationem omniaque media salutis in ea instituta accipiunt, et in eiusdem compage visibili cum Christo, eam per Summum*

<sup>1</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 21.

<sup>2</sup> Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 115 e 117.

<sup>3</sup> Restava confermato che la fede e il Battesimo sono la porta d'ingresso alla Chiesa. In conformità con questo, la Commissione ha evitato, dopo le proposte di emendamento ricevute, di usare il *reapse et simpliciter* e l'*illi tantum* (soltanto loro). Cfr. GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 117.

Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei ». Come si può notare, il testo prosegue con l'indicazione delle tre condizioni bellarminiane, supponendo però presente il dono dello Spirito Santo. Quanto alle condizioni indicate dal cardinale gesuita, si è preferito proporre una presentazione positiva, senza esclusivismi e senza soffermarsi sui casi limite.<sup>1</sup> Va ricordato che in LG 49 si afferma che anche coloro che sono già *in cælo* appartengono alla Chiesa, e dunque non le appartengono soltanto quelli che posseggono il triplice vincolo della fede, dei sacramenti e del regime. Infine, come si è visto, il Concilio ha ricordato che bisogna perseverare nella carità, per cui chi appartiene alla Chiesa, ma è in essa soltanto con il corpo e non con il cuore, non si salverà.<sup>2</sup>

Il numero 14 si conclude con un riferimento ai catecumeni, affermando che, quando le circostanze non permettono l'amministrazione del Battesimo, il loro desiderio è sufficiente per appartenere alla Chiesa e giungere alla salvezza. Si tratta del *votum baptismi*, che presuppone immediatamente il *votum Ecclesiae*: «catechumeni qui, Spiritu Sancto movente, explicita voluntate ut Ecclesiae incorporarentur expetunt, hoc ipso voto cum ea coniuguntur». Canobbio osserva opportunamente che il *votum* è impiegato dal Concilio per i catecumeni e non per i non cristiani, mentre, in precedenza, la teologia lo applicava ad entrambi per esprimere il legame tra la "salvezza" e la "Chiesa". L'autore, però, non ritiene che questo cambiamento permetta di affermare che tale dottrina sia stata abbandonata.<sup>3</sup>

Da quanto detto emerge che LG 14 valorizza la dimensione interiore dell'incorporazione alla Chiesa. I peccatori, quindi, non sono considerati superiori ai giusti non cattolici. L'esortazione alla perseveranza e l'avvertimento che incorrerebbero in un giudizio più severo, se fossero infedeli, è un'altra prova della non appartenenza piena e della mancata salvezza.

Il Concilio non ha voluto sistematizzare nello stesso modo i casi riguardanti l'errore involontario, l'ignoranza invincibile, gli eretici in buona fede, l'equivoco senza disprezzo della verità conosciuta, e così via. Alcuni di coloro prima definiti eretici e scismatici sono adesso visti come cristiani educati in una comunità cristiana non cattolica: essi non hanno contratto un peccato formale contro la fede e l'unità. Il Concilio ha riconosciuto chiaramente gli elementi reali che uniscono i non cattolici alla Chiesa cattolica. Quindi, dall'attenzione all'ambito soggettivo della persona, attraverso il ricorso all'ignoranza incolpe-

<sup>1</sup> In questo senso vanno visti i cambiamenti tra la seconda e la terza bozza, nella quale sono state soppresse le parole restrittive che escludevano i bambini e i *rudiores*.

<sup>2</sup> Sulla situazione dei peccatori nella Chiesa, cfr. M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009, 190-195.

<sup>3</sup> Cfr. CANOBBIO, *Chiesa, Religioni e Salvezza*, 55. Sesboüé ricorda che lo schema anteriore applicava ancora il *votum* ai non cristiani, che comparivano dopo la trattazione dei catecumeni, cosa che non accade più nel testo definitivo. Il gesuita francese collega questo cambiamento all'inserimento del *subsistit in*, per cui non concorda con Canobbio, cfr. SESBOÜÉ, «Fuori dalla Chiesa nessuna salvezza», 193.

vole, si è passati all'affermazione di una serie di vincoli oggettivi che uniscono il soggetto alla Chiesa cattolica mediante diversi elementi, che troviamo elencati in LG 15: prima i vincoli visibili e dopo quelli invisibili. Ha inoltre affermato che i cristiani non cattolici non hanno il *votum baptismi* perché sono battezzati. Non li ha inseriti quindi dopo i catecumeni (come nei due primi schemi presentati ai Padri); come richiesto da alcuni Padri conciliari, li ha invece collocati al n. 15 di LG.<sup>1</sup> I cristiani non cattolici sono in una certa comunione con la Chiesa in virtù degli elementi ecclesiali che possiedono in comune con essa e di una «certa vera unione nello Spirito» (LG 15).<sup>2</sup>

Un caso a sé è rappresentato dai non cristiani, la cui ordinazione alla Chiesa è fondata sul disegno divino di salvezza universale. Essi possono raggiungere la salvezza sia attraverso elementi religiosi (propri addirittura della fede di Israele e Abramo), sia attraverso l'agire secondo coscienza. Si è accennato anche all'obbligo ecclesiale di compiere attività missionarie *per la gloria di Dio e la salvezza di questi*, senza però entrare nei particolari. Piuttosto che cercare di stabilire se i non battezzati siano nella Chiesa o meno, *si è cercato di descrivere come* queste persone, nelle più svariate circostanze, possano essere toccate dalla grazia divina e, perciò, dalla fede e dalla carità. In LG 16 il Concilio non ha affermato che una tale salvezza li inserisce nella Chiesa, ma nel commento della Commissione – come si è visto – ha affermato che la grazia ha una dimensione sociale e *respicit Ecclesiam*. Ha ribadito inoltre che la Chiesa deve compiere la missione affidatale da Cristo di predicare il Vangelo a tutti. Nel testo approvato non compare il termine "appartenenza" riferito a coloro che posseggono la grazia senza conoscere la Chiesa. Come si spiega questa assenza? Non sappiamo nulla sui tempi che la grazia impiega per manifestarsi negli uomini, né sulle vie specifiche che essa segue per far loro perdere la "fiducia" in se stessi ed aprirli a Dio. Nei testi conciliari il termine incorporazione è usato quando si parla della fede – intesa come risposta a Dio che si rivela – assai più che quando si parla della carità. Infatti i cattolici, in grazia di Dio oppure no, sono *incorporati* (pienamente o non pienamente) alla Chiesa. Il termine appartenenza non spiega bene la situazione dei non cristiani toccati dalla grazia; c'è differenza, d'altra parte, tra incorporazione alla Chiesa e partecipazione attuale alla salvezza.<sup>3</sup>

Il tema dell'appartenenza spesso indica *in obliquo* che, in qualche modo, l'uomo deve "attuare" una risposta che, idealmente, è quella della fede nel Dio rivelato in Gesù Cristo e annunciato dalla Chiesa, ma potrebbe essere anche quella della coscienza che porta ad orientare la propria vita secondo Dio e secondo il bene. Questa sembra essere la posizione assunta dal Concilio, perché, per raggiungere la salvezza, non bastano né la semplice buona volontà, nel caso dei non cristiani, né lo *stare* nella Chiesa con il corpo, nel caso dei cristiani. Il

<sup>1</sup> Si veda, a questo proposito, GIL-HELLÍN, *Synopsis Lumen Gentium*, 122.

<sup>2</sup> La comunione non piena o non perfetta si trova anche in UR 3 (*quadam communione*) e nel n. 4.

<sup>3</sup> Cfr. G. CANOBBIO, *Appartenenza alla Chiesa. Incorporazione a Cristo. Salvezza*, in G. COFFELE (a cura di), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, Las, Roma 1999, 516.

Concilio ha evitato di riferirsi ai bambini, per cui non è possibile, in questo caso, andare oltre quello che abbiamo già visto.

#### V. CONCLUSIONE

Da quanto esposto si evince che nell'assioma preso in esame i termini *ecclesia* e *salus* sono strettamente correlati: se si "restringe" il significato di *ecclesia*, anche la *salus* è ridimensionata. I Padri, ad esempio, pensano abitualmente alla Chiesa in quanto visibile e invisibile allo stesso tempo, per cui non è possibile separarvi la sola "parte" visibile. Si parla ad esempio della *salus* anche riferendosi agli scismatici, organizzati molto spesso come una "Chiesa" che offre una propria salvezza in contrapposizione alla vera Chiesa.<sup>1</sup> Riguardo al cristiano che sbaglia o al pagano che non è ancora inserito nel corpo ecclesiale, i Padri della Chiesa solitamente non si esprimono in questi termini.<sup>2</sup> Se pensiamo alla Chiesa in prospettiva escatologica, la salvezza è vista anche nella sua pienezza finale, per cui Chiesa e comunità dei salvati sono realtà coincidenti. Bisogna quindi tener conto sempre del momento interpretativo in cui ci muoviamo, altrimenti l'assioma, più che illuminare il mistero, finisce col nascondere.

Il Concilio ribadisce che la Chiesa cattolica è l'unica vera Chiesa inviata da Dio per condurre gli uomini alla salvezza. Se osserviamo bene i termini, il Vaticano II non afferma, come era accaduto a Firenze, che gli eretici, gli ebrei ecc., se non si convertiranno prima di morire, non si salveranno; né ritiene che i sacramenti ricevuti fuori dalla Chiesa cattolica non abbiano alcun valore ai fini della salvezza.

Come interpretare, dunque, un assioma che è stato usato più volte, e con significati diversi? Più che cercare un senso permanentemente valido, bisogna riconoscere che la formula ha assunto diversi significati, ugualmente validi e non necessariamente contrapposti, sebbene un significato universalmente valido sia quello, evidente, che l'affermazione della necessità della Chiesa per la salvezza implica che chi la conosca come tale e la rifiuti non possa salvarsi. Possiamo individuare un rapporto tra l'evoluzione nella comprensione del senso dell'assioma e i diversi eventi succedutisi nella vita della Chiesa e del mondo. Seguendo questa via, forse, potremo riconoscere meglio fin dove arriva il contorno della nostra conoscenza del mistero salvifico. Ratzinger ha già cercato di fornire le premesse per l'eventuale ricerca di un senso universalmente valido dell'assioma. Il senso *princeps* resta, a suo avviso, l'esortazione ai cattolici a non

<sup>1</sup> Philips ritiene che la concordanza del magistero con i Padri della Chiesa è evidente: il problema dell'*extra Ecclesiam* viene usato «in riferimento al separatismo deliberato», cfr. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 173.

<sup>2</sup> In merito si può ricordare, come fa Philips, che san Gregorio Nazianzeno definiva suo padre come «uno dei nostri» per le sue virtù e il comportamento tenuto anche prima del Battesimo, ricevuto in età avanzata (cfr. *Orationes* 18, 6; PG 35, 992). Sant'Ambrogio di Milano riteneva salvo Valentiniano, morto senza Battesimo, grazie al suo desiderio di giustificazione (cfr. *De obitu Valentiniani*, 51; PL 16, 1347).

abbandonare la Chiesa, unica via di salvezza, significato che la formula aveva al tempo della patristica.<sup>1</sup> Per Congar l'*extra Ecclesiam* è uno degli assiomi che dimostrano la cecità dell'uomo di fronte al mistero di Dio: in cielo troveremo la risposta finale.

Oggi, forse, ci si preoccupa meno dell'*extra Ecclesiam* perché esiste una maggiore consapevolezza della possibilità di salvarsi senza possedere una conoscenza della Chiesa quale via voluta da Cristo. Il problema è adesso un altro: se tutti gli uomini possono salvarsi senza conoscenza e unione sacramentale con la Chiesa, quale è il senso dell'esistenza cristiana nel mondo? Perché Dio ci comanda di essere battezzati? Il problema, ora, non è il nostro assioma ma il perché vivere *in Ecclesia* (e non soltanto stare *in Ecclesia*), quando sembra evidente che ci si possa salvare anche seguendo la via della coscienza. La sfida consiste dunque nel mostrare come credere oggi che Dio vuole che tutti si salvino volendo al tempo stesso che il servizio della Chiesa sia indispensabile per la salvezza. Ci troviamo forse di fronte all'idea teologica della sostituzione/rappresentazione.<sup>2</sup>

Sembra che uno dei contributi dati dalla prospettiva conciliare alla comprensione dell'assioma derivi proprio dal non averlo inquadrato riferendosi a diversi casi isolati (che peraltro tanto isolati non sono). La sola prospettiva oggettiva della salvezza sarebbe riduttiva. È necessario, dunque, tener conto sia delle condizioni oggettive della salvezza, sia delle sue possibilità soggettive. Tra le condizioni oggettive si trova Cristo, che è venuto a salvarci e fa sì che ogni nostro amore – sempre segnato dall'egoismo – possa essere amore vero e non perdersi nel nulla. E insieme a Cristo c'è sempre la Chiesa: ecco, dunque, il senso dell'*extra Ecclesiam*, corpo di Cristo che agisce insieme a Lui. Cristo è sempre con la Chiesa in ordine alla salvezza di ogni uomo. Il salvato, inoltre, non è un semplice ricettore passivo, ma partecipa alla salvezza propria e degli altri tramite Cristo: l'uomo viene salvato anche nella misura in cui salva gli altri. Essere cristiani è essere come Cristo, e Cristo è sempre *per il Padre e per gli uomini*; quindi, essere come Lui è essere anche "per": dall'essere per sé all'essere gli uni per gli altri. Perché si è cristiani nella Chiesa? Per gli altri (e così lo si è anche per sé).

La nostra formula, allora, può significare che Dio non ha istituito un'altra Chiesa, perché non c'è un altro mediatore tra Dio e gli uomini, e quello che esiste ha voluto che essa collaborasse con Lui nel compimento del disegno del Padre. Il nostro assioma vuol significare che non c'è altra via attraverso la quale riceviamo Cristo, e che la Chiesa non è nostra, ma Sua.

L'idea di pleroma, così come san Paolo la presenta nella lettera agli Efesini, può forse aiutare a capire che esiste una duplice attività di Cristo nell'universo creato, in quanto la sua attività nella Chiesa e la sua attività nell'universo non sono uguali. Il suo essere capo dell'universo e della Chiesa non sono esattamente la stessa cosa, anche se è tramite la sua glorificazione che le due funzioni capitali si sono avverate. La Chiesa deve applicarsi nella costruzione del corpo di Cristo,

<sup>1</sup> Cfr. RATZINGER, *Il Nuovo Popolo di Dio*, 380.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 386.

e lo fa portando l'universo alla sua pienezza in Cristo. Allo stesso tempo, l'impegno di Cristo su tutto il creato è molto più esteso di quello della Chiesa.

Questa asimmetria non può essere intesa nel nostro assioma come una volontà di far entrare con la violenza il mondo intero entro la Chiesa, come attraverso un cancello stretto, e con l'obbligo di sottostare a diverse condizioni. Si deve invece pensare ad una visione dinamica della Chiesa quale pleroma di Cristo, e dell'azione di Cristo in quanto tale, il quale è anche capo dell'universo. Così l'*extra Ecclesiam* rinvierebbe alla consapevolezza del fatto che Dio ha dato alla Chiesa un capo molto più grande di lei.<sup>1</sup> La lettura più recente dell'*extra Ecclesiam nulla salus* alla luce del disegno salvifico universale, proposta dall'assise conciliare, porta perciò proprio a rendere più salda questa consapevolezza.

#### ABSTRACT

L'oggetto di questo studio è individuare i tratti principali della dottrina del Concilio Vaticano II sulla formula *extra Ecclesiam nulla salus*. Dopo una breve introduzione storica che aiuti a percorrere lo spazio tra la prospettiva medioevale e quella dell'ultima assise conciliare, si mettono a fuoco i numeri 14-16 di *Lumen Gentium*, cercando di capire in quale senso vengono usati i termini "Ecclesia", "salus" ed "extra Ecclesiam". Nella conclusione emerge l'importanza ermeneutica del contesto in cui viene usata la formula nelle diverse epoche e la valutazione conciliare della dimensione cristologica della Chiesa nell'orizzonte della Storia della Salvezza.

The purpose of this study is to identify the main features of the teaching of Vatican Council II on the formula *extra Ecclesiam nulla salus*. After a brief historical introduction that helps to grasp how this doctrine has been understood between the Medieval era and Vatican II, numbers 14-16 of *Lumen Gentium* are analysed, trying to understand the sense in which the terms "Ecclesia", "salus" and "extra Ecclesiam" are used. The conclusion stresses the hermeneutical importance of the context in which the formula has been used in different periods of history, and the strong value accorded by the Council to the christological dimension of the Church in the History of Salvation.

<sup>1</sup> Cfr. H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Edb, Bologna 1981, 255-297, spec. 268-274; IDEM, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973, 129-149.