

DIOCESI DI PITIGLIANO-SOVANA-ORBETELLO
Scuola di formazione teologica e pastorale

Il Credo o simbolo della fede

1. Introduzione: dalla fede narrata alla fede definita

L'origine della nostra fede e le prime formule di fede nella sacra Scrittura
I simboli della fede e la nascente teologia cristiana tra ortodossia e eresia
Il Simbolo apostolico – Il Simbolo Niceno-Costantinopolitano

2. Credo in un solo Dio, Padre onnipotente

La *diceria immortale*, la questione di Dio o l'inganno della modernità
La fede nel Dio uno e trino, Padre onnipotente e creatore
Il Dio dei cristiani, l'unico Dio?

3. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo

L'eterno dilemma: Gesù o Cristo?
Gesù il Cristo, vero Dio e vero uomo
Preesistenza, incarnazione, resurrezione

4. Credo nello Spirito Santo

Lo Spirito Santo, lo "*Sconosciuto al di là del Verbo*"
La confessione di fede sulla divinità dello Spirito Santo

5. Credo la Chiesa

La santa Chiesa: paradosso e mistero
Credo la chiesa una, santa, cattolica, apostolica
Il dialogo ecumenico oggi. Problemi e prospettive

Ottobre – Novembre 2010

BIBLIOGRAFIA FONDAMENTALE

- AA.VV., *Nuovo Dizionario di teologia*, E.P., Roma 1979
- AA.VV., *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1989
- AA.VV., *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1972
- AA.VV., *Dizionario teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1972
- AA.VV., *Conciliorum Œcumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991
- AA.VV., *Storia dei Concili Ecumenici*, Queriniana, Brescia 1990
- DENZINGER H. - SCHONMETZER A., *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1965
- ALFARO J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991
- ALFARO J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986
- BALTHASAR H.U. v., *Gloria. Un'estetica teologica*, 7 voll., Jaca Book, Milano 1971
- BALTHASAR H.U.v., *Teodrammatica*, 3 vol, Jaca Book, Milano 1978
- BIFFI I., *Verità cristiane nella nebbia della fede*, Jaca Book, Milano 2005
- BRAGUE R., *Il Dio dei cristiani. L'unico Dio?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009
- CONGAR Y., *Credo nello Spirito Santo*, 3 voll., Queriniana, Brescia 1983
- DOTOLO C. (a cura di), *Il Credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, EDB, Bologna 2009 – 7 voll.
- DUFOUR C., *Cinque catechesi sul Credo*, LDC, Leumann 2008
- FINKENZELLER J., *Il problema di Dio*, E. P., Cinisello Balsamo 1986
- FORTE B., *Piccola introduzione alla fede*, Edizioni San Paolo, Roma 1998
- FORTE B., *L'essenza del cristianesimo*, Mondadori, Milano 2002
- FORTE B., *La sfida di Dio*, Mondadori, Milano 2001
- JUNGEL E., *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1988
- HABERMAS J., *Tra scienza e fede*, Editori Laterza, Roma-Bari 2006
- HABERMAS J.-RATZINGER J., *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia 2004
- KELLY J.N.D., *I simboli di fede della chiesa antica*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987
- KUNG H., *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976
- KUNG H., *Credo. La fede, la chiesa, l'uomo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 1994
- KUNG H., *Ciò che credo*, Rizzoli, Milano 2010
- MASTACCHI R. (a cura di), *I Padri spiegano il Credo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2004
- McGRATH A.E., *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 1999
- NEWMAN J. H., *Gli Ariani del IV secolo*, Jaca Book, Milano 1981
- NEWMAN J. H., *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, EDB, Bologna 1967
- ONFRAY M., *Trattato di ateologia*, Fazi editore, Roma 2005
- POLKINGHORNE J., *Credere in Dio nell'età della scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000
- QUINZIO S., *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992
- RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede*, EP, Roma 1977
- RAHNER K., *Uditori della Parola*, Borla, Roma 1977
- RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969
- SABUGAL S., *Io credo. La fede della chiesa*, Edizioni Dehoniane, Roma 1990
- SESBOUE' B.-WOLINSKI J., *Storia dei Dogmi*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1996
- SESBOUE' B., *L'avvenire della fede. La teologia del XX secolo*, San Paolo, Milano 2009
- SESBOUE' B., *Lo Spirito senza volto e senza voce. Breve storia della teologia dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010
- SPAEMANN R., *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Editrice Cantagalli, Siena 2008
- THEOBALD C., *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2voll, EDB, Bologna 2009
- TIPLER F.J., *La fisica del cristianesimo. Dio, i misteri della fede e le leggi scientifiche*, Mondadori, Milano 2007

1. Introduzione: dalla fede narrata alla fede definita

Gli incontri che faremo quest'anno nel Corso di teologia della nostra *Scuola di formazione teologica e pastorale* hanno lo scopo di metterci a contatto con quella che chiamiamo la **professione di fede**, comunemente detta **Il Credo**: una serie di affermazioni sintetiche che costituiscono il fondamento dell'essere cristiani. Fin dai primissimi tempi i discepoli di Gesù si sono serviti di alcune brevi frasi per cercare di sintetizzare la realtà del loro maestro. In genere erano formule brevi che con il tempo la chiesa ha ampliato sia per esigenze di completezza e sia per prendere le distanze dalle deviazioni (eresie) che cominciarono a manifestarsi riguardo al mistero di Gesù Cristo. Inoltre si è sentita la necessità di raccogliere l'essenziale della fede in sintesi articolate e complete destinate in particolare a coloro che intendevano entrare a far parte della comunità mediante il Battesimo. Per questa ragione tali sintesi vengono chiamate **Simboli della fede** e costituiscono anche oggi il primo e fondamentale riferimento di ogni catechesi di iniziazione alla vita cristiana.

Fra tutti i simboli della fede, due hanno un posto speciale nella Chiesa di oggi: il *Simbolo Apostolico*, così chiamato perché ritenuto il più antico riassunto della fede degli apostoli. La sua autorità deriva dal fatto che è il simbolo accolto dalla Chiesa di Roma, dove ebbe la sua sede Pietro, il primo degli apostoli, e dove egli portò l'espressione della fede comune. Il *Simbolo detto di Nicea-Costantinopoli*, il quale trae la sua autorità dal fatto di essere frutto dei primi due concili ecumenici (Nicea 325; Costantinopoli 381). Attualmente questo simbolo viene usato sia dalle chiese dell'Occidente che da quelle dell'Oriente. La Chiesa per conferire il Battesimo a coloro che intendono farne parte propone dunque una serie di affermazioni a cui occorre prestare l'assenso (credo). Da qui la consuetudine di chiamare *Credo* l'insieme di queste affermazioni.

L'origine della nostra fede e le prime formule di fede nella sacra Scrittura

Confessare il nome di Dio nell'Antico Testamento

La confessione, il ringraziamento, la lode e la benedizione sono costantemente uniti e hanno come punto di partenza le opere di Dio; la descrizione dei fatti è l'elemento centrale della confessione. Le formule più antiche sono brevi; sono state utilizzate come titoli attribuiti a Dio nel culto. Jahve è innanzitutto colui «che ha fatto uscire Israele dal paese d'Egitto» (Dt 6,12; 8,14...), che è la formula più diffusa; è anche il «Dio dei padri» (Es, Dt, Cr); più tardi viene designato come colui che «ha giurato di donare (la terra) ai tuoi padri» (Dt 1,8.35). Infine si giunge a riferire nei dettagli la storia della salvezza (Dt 26,5-9): all'esodo, come punto focale, si ricollegano le promesse l'elezione e l'alleanza. Questa evoluzione continua ad esprimersi in termini concreti «la mia roccia, la mia forza, la mia salvezza»; anche quando si confessa che Dio è incomparabile (Es 15,11; Sal 18,32) ci si riferisce alla sua azione storica, e non si tratta affatto di una riflessione filosofica sulla sua natura. Il dovere, che in questo modo si assolve nei confronti del suo gran nome (Ger 10,6; Sal 76,2), assicura la perennità del ricordo e la trasmissione della fede di Israele (Dt 6,6-9). E' la fede fondamentale nel Dio unico che ha stretto alleanza con Israele: «Ascolta Israele, Il Signore è il nostro Dio (elohim), Il Signore è uno» (Dt 6, 4-5) è la famosa preghiera detta dello Shemà Israel da recitare due volte al giorno.

Confessare Gesù Cristo: la professione di fede nel Nuovo Testamento

Se l'atto del fedele rimane essenzialmente lo stesso, l'oggetto della sua professione di fede subisce una vera trasformazione. La grandezza di Dio si rivela in tutto il suo splendore. Le più antiche confessioni di fede di Israele (Dt 26,50; Gs 24,2-13) commemoravano gli avvenimenti dell'uscita dall'Egitto. Ma la liberazione che opera Cristo tocca tutta l'umanità; distrugge il nemico peggiore dell'uomo, quello che lo minava dall'interno, il peccato; non è più temporanea come i salvataggi politici del passato, ma è la salvezza definitiva.

Le confessioni di fede di Pietro (Mt 16,16 par.; Gv 6,68s) e del cieco nato (9,15ss.30-33) dimostrano che questa fede nasce dal contatto vivente con Gesù di Nazareth. Nella Chiesa, Gesù, nella sua morte e risurrezione, è oggetto della professione di fede, in qualità di attore essenziale del dramma della salvezza. Questa professione di fede si manifesta nelle formule primitive «*Marana thà*» (1Cor 16,22) e «*Gesù è Signore*» (1Cor 12,3; Fil 2,11) che la riassumono e servono da acclamazioni liturgiche. L'oggetto della fede proclamato nella predicazione in base a uno schema stereotipato (*kèrygma*) si esprime anche in un abbozzo di credo (1 Cor 15,3-7) e in inni liturgici (1Tim 3,16). Gesù è riconosciuto *unico salvatore* (At 4,12), Dio (Gv 20,28), giudice del mondo che verrà (At 10,42), inviato di Dio e nostro sommo sacerdote (Ebr 3,1). In questa adesione di fede a colui che Dio dona al mondo come messia e salvatore, la confessione del cristiano è diretta a Dio stesso.

Non basta che la parola sia ricevuta e rimanga in noi (1Gv 2,14). Deve essere confessata. Talvolta viene così designata la semplice adesione, in opposizione alle negazioni di colui che non crede alla missione di Gesù (1Gv 2,22s), ma per lo più, come è normale, si tratta della proclamazione pubblica. Necessaria per giungere alla salvezza (Rm 10,9s), desiderabile in ogni tempo (Ebr 13,15), essa ha come modello quella che ha fatto Gesù rendendo testimonianza alla verità (Gv 18,37; 1Tim 6,12s). Accompagna il battesimo (At 8,37), ed in modo più particolare la esigono talune circostanze, come quelle in cui l'astensione sarebbe l'equivalente di un rinnegamento (Gv 9,22). Nonostante la persecuzione bisognerà professare la propria fede dinanzi ai tribunali, come Pietro (Atti 4,20), fino al martirio, come Stefano (At 7,56), sotto pena di essere rinnegati da Gesù dinanzi al Padre suo (Mt 10,32s; Mc 8,38), perché si sarà preferita la gloria umana a quella che viene da Dio (Gv 12,42s). Gli eletti continueranno a confessare Dio (Ap 15, 15,3 s) e Gesù (Ap 5, 9) in cielo. Ogni confessione autentica, essendo l'eco nell'uomo dell'azione di Dio e risalendo fino a lui, è prodotta in noi dallo Spirito di Dio (1Cor 12,3; 1Gv 4,2s), specialmente quella che egli suscita dinanzi ai tribunali persecutori (Mt 10,20).

Giovanni inizia la sua prima lettera con un prologo di quattro versetti molto significativi da un punto di vista storico, perché **legano l'origine della nostra fede ad un evento storico**, di cui l'autore, assieme ad altri, dà testimonianza oculare diretta:

*Ciò che era fin da principio,
ciò che noi abbiamo udito,
ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi,
ciò che noi abbiamo contemplato
ciò che le nostre mani hanno toccato,
ossia il Verbo della vita*

*(poiché la vita si è fatta visibile,
noi l'abbiamo veduta
e di ciò rendiamo testimonianza
e vi annunziamo la vita eterna,
che era presso il Padre
e si è resa visibile a noi)*

*quello che abbiamo veduto e udito,
noi lo annunciamo anche a voi,
perché anche voi siate in comunione con noi.
La nostra comunione è con il Padre
e con il Figlio suo Gesù Cristo.*

*Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta
(1Gv 1,1-4)*

“*Ciò che era fin da principio*”. Il principio di cui si parla qui non è un principio assoluto che si pone al di là dello spazio e del tempo, ma storico. L'espressione greca usata, infatti, non è "*en arché*", che indica un inizio metafisico, da cui tutto discende, come fu per l'inizio della creazione (Gen 1,1) o con cui Giovanni inizia il suo vangelo, ma "*ap'archés*", che indica uno svolgimento temporale a partire da un determinato momento storico. Questo punto storico, di cui essi sono stati testimoni diretti, è la persona stessa di Gesù, la sua predicazione e la sua opera. Questa, dunque, si pone all'inizio dell'avventura cristiana. All'inizio dunque della nostra fede non ci sta un'idea o una filosofia, bensì un evento storico ben circoscritto, ci sta soprattutto la persona di Gesù Cristo.

La concretezza di questo evento storico viene espressa da quattro verbi: *vedere, udire, toccare, contemplare*. I primi tre si agganciano direttamente ai nostri sensi della vista, dell'udito e del tatto e ne definiscono i contorni fisici, materiali e quindi storici; il quarto, contemplare, ci rimanda alle nostre capacità intellettive e razionali e pertanto alla nostra capacità di saper astrarre e andare al di là di ciò che fisicamente appare e viene percepito. In altri termini, questi testimoni diretti non solo hanno visto questo evento storico, di nome Gesù, ma hanno saputo anche cogliere in esso la realtà trascendente che vi era nascosta: la sua divinità, il Verbo della vita divina stessa.

Questo “*Verbo della Vita*”, affermano questi testimoni storici, si è manifestato a noi e noi lo abbiamo contemplato, ascoltato e annunciato a tutti voi, “*perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo Gesù Cristo*”. In altri termini, il credere tutti nell'unico Verbo della Vita ci mette tutti in comunione tra di noi e in comunione con l'unico Padre e con l'unico Cristo, inserendoci in tal modo in un unico ciclo vitale divino, in cui viviamo noi insieme al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Questo è l'effetto della nostra fede. Questa è la nostra fede, che ha profonde radici storiche, ma che ci apre e ci colloca anche in realtà metastoriche.

Di fronte all'evento storico Gesù, alla sua predicazione e alla sua opera; di fronte all'annuncio, al *kerygma kerugma* di questo evento storico da parte dei primi missionari itineranti, i primi credenti risposero positivamente aprendosi ad esso, accogliendolo nella propria vita e conformandola ad esso (At 2,37-41). L'annuncio, accolto e divenuto fondamento nuovo del proprio vivere, si tradusse ben presto in una vera e propria professione di fede nel Cristo morto e risorto, quale principio e fonte di salvezza per tutti coloro che aderiscono a lui nella fede. Questa doveva essere innanzitutto radicata nel proprio cuore, ma **testimoniata necessariamente anche con la parola**. Una testimonianza in tal senso ci viene riportata da Paolo nella sua lettera ai Romani, scritta intorno all'anno 57: “*Vicino a te è la parola, sulla tua bocca e nel tuo cuore. Poiché se confesserai con la tua bocca che **Gesù è il Signore**, e crederai con il tuo cuore che **Dio lo ha risuscitato dai morti**, sarai salvo. Con il cuore infatti si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza*” (Rm 10, 8-10). La prima comunità credente, dunque, riteneva indispensabile che la nuova fede dovesse essere non solo creduta interiormente, ma professata pubblicamente e comunitariamente con la bocca. La chiesa primitiva infatti doveva sentire il bisogno di esprimere la forte esperienza del Cristo risorto, del cui mandato era depositaria (Mt 28, 19-20). La formula era quindi una sintesi di tale esperienza, quasi una sorta di *slogan* che aiutava a comprendere e a comunicare il mistero del Risorto.

La nascita di queste formule era strettamente legata alla situazione esistenziale, che queste primitive comunità credenti erano chiamate a vivere di volta in volta: la liturgia e il culto, la catechesi, l'annuncio kerigmatico, le controversie con il mondo giudaico e con i detrattori del cristianesimo, le esperienze ecclesiali in genere. La formulazione della fede attraverso la parola, inoltre, raggiungeva un triplice obiettivo: **a)** si definiva il contenuto di ciò che si credeva, togliendolo dalla nebulosità di ogni vago sentimentalismo e personalismo; **b)** dando in tal modo oggettività e concretezza all'oggetto della propria fede, facendone un preciso e comune punto di riferimento, un comune luogo di ritrovo, in cui tutti i veri credenti si identificavano; **c)** ne veniva facilitata la trasmissione. La formula era quindi un mezzo efficace di comunicazione e di

riconoscimento. Questa primaria e fondamentale necessità della fede nascente ci viene testimoniata dalle numerosissime **formule di fede** variamente sparse negli scritti neotestamentari, che i primi autori hanno trovato presso le comunità stesse e riportate, a testimonianza, nei loro scritti. Esse costituivano un po' il linguaggio comune della propria fede e il suo modo comune di esprimersi, di essere testimoniata e trasmessa. Esse rispondevano sempre alla domanda: in che cosa tu credi?

Queste formule racchiudono in se stesse, solidificandola e oggettivandola, l'incipiente fede comune, testimoniandoci non solo il livello di comprensione, che queste primitive comunità hanno avuto dell'evento Gesù, ma anche lo sviluppo del loro pensiero teologico. Queste formule, che potremmo considerare come dei reperti archeologici della nostra fede, sono per noi importantissime e fondamentali, perché non solo ci testimoniano che cosa questi primissimi credenti hanno sperimentato e compreso della persona di Gesù, ma fungono anche da valido ed oggettivo parametro di confronto con ciò in cui noi crediamo e, quindi, fondamento stesso della nostra fede. Nessuna fede può dirsi cristiana se prescinde da queste formule. Esse vanno lette e meditate con raccoglimento e devozione, direi quasi in ginocchio, perché l'accostarsi ad esse è un ritornare alle origini stesse della nostra fede, quasi un toccare con le nostre mani quel mistero, che è racchiuso in esse e che ci è stato tramandato nel corso dei secoli. Gli studiosi delle antichità cristiane hanno raccolto queste formule di fede raggruppandole in tre categorie:

- formule ad un elemento, in cui compare soltanto il nome di Gesù;
- formule a due elementi, in cui compaiono i nomi di Gesù e di Dio;
- formule a tre elementi, in cui compaiono i nomi di Gesù, Dio e lo Spirito Santo.

A titolo puramente esemplificativo ne riportiamo di seguito solo alcune, sottolineando il significato che le prime comunità intendevano attribuire a quanto esprimevano:

- La confessione del nome di Gesù era una proclamazione della sua umanità;
- con la confessione di Gesù come Cristo lo si riconosceva unto e inviato da Dio;
- con la proclamazione di Gesù come Signore lo si riconosceva come il Risorto e costituito Signore di tutti gli uomini e della storia, proclamandone nel contempo la divinità;
- quando Gesù era proclamato con il possessivo nostro ci si riconosceva suoi, a lui appartenenti e da lui caratterizzati nella fede;
- Quando viene proclamato il nome di Dio si intende il Padre di Gesù;
- Con la proclamazione del nome Spirito Santo, intendevano lo Spirito che appartiene alla vita stessa di Dio ed è espressione e fonte di comunione e di vita divina.

Formule ad un elemento

La più breve e la più incisiva di tutte: "*Gesù è il Signore*" (Rm 10,9; 1Cor 12,3).

Similmente: "*Il Signore è lo Spirito*" (2Cor 3,17a)

Una formula che si ritrova molto spesso è la seguente: "... secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore" (Ef 3,11)

Un'altra formula più elaborata, sempre ad un elemento, si trova in Rm 14,9: *"Per questo infatti Cristo è morto ed è ritornato alla vita, per essere il Signore dei morti e dei vivi"*.

Una formula testimoniata in un saluto: *"La grazia del Signore Gesù Cristo sia con il vostro spirito"* (Fil 4,23; e similmente in 1Ts 5,28 e 2Ts 3,18).

Altre ancora:

- *"Ricordati che Gesù Cristo, della stirpe di Davide, è risuscitato dai morti"* (2Tm 2,8).
- *"La grazia del Signore Gesù Cristo sia con il vostro spirito"* (Fm 1,25)
- *"Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre!"* (Eb 13,8)
- *"Ed egli disse: Io credo Signore. E gli si prostrò innanzi"* (Gv 9,38)
- *"Gli rispose: Sì, o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio che deve venire nel mondo"*
- *Rispose Tommaso: Mio Signore e mio Dio"* (Gv 20,28)

Formule a due elementi

"Costituito Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santificazione mediante la risurrezione dai morti, Gesù Cristo nostro Signore" (Rm 1,4);

"... perché con un solo animo e una voce sola rendiate gloria a Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo" (Rm 15,6);

"grazia a voi e pace da Dio Padre nostro e dal Signore Gesù Cristo" (1Cor 1,3; 2Cor 1,2);

"per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui" (1Cor 8,6);

"Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti" (Gal 1,1);

"e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre" (Fil 2,11).

Formule a tre elementi

"Vi esorto perciò, fratelli, per il Signore nostro Gesù Cristo e l'amore dello Spirito, a lottare con me nelle preghiere, che rivolgete per me a Dio" (Rm 15,30);

"La grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi" (2Cor 13,13);

"... secondo la prescienza di Dio Padre, mediante la santificazione dello Spirito, per obbedire a Gesù Cristo e per essere aspersi dal suo sangue: grazia e pace a voi in abbondanza" (1Pt 1,2)

"Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ..." (Mt 28,19).

Altre formule più complesse ed elaborate ci vengono trasmesse da Paolo nella sua Prima Lettera ai Corinti e ci aiutano a capire come anch'egli attinga la sua fede all'interno delle comunità

primitive, che già avevano elaborato in queste formule dal sapore fortemente liturgico la loro esperienza del Cristo. L'apostolo ne diviene testimone e trasmettitore:

“Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto che cioè Gesù Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve a Cefa e quindi ai dodici ...” (1Cor 15,3-5);

“Io infatti ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui fu tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». Allo steso odo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo ogni volta che ne bevete»” (1Cor 11, 23-25).

I simboli della fede e la nascente teologia cristiana tra ortodossia e eresia

I Simboli della fede

La comunione nella fede richiede un linguaggio comune della fede, normativo per tutti e che unisca nella medesima confessione di fede. Fin dalle origini, la Chiesa apostolica ha espresso e trasmesso la propria fede in formule brevi e normative per tutti, come abbiamo visto sopra (Cf Rm 10,9; 1Cor 15,3-5). Ma molto presto la Chiesa ha anche voluto riunire l'essenziale della sua fede in compendi organici e articolati, destinati in particolare ai candidati al Battesimo. *«Il simbolo della fede non fu composto secondo opinioni umane, ma consiste nella raccolta dei punti salienti, scelti da tutta la Scrittura, così da dare una dottrina completa della fede. E come il seme della senape racchiude in un granellino molti rami, così questo compendio della fede racchiude tutta la conoscenza della vera pietà contenuta nell'Antico e nel Nuovo Testamento¹».*

Tali sintesi della fede vengono chiamate **«professioni di fede»**, perché riassumono la fede professata dai cristiani. Vengono chiamate **«Credo»** a motivo di quella che normalmente ne è la prima parola: *«Io credo»*, più spesso al plurale *«Noi crediamo»*. Sono anche dette **«Simboli della fede»**. La parola greca *«symbolon»* *symbolon* indicava la metà di un oggetto spezzato che veniva presentato come un segno di riconoscimento. Le parti rotte venivano ricomposte per verificare l'identità di chi le portava. Quando si parla di *«Simbolo della fede»*, si fa riferimento al segno di riconoscimento e di comunione tra i credenti. *«Symbolon»* passò poi a significare raccolta, collezione o sommario. **Quindi «Simbolo della fede» è la raccolta delle principali verità della fede.** La prima «professione di fede» si fa al momento del Battesimo. Il «Simbolo della fede» è innanzi tutto il Simbolo *battesimale*. Poiché il Battesimo viene dato *“nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo”* (Mt 28,19), le verità di fede professate al momento del Battesimo sono articolate in base al loro riferimento alle tre Persone della Santa Trinità. Il Simbolo è quindi diviso in tre parti: *«La prima è consacrata allo studio di Dio Padre e dell'opera mirabile della creazione; la seconda allo studio di Gesù Cristo e del Mistero della Redenzione; la terza allo studio dello Spirito Santo, principio e sorgente della nostra santificazione²»*; *«Queste tre parti sono distinte, sebbene legate tra loro. In base a un paragone spesso usato dai Padri, noi li chiamiamo articoli. Infatti, come nelle nostre membra ci sono certe articolazioni che le distinguono e le separano, così, in questa professione di fede, giustamente e a buon diritto si è data la denominazione di articoli alle verità che dobbiamo credere in particolare e in maniera distinta³».*

Nel corso dei secoli si sono avute numerose professioni o simboli della fede, in risposta ai bisogni delle diverse epoche: i simboli delle varie chiese apostoliche e antiche, il Simbolo *«Quicumque»*, detto di Sant'Atanasio, le professioni di fede di alcuni Concili, o di alcuni Papi,

¹ CIRILLO di Gerusalemme, *Catechesi sulla fede e sul simbolo* 5, 12: PG 33, 521-524).

² CATECHISMO ROMANO 1,1,3

³ CATECHISMO ROMANO 1,1,4

come: la «*Fides Damasi*» o, per arrivare ai nostri giorni, il «*Credo del popolo di Dio*» di Paolo VI (1968). Nessuno dei Simboli delle diverse tappe della vita della Chiesa può essere considerato sorpassato ed inutile. Essi ci aiutano a vivere e ad approfondire oggi la fede di sempre attraverso i vari compendi che ne sono stati fatti.

Fra tutti i Simboli della fede, due occupano un posto specialissimo nella vita della Chiesa: *il Simbolo degli Apostoli*, così chiamato perché a buon diritto è ritenuto il riassunto fedele della fede degli Apostoli e *il Simbolo detto di Nicea-Costantinopoli*, il quale trae la sua grande autorità dal fatto di essere frutto dei primi due Concili Ecumenici del 325 e del 381. È tuttora comune a tutte le grandi Chiese dell'Oriente e dell'Occidente, nonostante l'aggiunta posteriore del *Filioque* che lungo i secoli ha rappresentato un problema teologico di grande rilevanza. Quando in Occidente si diffuse la formula con il "*Filioque*" (lett. *e dal Figlio*), clausola che si trova nella versione liturgica latina del Credo niceno dal 1014 secondo cui lo Spirito Santo procede "*dal Padre e dal Figlio*", lo si ritenne semplicemente una interpretazione; ma l'Oriente considerò, invece, questa introduzione come una adulterazione del Simbolo apostolico e incolpò l'Occidente di eresia. Il *Filioque* diverrà così la causa prima, ma non unica, dello scisma del 1054 tra le Chiese d'Oriente e quella di Occidente, conclusosi con reciproche scomuniche. Nel 1964 lo storico incontro tra il Papa Paolo VI ed il Patriarca Atenagora permise almeno di revocare le rispettive scomuniche del 1054 ma l'ipotesi di una prossima riunione sembra ancora abbastanza lontana, anche se un passo importante è avvenuto con Giovanni Paolo II. Adempiendo alla richiesta formulata dal Papa il 29 giugno 1995 nell'omelia alla presenza del Patriarca ecumenico Bartolomeo I, il *Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani* in un successivo documento dottrinale illustra i termini fondamentali della controversia sul *Filioque*. Ribadita la fede nel Padre come "*unica fonte e del Figlio e dello Spirito*", la chiarificazione, intitolata ***Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo***, identifica la clausola come "*tradizione liturgica particolare*" in sé legittima e tale da non scalfire "*l'identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato*"⁴.

Il Simbolo Apostolico

È un'antichissima sintesi della fede cristiana, che troviamo per la prima volta in una lettera inviata⁵ dal sinodo di Milano (390) a papa Siricio e probabilmente redatta da S. Ambrogio. Fino al secolo XV venne attribuito agli stessi apostoli. Scritti dei secoli V e VI indicano che questa preghiera, nei primi secoli della Chiesa, era considerata talmente sacra da non poter essere neppure scritta, ma soltanto memorizzata; questo spiegherebbe la mancanza di fonti scritte dirette antiche in favore di semplici allusioni o rimandi e di una tradizione orale. Si sa inoltre che anche nella Chiesa antica i battezzandi pronunciavano una formula di professione di fede, ma non ne abbiamo traccia scritta.

È composto di 12 articoli, proclamati, secondo un'antichissima leggenda, da ciascuno dei dodici apostoli prima della loro dispersione:

1. Io credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra
2. e in Gesù Cristo, Suo unico Figlio, nostro Signore,
3. il quale fu concepito di Spirito Santo, nacque da Maria Vergine,
4. patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto;
5. discese agli inferi; il terzo giorno risuscitò da morte;
6. salì al cielo, siede alla destra di Dio, Padre onnipotente;
7. di là verrà a giudicare i vivi e i morti.
8. Credo nello Spirito Santo,
9. la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi,
10. la remissione dei peccati,

⁴ Catechismo della Chiesa Cattolica n.248

⁵ AMBROGIO di Milano, *Epistola 42, 5*

11. la risurrezione della carne,
12. la vita eterna. Amen.

Al fine di evitare una frantumazione della chiesa nascente e una dannosa confusione sulle verità poste a fondamento del vivere cristiano, i responsabili delle comunità sentirono la necessità di raggruppare, scegliendole dalle varie formule di fede, che già si erano tranquillamente radicate e pacificamente affermate nelle prime comunità, alcune di queste formule dando in tal modo origine al primo credo, inizialmente chiamato **Simbolo Apostolico**, sorto intorno al 150 d.C. Esso, molto semplice, essenziale, concreto e immediato nel suo modo di esprimersi, era una sorta di sommario di alcune verità ritenute non solo fondamentali, ma essenziali e indispensabili per l'identità cristiana stessa. Era definito "*Simbolo*" perché esprimeva l'essenza stessa di ciò che il cristianesimo crede, una sorta di carta d'identità del cristianesimo ortodosso; ed "*apostolico*", perché le verità ivi contenute erano fatte risalire direttamente alla fede trasmessa dagli Apostoli e quindi certa e sicura. Il *Simbolo Apostolico* pertanto divenne il luogo del comune riconoscimento dei veri credenti in Cristo, la loro carta d'identità, il luogo di ritrovo sicuro della loro fede, che li salvaguardava dalle false imitazioni o dalle interpretazioni distorte su Cristo e su Dio Padre. Esso fu anche il punto di partenza di ogni catechesi, che accompagnava il catecumeno fino al battesimo, dove egli proclamava la sua fede con la recita del *Simbolo Apostolico* davanti alla comunità. Esso divenne pertanto anche il simbolo battesimale espresso nella *forma interrogativa* come ci attesta la *Tradizione apostolica* di Ippolito di Roma⁶. Ed è proprio dalla liturgia battesimale della chiesa primitiva che ci viene tramandata la formulazione più antica del Simbolo Apostolico nella *forma dichiarativa*, che qui si riporta con alcune integrazioni aggiuntesi nel tempo⁷:

Credo in Dio Padre Onnipotente

creatore del cielo e della terra

**e in Gesù Cristo, unico Figlio di Dio, nostro Signore,
che nacque dallo Spirito Santo e da Maria Vergine,
e fu crocifisso sotto Ponzio Pilato,
morì e fu sepolto;
discese agli inferi;
il terzo giorno risuscitò vivo dai morti,
e salì al cielo,
e siede alla destra del Padre;
verrà a giudicare i vivi e i morti.**

Credo nello Spirito Santo

**la santa chiesa cattolica,
la comunione dei santi,
la remissione dei peccati,
la risurrezione della carne,
la vita eterna.**

È in uso ancora oggi nella liturgia della Messa, in cui si alterna col "*Simbolo Niceno-costantinopolitano*"; in particolare, può essere adottato durante la Quaresima ed il tempo di Pasqua, nonché in tutte le occasioni nelle quali la liturgia richiama il battesimo.

Il Simbolo di Nicea-Costantinopoli

⁶ DS 10

⁷ DS 11-12-22-30

Il *Simbolo di Nicea-Costantinopoli* è il risultato delle dichiarazioni fatte dal primo Concilio di Nicea (325) e dal primo Concilio di Costantinopoli (381), convocati per porre fine ai contrasti che vi erano all'interno della Chiesa, alle eresie e agli errori che si diffondevano sull'interpretazione del *Simbolo Apostolico* stesso. Il Concilio di Nicea, primo ecumenico del mondo cristiano, fu convocato (e presieduto) dall'imperatore Costantino, preoccupato dalle dispute tra cristiani che si facevano sempre più aspre. Se prima tali dispute erano tenute all'interno di luoghi di culto quasi in sordina o confinate nelle sedi ecclesiastiche, ora che Costantino aveva dato al Cristianesimo un'autorità all'interno dello Stato, queste dispute erano diventate anche una questione di stato e come tali andavano trattate: infatti, se queste non fossero state risolte avrebbero dato un ulteriore impulso alla fase di disgregazione in cui l'impero si trovava. Con queste premesse, in un clima di grande tensione, il concilio ebbe inizio il 20 maggio del 325; i partecipanti provenivano in maggioranza dalla parte orientale dell'Impero. Lo scopo del concilio era quello di rimuovere le divergenze nella Chiesa di Alessandria a seguito di quella che sarà chiamata l'**eresia ariana**, e stabilire la natura di Cristo in relazione al Padre; in particolare, stabilire se il Figlio fosse della stessa *ousìa*, o sostanza del Padre.

Verso il 320 **Ario**, presbitero di Alessandria d'Egitto (260?-336), cominciò a diffondere le sue convinzioni in opere che furono però distrutte dopo il concilio di Nicea. Di lui ci sono rimaste tre lettere e vari frammenti del suo componimento *Thalia* (banchetto). Secondo Ario il **Figlio è stato creato dal Padre** e prima di essere generato non esisteva, il Figlio ha così principio, mentre il Padre non ha principio, il Figlio deriva dal nulla. Ario non distingue tra generazione eterna e creazione nel tempo. Il Figlio non è allora Dio, come non è Dio lo Spirito Santo. Ario sostiene le sue posizioni richiamandosi a passi biblici come Pro 8, 23; Sir 24,9; Col 1, 15 dove si usano i verbi creare, generare o testi giovannei apparentemente *subordinazionisti* (Gv 14, 28; 17, 3; Mc 10, 18). Per Ario il *Logos* è un "secondo" Dio, la più nobile delle creature, ma pur sempre **creatura**, nata nel tempo; il Figlio è stato generato prima della creazione del mondo, ma non è coeterno con il Padre; il Figlio esiste nell'*ante tempus* e non *ab aeterno*.

Il Figlio è dunque *ktisma* (creatura), anche se diversa dalle altre cose create: infatti attraverso questa creatura "*speciale*" sono state fatte tutte le altre cose. Il figlio è quindi un **essere intermedio**, un demiurgo: non può essere chiamato Dio, al limite è un "secondo" Dio. Lo Spirito è la prima creatura del figlio e si colloca ad un livello inferiore rispetto ad esso. Vediamo come con Ario abbiamo una vera e propria ellenizzazione della fede cristiana: per il mondo greco era assolutamente impensabile un Dio che si potesse essere incarnato e addirittura che avesse sofferto. L'idea di **immutabilità**, propria del pensiero greco, andava a tutti i costi salvata.

Al concilio di Nicea del 325 si sconfessò Ario basandosi sugli antichi simboli battesimali, quindi sulla tradizione e sul dato biblico, non su una riflessione puramente speculativa. Il tutto venne però presentato in un linguaggio segnato dalla cultura ellenistica, dato che diversamente non si poteva fare, quello era il tempo. Così si giustifica la scelta del termine *omoousioj* "*homooùsios*" per definire la verità della divinità del Figlio⁸ il quale, essendo della **stessa sostanza** del Padre, è Dio come il Padre. A Nicea, grazie al lavoro di **Atanasio di Alessandria**, si disse infatti che il Figlio è:

1. Della stessa sostanza del Padre (*homoousion to patri - unius substantiae cum patre*).
2. Dio vero da Dio vero, generato non creato.

Su proposta di Eusebio di Cesarea si arrivò ad una dichiarazione di fede, che ricevette il nome di *Simbolo niceno o credo niceno*. Il simbolo stabilì esplicitamente la dottrina dell'*homooùsion*, cioè della consustanzialità del Padre e del Figlio: nega che il Figlio sia creato

⁸ DS 125

(*generato, non creato*), e che la sua esistenza sia posteriore al Padre (*prima di tutti i secoli*). In questo modo, l'arianesimo viene negato in tutti i suoi aspetti. Inoltre, viene ribadita l'incarnazione, morte e resurrezione di Cristo, in contrasto alle dottrine gnostiche che arrivavano a negare la crocifissione. Venne definita ufficialmente la nascita verginale di Gesù, già affermata nel Vangelo di Matteo. Al termine del simbolo niceno dove, volutamente non si intende chiarire la dottrina sullo Spirito Santo limitandosi ad affermarne la fede, fa seguito la condanna (anatema) contro Ario: quelli che dicono: “*C'è stato un tempo in cui non esisteva*” o “*Non esisteva prima di essere stato generato*” o “*E' stato creato dal nulla*” (affermazioni tratte dagli scritti di Ario), o affermano che egli (il Figlio) deriva da altra **ipostasi o sostanza** o che il Figlio di Dio è o creato o mutevole o alterato, tutti costoro condanna la chiesa cattolica⁹.

La **difficoltà di recezione** delle affermazioni del concilio furono dovute all'uso del termine *homousios* per due ordini di motivi: *homoousios*: non era una parola biblica ed era stata usata in senso modalista da Paolo di Samosata che fu condannato dal sinodo di Antiochia nel 268. Atanasio fu lo strenuo difensore dell' *homoousios* di Nicea, a costo di calunnie e perfino della vita (più volte subì minacce e conobbe perfino l'esilio). Nel simbolo niceno troviamo però anche una difficoltà: **l'ipostasi e la sostanza** divina sono equiparate (DS 126) e il rischio è sempre quello di cadere nel sabellianesimo o modalismo. A Nicea, come ha sottolineato Atanasio (“*Tu ci porti via il Salvatore*”, Atanasio a Ario), si vuole garantire la possibilità di credere in Gesù Cristo salvatore: non ammettere che **Gesù Cristo sia vero Dio e vero uomo** significherebbe togliere la possibilità all'uomo di salvarsi, significherebbe vanificare la redenzione e tutta l'opera realizzata dal Cristo. Con il Concilio Costantino auspicava che fosse chiarito, una volta per tutte una verità di fede (dogma) riguardo alla disputa sorta intorno ad una questione cristologica, ma le cui conseguenti lacerazioni teologiche avevano effetto anche sulla pace dell'impero, di cui egli si riteneva il custode.

Le posizioni di Nicea furono poi confermate dal **concilio di Costantinopoli del 381**, che completò la confessione di fede trinitaria definendo l'origine e la divinità dello Spirito Santo e la sua azione creatrice e santificatrice nell'uomo e nella vita della Chiesa. La questione sulla divinità dello Spirito Santo cominciò ad imporsi intorno al 342: il patriarca stesso di Costantinopoli Macedonio e alcuni suoi seguaci negarono la divinità dello Spirito Santo, affermando che era semplicemente una creatura spirituale, inferiore al Figlio e a lui sottomessa. Si trattava in pratica di una continuazione dell'arianesimo, qui rivolto alla persona dello Spirito Santo. In poco tempo questo errore si diffuse nel mondo cristiano, secondo la testimonianza di Atanasio in una lettera (359-360) al vescovo Serapione di Thmuis (Egitto): “*Tu mi hai scritto, addoloratissimo, che certuni i quali avevano abbandonato gli ariani per cagione della bestemmia contro il Figlio di Dio, professano una dottrina opposta allo Spirito Santo e non solo dicono che egli sia una creatura, ma che è uno degli spiriti servitori e che non differisce dagli angeli che per un grado. Non si può non essere stupefatti di tanta inconsideratezza. Non vogliono, e con ragione che il Figlio di Dio sia una creatura; come mai hanno dunque potuto tollerare anche solo che si dicesse che lo Spirito del Figlio è una creatura?*”¹⁰. Nel sinodo di Alessandria del 362, convocato da Atanasio, si arriva così alla condanna di quanti affermano che lo Spirito è creatura ed è di una sostanza diversa dal Figlio¹¹. Tuttavia intorno al 370 la questione dello Spirito Santo si impose all'attenzione generale, coinvolgendo in parte anche l'Occidente.

L'imperatore Teodosio allora convocò nel **381 a Costantinopoli** un concilio, presieduto da Gregorio di Nazianzo, per definire la questione. Varie furono le vicende che si inserirono nella discussione conciliare (il problema della successione della sede di Antiochia a seguito dello scisma avvenuto tra Paolino e Melezio, la morte di Melezio durante i lavori conciliari e l'elezione di Flaviano; la contestata elezione di Gregorio di Nazianzo alla sede di Costantinopoli, il suo volontario esilio e l'elezione di Nettario, l'atteggiamento verso i semiariani, ecc...), tuttavia i lavori

⁹ DS 126

¹⁰ ATANASIO, *Ad Serapionem*, I,1-2

¹¹ *Tomus ad Antiochenum*, MANSI, III, 347

del Concilio dal punto di vista dottrinale furono particolarmente celeri (maggio-luglio): esso produsse **4 canoni**, una **formula di fede** (simbolo)¹² e un **documento dogmatico**, andato perduto. Da menzionare è soprattutto il **primo canone** per la conferma della fede di Nicea e la condanna di tutte le eresie connesse con la controversia ariana: Eunomiani o Anomei, ariani o Eudossiani, semiariani o pneumatomachi; Sabelliani, Marcelliniani, Fotiniani e Apollinaristi¹³.

Rispetto al simbolo di Nicea, rileviamo, oltre a varie differenze di carattere formale che non incidono nella sostanza dottrinale, due aggiunte significative. La prima è rappresentata dall'espressione "*e il suo regno non avrà fine*", contro la tesi di Marcello d'Ancira secondo cui il regno di Cristo avrebbe avuto fine. La seconda, molto più importante, è quella relativa allo Spirito Santo. La **divinità dello Spirito Santo** viene sancita dal concilio di Costantinopoli con la condanna esplicita degli ariani e degli pneumatomachi (can.1). In riferimento allo Spirito Santo non si usò qui *omoousioj*, (visto quello che era successo a Nicea, né si affermò esplicitamente che lo Spirito Santo è Dio, il che avrebbe precluso ogni possibilità di dialogo con i macedoniani) ma si preferì dire che lo Spirito è *Kurioj*, *Signore* come il Figlio, e non "*servo*". Si afferma poi che lo Spirito Santo è *vivificante*, *zwopoion* (capace di dare la vita, prerogativa assoluta di Dio secondo la Bibbia) e che "*procede ekporeuomenon dal Padre, e col Padre e col Figlio è adorato e glorificato*", quindi lo Spirito è sullo stesso piano del Padre e del Figlio, oggetto di adorazione e preghiera. Mentre nel testo di Gv 15,26 il verbo *procedere* indica il venire dello Spirito dal Padre per la missione salvifica, il simbolo costantinopolitano va alla radice ontologica, al fondamento ultimo della missione e intende il procedere nel senso dell'origine eterna dello Spirito da Dio Padre.

La **struttura del credo niceno-costantinopolitano** si suddivide in quattro sezioni:

- **La prima è dogmatica** e si presenta con una struttura piuttosto complessa. Essa inizia con "*Credo in un solo Dio*" e termina con l'espressione "*ha parlato per mezzo dei profeti*". Questa a sua volta si suddivide in tre parti: la prima riguarda **Dio Padre**; la seconda **Gesù Cristo** e la terza lo **Spirito Santo**. A sua volta la seconda parte, quella riguardante Gesù Cristo, la più ampia, è scandita in ulteriori due momenti: quello metafisico, in cui Gesù viene contemplato nella sua dimensione divina e preesistente; e quello storico, in cui vengono sintetizzati tutti i passaggi più significativi e più salienti della vita di Gesù e della sua missione redentiva: il motivo della sua venuta, la sua nascita verginale, la sua passione-morte-risurrezione, la sua ascensione al cielo e la sua glorificazione presso il Padre, la sua venuta finale con l'instaurazione definitiva del suo regno.
- **La seconda sezione è ecclesiologica**, riguarda la chiesa colta nella sua quadruplici dimensione: una, santa, cattolica, apostolica.
- **La terza sezione è confessionale o testimoniale** e riguarda la professione del nostro Battesimo, che ha cambiato radicalmente la nostra vita, configurandola a Cristo.
- **La quarta ed ultima sezione è escatologica** e riguarda gli eventi ultimi in cui l'intera umanità e la sua storia saranno coinvolti: la risurrezione dei morti e l'instaurazione definitiva della vita divina in mezzo agli uomini.

LA STRUTTURA DEL Credo Niceno-Costantinopolitano

¹² DS 150

¹³ DS 151

Sezione dogmatica in 3 parti:

Credo in un solo Dio,
Padre onnipotente,
Creatore del cielo e della terra,
di tutte le cose visibili e invisibili.

Il Padre, origine di tutto

1) Teologica

Credo in un solo Signore, **Gesù Cristo**,
unigenito Figlio di Dio,
nato dal Padre prima di tutti i secoli:
Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero
da Dio vero, generato, non creato,
della stessa sostanza del Padre;
per mezzo di lui tutte le cose sono
state create.

La natura del Figlio contemplato
nel suo rapporto con il Padre.
Egli è Dio come il Padre (*Nicea 325*)

2) Cristologica

Per noi uomini e per la nostra
salvezza discese dal cielo,

Il passaggio dal cielo alla terra
motivazione e senso dell'incarnazione

e per opera dello Spirito Santo si è
incarnato nel seno della Vergine
Maria e si è fatto uomo.
Fu crocifisso per noi sotto Ponzio
Pilato, morì e fu sepolto.
Il terzo giorno è risuscitato,
secondo le Scritture, è salito al cielo,
siede alla destra del Padre.
E di nuovo verrà, nella gloria, per
giudicare i vivi e i morti, *e il suo
regno non avrà fine.*

Gli eventi storici principali
della vita di Gesù, dalla nascita
al suo ritorno, che racchiudono
in loro stessi il compiersi della
nostra salvezza

Credo nello **Spirito Santo**, che è
Signore e dà la vita, e procede dal
Padre (*e dal Figlio*). Con il Padre
e il Figlio è adorato e glorificato, e
ha parlato per mezzo dei profeti.

Lo Spirito Santo proclamato
Dio insieme al Padre e al Figlio
e il suo rapporto con loro.
(*Costantinopoli 381*)

3) Pneumatologica

Credo la Chiesa, una santa
cattolica e apostolica.

Sezione ecclesiologica

Professo un solo Battesimo per il
perdono dei peccati.

Sezione confessionale o testimoniale

Aspetto la risurrezione dei morti
e la vita del mondo che verrà.
Amen.

Sezione escatologica

2. Credo in un solo Dio, Padre onnipotente

La diceria immortale, la questione di Dio o l'inganno della modernità

«Che esista un essere che nella nostra lingua si chiama “Dio” è una vecchia diceria che non si riesce a mettere a tacere. Questo essere non fa parte di ciò che esiste nel mondo. Dovrebbe essere piuttosto la causa e l'origine dell'universo. Fa parte della diceria, però, che nel mondo stesso ci siano tracce di quell'origine e riferimenti ad essa. E questa è la sola ragione per cui su Dio si possono fare affermazioni diverse¹⁴». La citazione è presa da un libro straordinario, un libro filosofico su Dio di Robert Spaemann, che, contrariamente a quanto avrebbe detto Pascal, è anche il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe e di Gesù Cristo. Un libro che tocca nel profondo le nostre inquietudini e i temi più scottanti della nostra epoca. A Dio bisogna credere, non perché fa comodo per padroneggiare le contingenze della vita individuale e sociale o perché ci aiuta a diventare più buoni, ma semplicemente perché egli esiste. E' solo perché Dio esiste che esistono la verità e la realtà, che tutto è bene e tutto viene riscattato, che tutto ha un senso.

Il *Credo* o il *Simbolo della fede* cristiana si apre con l'affermazione: *credo in unum Deum*. Dio è il tema fondamentale della teologia. Ma Dio è una parola usata ed abusata alla quale non sempre corrisponde lo stesso concetto. Prima di definire la questione di Dio, è necessario affermare cosa si intenda per Dio. Del resto Dio è la domanda fondamentale, il problema dei problemi, risolvendo il quale tutto cambia di prospettiva. La stessa fede religiosa che ha risolto il problema dell'esistenza sente il bisogno di capire e di conoscere, chiede la riflessione e la ragione, è una *fides quaerens intellectum* (sulla scia di Agostino, così Anselmo definisce la teologia nel *Proslogion* al primo proemio).

La novità fondamentale dell'epoca moderna sta nell'aver messo in dubbio l'esistenza stessa di Dio. Il Concilio Vaticano II ha definito l'ateismo come un segno dei tempi e una delle cose più gravi del nostro tempo (GS 19): oggi viviamo il fenomeno della *secolarizzazione*. L'età moderna come *atto di autoaffermazione umana*, come reazione critica al cristianesimo e come tentativo di autofondazione dell'uomo... E' una situazione figlia della storia:

1. Della separazione tra ragione e fede propria dell'età moderna.
2. Della spaccatura di una unità di fede dopo la riforma protestante con lo scandalo conseguente delle guerre di religione.
3. Dell'aver superato il riferimento a Dio come fondamento da Cartesio in poi.
4. Della dissociazione pubblico/privato propria della cultura borghese che ha finito per ridurre la religione a morale privata (pietismo, Kant, ecc...), oppure a ideologia del sistema imperante.
5. Della nascita della scienza moderna e del contrasto con la fede.

La cultura oggi è dunque *autonoma dalla fede*, si deve oggi vivere *etsi Deus non daretur*. Ma se Dio scompare, ogni cosa perde il suo senso: la parabola del pensiero ateo moderno porta al **nichilismo** e al **pensiero debole** (*Gaia scienza* di Nietzsche: la morte di Dio è il dramma dell'umanità). Negando Dio si riduce il mondo e l'uomo alla loro fattualità e dunque alla loro pochezza: **la morte di Dio è la morte dell'uomo**. Il discorso di Dio nasce, come esigenza, dalla domanda sull'uomo. La teologia si farà carico di una filosofia aperta all'orizzonte del senso e al trascendente. Nella teologia dovrà esserci sempre la consapevolezza che **Dio non è un problema**, ma un **mistero** (Maritain).

Per i **filosofi del pensiero debole** l'incapacità di cogliere la verità non è tanto dovuta ad una supposta povertà della ragione, quanto piuttosto al fatto che è essa stessa, la verità, l'essere, a dirsi

¹⁴ SPAEMANN R., *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, pag. 15

in maniera debole nella nostra epoca. È evidente qui l'influsso di **Heidegger**, il quale lascia incompiuto *Essere e Tempo* perché si rende conto che la via tradizionale per cogliere l'essere non porta a niente, non funziona più. Da qui la **celebre svolta** per la quale l'essere non va ricercato, ad esempio studiando con attenzione le cose, ma va piuttosto ascoltato nel suo dirsi attraverso l'opera degli artisti, soprattutto i poeti. Questo dirsi è debole, chiede silenzio ed interpretazione, pazienza e contemplazione, chiede un pensiero debole, non arrogante e concettuale, come quello di Hegel. A partire da queste considerazioni, **Vattimo** riscopre il cristianesimo grazie al pensiero debole. La *kenosis* del Figlio di Dio che si fa uomo è infatti la versione narrativa dell'essere/verità che si dà oggi in forma nascosta, velata, kenotica. Perciò il pensiero debole dice la verità del vangelo che fu poi nascita dall'apparato della chiesa che con la sua struttura gerarchica, dogmatica, morale, istituzionale, ha proposto una religione forte e perciò violenta, fatta di obblighi e di doveri di ogni tipo da osservare. Il cristianesimo di Vattimo non ha invece niente di tutto ciò, indebolisce tutte le certezze, i dogmi, la morale, salvandone solo una che non può essere indebolita: la carità.

Se dunque **la modernità**, cioè il periodo che va dal '600 all''800, da **Cartesio a Nietzsche**, aveva tentato di elaborare un sapere sicuro a partire dalle certezze della ragione, proponendo formidabili edifici metafisici e robuste narrazioni, ora la **postmodernità** mette tutto questo in crisi. Siamo di fronte alla consapevolezza di una situazione nuova che però sfugge nei suoi contorni, si presenta sfaccettata, rifugge da ogni forma di stabilizzazione che la identifichi. **Siamo in un'epoca che non ha neppure un nome suo, dunque la chiamiamo post-moderna**. I teorici del post-moderno ne sottolineano gli aspetti positivi per l'uomo d'oggi. Negando la possibilità di dire la verità in un'unica forma possibile, il postmoderno si presenta, ad esempio, strutturalmente aperto e tollerante. Ognuno può dire/proporre la propria verità e il proprio sistema di valori e nessuno può affermare la sua verità come assoluta perché dietro il dirsi e lo svolgersi della realtà non vi è niente di stabile e sicuro di cui essa sarebbe espressione.

Le tante immagini del mondo devono e possono perciò convivere dando luogo ad una **società multiculturale, multietnica e tollerante**. Per questo si è soliti affermare che il post-moderno è alleato di quelle politiche che attaccano ogni sistema forte, sentito come ingiustamente totalitaristico: ecologismo, no-global, difesa delle minoranze, rispetto delle diversità, femminismo, ecc. Siamo qui contro ogni forma di dogmatismo ritenuto indebito e violento, soprattutto nel campo che regola i comportamenti. Qui tutte le forme di differenze sono valorizzate. A fronte di questa condizione va infatti denunciata l'incapacità strutturale del post-moderno di dare risposte alle grandi domande esistenziali dell'uomo, quelle vere, quelle che continuamente si ripresentano nella esperienza di ognuno. Si è risposto a questa critica semplicemente negando la possibilità stessa di tali domande¹⁵, a cominciare dalla domanda su Dio¹⁶.

Credo in ...

Il simbolo della nostra fede si apre con un'affermazione perentoria: «**Credo**». Un verbo che viene ripetuto insistentemente quattro volte e che si sviluppa, quale sua propria conseguenza, in altri due verbi fondamentali per la nostra fede: «**professo**» e «**aspetto**». Tutti i verbi sono posti al *presente indicativo* e alla *prima persona singolare*¹⁷. Ciò significa che il nostro credere, pur radicandosi nella comune ed unica fede della comunità credente, in cui noi tutti siamo inseriti e di cui tutti partecipiamo, ci interpella direttamente e individualmente. E' quindi il nostro io, la nostra persona, colta in ogni sua dimensione espressiva, spirituale, corporale, morale, psicologica e sociale,

¹⁵ "La crisi delle risposte totalizzanti offerte finora dai vari racconti costruiti della ragione moderna ha prodotto la perdita del gusto di porsi domande. Il postmoderno è l'epoca che contesta non solo la legittimità delle risposte, ma anche e soprattutto la legittimità degli interrogativi, e si presenta perciò come un tempo di nichilismo teoretico e di conseguente disimpegno morale", in MUCCI G., *I cattolici nella temperie del relativismo*, J. Book, Milano 2005, p. 221

¹⁶ "L'epoca postmoderna non risponde più sì o no alla domanda su Dio, ma dissolve Dio come problema, con la consapevolezza che credere in Dio o non crederci sono due variabili soggettive egualmente valide, perché egualmente indimostrabili e indifferenti", in MUCCI G., *I cattolici nella temperie del relativismo*, op. cit., p. 222.

¹⁷ Nei documenti conciliari troviamo la formula al plurale "crediamo" per esprimere la comune fede

che crede. Come dire che la fede ci investe nella nostra totalità, qui, nel nostro oggi, nella nostra quotidianità. E' una fede quindi esigente, che non si accontenta di qualche gesto ripetitivo, di qualche preghiera, di una rigorosa osservanza di comandamenti o precetti vari, ma interpella soprattutto il nostro cuore e la nostra mente e si colloca alla radice ultima del nostro essere persone. Pretende di diventare e di essere la *forma mentis* abituale del nostro vivere.

Che cosa significa **credere**? Secondo una suggestiva etimologia medievale credere significherebbe «*cor dare*», dare il cuore, rimmetterlo incondizionatamente nelle mani di un Altro, quindi credere vuol dire consegna, abbandono, fiducia, garanzia, sicurezza. Non si tratta, dunque, soltanto di credere in qualcosa, ma soprattutto di aderire esistenzialmente a ciò che si professa nella fede. Il nostro credere, pertanto, si snoda su due binari: l'**oggetto della fede** (la *fides quae*), in cui si crede, che richiede un atto intellettuale e razionale, aprendoci in tal modo alla comprensione di ciò che crediamo; e la **risposta esistenziale** (la *fides qua*) alla realtà che ci si svela. Non può esserci vera fede se manca uno soltanto di questi due elementi. Da qui la necessità per ogni credente di approfondire le realtà della propria fede, perché ciò che si crede si trasformi in fede vissuta.

Questa duplicità dell'atto di fede lo si può notare nel Simbolo niceno-costantinopolitano: qui non si parla mai di *fede in qualcosa*, ma di *credere in Qualcuno*¹⁸. Il verbo (credo) infatti contiene in se stesso un dinamismo, che in quanto verbo gli è proprio, poiché il verbo indica sempre un'azione, che il nome (fede), in quanto semplice sostantivo, non possiede. Ciò significa che il credere coinvolge dinamicamente tutta la nostra vita in ogni suo aspetto. **Agostino** era solito distinguere la portata del verbo credere secondo tre sfumature: «**credere Deum**», cioè credere che Dio esiste, il «**credere Deo**», cioè credere a Dio che si rivela e mi parla con la sua parola, il «**credere in Deum**», che esprime lo slancio dell'adesione totale, libera e definitiva di se stessi verso Dio. Non si crede con l'intelletto soltanto, sarebbe una fede incompiuta, ma soprattutto con la vita. E' significativo, ad esempio, che in tutto il Vangelo di Giovanni il verbo **credere** compaia ben 87 volte, mentre il termine fede si presenta soltanto due volte (Gv 14,1b). Infatti per Giovanni il credere non è un atto intellettuale, ma è un accogliere nella propria esistenza il Cristo ed è proprio in questa accoglienza incondizionata che si innesta nel credente la vita stessa di Dio, mentre lo stesso credente viene collocato fin d'ora in essa (Gv 1,12; 5,24). Il credere, dunque, per Giovanni è fonte stessa della vita divina, che viene generata nel credente da Dio. Il credere infatti dice l'azione propria di Dio che opera sull'uomo (Gv 6,29). Non a caso il termine vita compare in Giovanni 41 volte ed è molto spesso accompagnato da verbi che indicano il credere, sancendo in tal modo una stretta connessione e un profondo connubio tra il credere e la vita. E che così sia lo testimonia la chiusura stessa del vangelo giovanneo: "*Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome*" (Gv 20,31).

Ma se per Giovanni fede e vita costituiscono un inscindibile connubio, che colloca l'uomo fin da subito nella vita stessa di Dio, sancendone la salvezza già in questa vita terrena, per Marco il credere è una risposta esistenziale ad una proposta salvifica di Dio che si è manifestata in Cristo: "*Il tempo è compiuto, il regno di Dio è vicino, convertitevi e credete al vangelo*" (Mc 1,15). Il regno di Dio si presenta nei vangeli come il luogo proprio dell'azione salvifica operata da Dio in mezzo agli uomini e che assume il volto storico di Gesù, l'evento salvifico stesso di Dio per eccellenza. A fronte di questo annuncio salvifico l'uomo è chiamato a prendere posizione con la propria vita: "*convertitevi e credete al vangelo*". I verbi posti all'imperativo esortativo dicono la strada obbligata per l'uomo: cambiare il proprio modo di vivere, riorientarsi esistenzialmente a Dio, aprendosi a lui

¹⁸ Da notare anche la sfumatura: *credo in* un solo Dio (Padre, Figlio, Spirito Santo) e *credo la chiesa*... In latino *in*, come in greco (*eis*) essa esprime non uno stato in luogo, quindi uno stato di quiete, bensì un moto a luogo. Questa particella contiene in sé un dinamismo proprio che qualifica il nostro credere. "**Credere in**" non è un semplice e passivo riporre la nostra fiducia in Dio, ma esprime soprattutto il nostro andare verso Dio con tutto il nostro essere. Il credere quindi esprime il cammino della nostra vita, orientata a Dio e pronta a soddisfare le sue esigenze, rivelateci in Cristo.

con la propria vita, accogliendolo in sé e conformando il proprio vivere alle esigenze imperative e ultimative di Dio.

Quando pertanto facciamo risuonare nelle assemblee domenicali il nostro «*Credo*» diciamo pubblicamente la nostra disponibilità non solo a credere nelle verità che proclamiamo e che sono poste a fondamento e a identità del nostro essere cristiani cattolici, ma ci diciamo anche disponibili ad accoglierle nella nostra vita, così che la nostra vita diventi il luogo accogliente di quella Via, Verità e Vita (Gv 14,6), che illumina tutti gli uomini ancor oggi per mezzo nostro. Solo in tal modo il nostro credere ci trasforma in *sale della terra e luce del mondo* (Mt 5, 13-16).

La fede nel Dio uno e trino

“*Credo in Dio*”; “*Credo in un solo Dio*”

Questa differente titolatura emerge se confrontiamo tra loro i due Simboli più importanti della fede cristiana: il *Simbolo Apostolico* di tradizione occidentale e il *Simbolo niceno-costantinopolitano* di tradizione orientale. In occidente si dice semplicemente *credo in Dio*, in oriente si insiste sull'unicità divina, dicendo *in un solo Dio* e questa menzione sarà ripetuta a proposito del Figlio, dello Spirito santo e della Chiesa¹⁹. La ragione di fondo di questa differenza viene dal fatto che le due formulazioni corrispondono a due modelli scritturistici differenti e complementari (sono alcuni testi paolini, 1Cor 12,4; Ef 4,4-6 che insistono su *un solo*, mentre l'altra formula si rifà all'ordine battesimale di Mt 28,19). Si intuisce qui l'eredità giudaica della fede cristiana che riprende, applicandola al Padre, al Figlio e allo Spirito, la confessione di fede per eccellenza dell'Antico Testamento e cioè il testo di Dt 6,4: “*Ascolta Israele, Il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore*”. L'unità di Dio è anche la sua unicità. L'unità di Dio è infatti una unità composta che gli ebrei hanno reso nel testo del Deuteronomio con אֶחָד (*achad*), mentre la parola ebraica ideale per indicare unità assoluta è יָחִיד (*yachid*): l'uso di *achad* lascia aperta la possibilità di unità composta, non un'unità assoluta, ad un'unità che è in relazione a qualcos'altro o meglio a qualcun'altro. Questa **unità non significa solitudine**. Un Dio solo non è perfetto, è solo! Egli richiede dunque una **relazionalità**. E allora bisogna anche aggiungere che all'interno di questa unità, si deve ammettere la relazionalità nel senso trinitario per evitare il rischio che, per ammettere un Dio in relazione, si richieda la necessità del mondo. Così l'unità relazionale implica la questione della Trinità. L'Antico Testamento non parla mai di una struttura trinitaria di Dio, eppure getta le basi per un credo trinitario:

1. Il parlare di Dio al plurale (“*facciamo l'uomo*”...Gn. 1, 26; 3, 22; 11, 7; Is. 6, 8 così interpretavano i Padri), ma è solo una forma stilistica. Dio al plurale: Elohim;
2. I tre angeli a Mamre (Gn. 18);
3. La triplice benedizione di Nm 6, 24-26;
4. I due angeli davanti al trono di Dio, la formula tre volte santo di Is. 6;
5. La figura dell'angelo di Jahve che è, a volte, distinta da Jahve e, altre volte, a lui coincidente. Egli accompagna Israele nel deserto (Es. 14, 19), aiuta gli oppressi (Gn. 16, 7; 1Re 19, 5; 2Re. 1, 3), protegge i pii (Sl. 34, 8) rivela la forza di Dio (Zc. 12, 8) e la sua sapienza (2Sam. 14, 20);
6. Il tema della sapienza intesa come ipostasi distinta da Dio (Pro. 8). In altri passi la personificazione della Parola (Sl. 119, 89; 147, 15ss.; Sap. 16, 2) e dello spirito divino (Ag. 2, 5; Ne. 9, 30; Is. 63, 10; Sap. 1, 7).

Il primo atto di fede viene riposto quindi nel principio assoluto "**Dio**". Come la Bibbia si apre con l'affermazione di fede: "*In principio Dio creò il cielo e la terra*" (Gen 1,1), ponendo al principio di tutto, da cui tutto discende, Dio, così per il credente Dio viene posto al principio del proprio atto di fede, riconoscendo in Lui il principio assoluto al di fuori del quale nulla esiste. Per questo accanto

¹⁹ Cfr DS 41 (simbolo di Cirillo d'Alessandria); DS 51 (simbolo di Teodoro di Mopsuestia); DS 71 (Fides damasi)

al nome Dio viene affiancato l'attributo "*solo*", per esprimerne l'unicità. L'affermazione di fede che Dio è "*uno solo*" assolve ad un duplice obiettivo: il primo dogmatico, il secondo teologico. Quanto all'aspetto dogmatico è necessario precisare che la nostra fede riconosce soltanto un solo Dio. Infatti subito dopo diciamo di credere nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, che proclamiamo tutti tre Dio. Proprio per evitare il malinteso di una triplice divinità, va subito detto come la nostra fede sia rigorosamente **monoteistica**, tuttavia quello cristiano, a differenza dell'ebraismo e dell'islam, è un **monoteismo trinitario**. Il Dio dei cristiani è sì quello dell'Antico Testamento e non un altro, ma confessato in maniera nuova. Come ciò sia possibile verrà enunciato nel secondo articolo di fede che riponiamo in Gesù Cristo e in cui viene definito il tipo di rapporto che intercorre tra lui e il Padre e la loro comune natura; la stessa cosa si dice poi dello Spirito.

Quanto all'aspetto teologico, questo ci riporta ad Es 20,1-5 in cui Dio, dopo aver affermato la sua unicità esclusiva nei confronti di Israele ("*Io sono il Signore tuo Dio*"), avanza la pretesa di un'esclusività assoluta ("*non avrai altri dei di fronte a me*"), perché "*Io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli, fino alla terza e quarta generazione ...*". Il Dio di Israele, il nostro Dio è un Dio che non ama la concorrenza e vuole che il suo popolo, che il suo credente sia totalmente riservato a lui, a lui consacrato. Sintetizzando, abbiamo allora una **rivelazione progressiva** di Dio che la storia della salvezza così ci descrive:

1. Fase della monolatria: il Dio dei patriarchi (viene chiamato *El, Elohim, El Elyion, El Sadday, El Olam*, etc.), egli è l'unico, tra i tanti, che si deve adorare. E' un Dio che promette e mantiene, è amico, entra in dialogo, stipula un'alleanza. Al tempo stesso mantiene sempre la sua trascendenza e la sua misteriosità (il combattimento di Giacobbe in Gn 32, 23-33). Infine va ricordato l'atto di fede per eccellenza del pio israelita: "*Ascolta Israele, Il Signore è il nostro Dio (elohim), unico è il Signore*" (Dt. 6, 4-5): è la famosa preghiera detta dello *Shemà Israel* da recitare due volte al giorno.

2. Fase del monojahvismo: la vicenda di Mosè e dell'esodo. Dio ora si specifica, egli è un Dio liberatore, lui solo è degno di gloria e di onore. Il decalogo è l'espressione del *monojahvismo* (Es 20, 3: "*non avrai altri dèi di fronte a me*").

3. Fase del monoteismo: la sua completa attuazione avviene nel periodo dell'esilio a Babilonia e nel post-esilio. Jahvè è l'unico Dio esistente, gli altri idoli non sono nulla (cf. Is 41,21-29; 44,6-11). Dio è unico (Es 20, 2-3), onnipotente (Gb 38-41), sapiente (Sl 104, 24), santo (Is 6, 3b), fedele (Dt 7, 9), misericordioso (Is 55, 7), immutabile (Is 46, 4), è silenzioso e nascosto (Sl 28, 1), parla e si rivela (Es 24, 10), egli è il Dio di tutti in quanto creatore (Gn 1-2). Dio è Padre (Is 64,7).

Questa pretesa divina di unicità esclusiva ed assoluta incide fortemente nella nostra vita e nelle nostre scelte esistenziali e quotidiane, perché ci chiede che esse vengano compiute all'interno delle esigenze di Dio e non contro di Lui o in sua alternativa. Che cosa Dio vuole da noi ce lo ha rivelato nel suo Figlio, Gesù Cristo, e a lui ci chiede di aderire esistenzialmente. Questa pretesa divina di unicità e di esclusività nei nostri confronti non viola la nostra identità né umilia la nostra libertà, ma al contrario le esalta. Dio infatti vuole che l'uomo sia pienamente se stesso, poiché solo in tal modo egli sarà pienamente sua immagine e sua somiglianza (Gen 1,26-27). E ciò potrà avvenire soltanto se egli conformerà la propria vita a Cristo in cui Dio ci ha indicato la perfezione dell'uomo.

Proprio in tal senso la *Gaudium et Spes* al §22 afferma: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, era figura di quello futuro (Rm 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo ... svela pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione. ... Egli è l'immagine dell'invisibile Iddio (Col 1,15) è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato»; per questo «Chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto, diventa anch'egli più uomo» (GS, §41). Quando pertanto affermiamo l'unicità di Dio non proclamiamo soltanto un dogma, ma ne affermiamo anche la sua signoria nella nostra vita.

Il nostro primo atto di fede viene riposto nella persona del **Padre**. Così noi l'abbiamo definito, perché così ci è stato presentato da Gesù, ma ancor prima perché in tal modo Lui si è presentato a noi. Il suo agire è l'agire proprio di un padre. Infatti la funzione primaria del padre e che tale lo definisce, è quella sua propria del generare, quella del trasmettere la vita e di saperla poi mantenere fino alla sua piena autosufficienza, inserendo in essa un codice suo proprio che la conduce al suo pieno compimento. Tutte le religioni invocano Dio come "padre", da lui tutto viene, lui tutto governa. Nel mondo antico nasceva qui la figura del *pater familias*, capo, sacerdote, signore della casa. Anche l'Antico Testamento parla di un Dio come "Padre". Ma la paternità non viene qui evocata come un fatto mitologico, quanto come un evento storico, Dio è padre di Israele, un popolo scelto ed eletto; il Dio dei padri, di Abramo, Isacco, Giacobbe (Es. 3,13). Dunque **l'idea di Dio padre è fondata sull'idea di alleanza**. Sono rari gli spunti mitologici dell'Antico Testamento: Dt 32, 8; Sal 29, 1; 89, 7. L'esperienza dell'alleanza consente di leggere la creazione non in chiave mitologica, ma come alleanza anch'essa. In prospettiva futura questa paternità assicura la speranza di non essere abbandonati e questo perché Jahvè è il Dio della storia, non è solo l'origine e la causa metafisica di tutto.

Il termine "**Padre**" riferito a Dio trova nel Nuovo Testamento il suo significato più alto. Ormai "**Padre**" designa Dio stesso, Gesù ha usato questo termine almeno 170 volte. Dio è il Signore e tutto è signoria di Dio. Gesù annuncia questa signoria, il Regno che viene offerto agli uomini disposti ad accettarlo. Dio Padre e Signore è così misericordioso che all'uomo è chiesto solo di riconoscere questo, di cambiare strada e andare verso di lui (parabola del figliol prodigo, Lc. 15, 11-32). Solo attraverso Gesù noi capiamo la paternità di Dio: "*nessuno conosce il Padre se non il figlio e colui al quale il figlio lo voglia rivelare*" (Mt. 11, 27): Jahvè è il Padre di Gesù di Nazaret, dunque proprio Gesù ce ne rivela il volto nella forma più alta. Soprattutto nel **vangelo di Giovanni** troviamo sottolineato che Gesù ci svela il Padre (1,18), poiché Gesù è mandato dal Padre (5,43), al punto che "*chi vede lui vede il Padre*" (14,7-10). In Giovanni appare ancora più chiaro che il Padre è il contenuto della rivelazione e il Figlio è il rivelatore: Gesù ci manifesta il Padre (Gv 1,18) perché da sempre è con lui (Gv 10,30. "*io e il Padre siamo una cosa sola*"). La familiarità del rapporto tra il Figlio e il Padre viene espressa nel Nuovo Testamento dall'inaudito uso del vocabolo aramaico *Abbà* (Mc 14, 36; Rm 8, 14; Gal 4, 6). Ma questo Dio così familiare resta pur sempre il Dio Signore, onnipotente, creatore e giudice. **Questa paternità è un dono**, non dipende dal merito degli uomini, Dio fa questo dono a tutti, e Gesù, nella sua predicazione, ce ne mostra le caratteristiche: 1. Dio è padre di tutti gli uomini e fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti (Mt. 5, 45); 2. Si prende cura di tutti, anche dell'uccello del cielo e dell'erba del campo (Mt. 6, 26-32), dei passeri dell'aria (Mt. 10, 29); 3. E' così vicino agli uomini che tutti lo possono chiamare *Abbà*. E' poi significativo notare come nelle lettere paoline **Dio e Padre** sono spesso congiunti nei saluti iniziali e nelle benedizioni finali ("*Dio e Padre nostro*", "*Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo*"; cfr. 1Ts 1,1; Gal 1,3; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Rm 1,7; Fil 1,2). Così per Paolo Padre è oramai un nome proprio, è il Padre di Gesù Cristo, dunque è distinto dal Figlio.

Un Padre, quindi, da cui tutto ha tratto la sua origine e in Lui tutto mantiene la sua sussistenza e che noi professiamo «**Onnipotente**». Questo attributo è la traduzione del termine greco "*pantocrator*", composto da due termini "*panto*", che significa tutto, e "*krateo*", che significa dominare, regnare, signoreggiare. Quindi l'onnipotenza del Padre proclama non tanto un potere assoluto ed arbitrario, che sfocia in tirannia, quanto la sua Signoria universale, che si è manifestata pienamente nel Cristo risorto e che le prime comunità credenti, a ragione, definirono Signore, poiché in lui è stata riversata tutta l'Onnipotenza, la Signoria del Padre (Mt 11,27; Lc 10,22; Gv 10,18; 1Cor 15, 25-28), che ha cura di tutte le sue creature (Mt 6,25-34; 1Pt 5,7).

3. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo

L'eterno dilemma: Gesù o Cristo?

Il Catechismo della Chiesa cattolica al n. 469 così riassume la professione di fede su Cristo: «La Chiesa confessa che Gesù è inscindibilmente vero Dio e vero uomo. Egli è veramente il Figlio di Dio che si è fatto uomo, nostro fratello, senza con ciò cessare d'essere Dio, nostro Signore: *“Id quod fuit remansit et quod non fuit assumpsit – Rimase quel che era e quel che non era assunse”*²⁰, canta la liturgia romana. E la liturgia di san Giovanni Crisostomo in oriente proclama e canta: *“O Figlio unigenito e Verbo di Dio, tu, che sei immortale, per la nostra salvezza ti sei degnato d'incarnarti nel seno della santa Madre di Dio e sempre Vergine Maria; tu, che senza mutamento sei diventato uomo e sei stato crocifisso, o Cristo Dio, tu, che con la tua morte hai sconfitto la morte, tu che sei uno della Santa Trinità, glorificato con il Padre e lo Spirito Santo, salvaci!”*»²¹.

Il problema fondamentale su Gesù Cristo, cioè l'eterno dilemma Gesù o Cristo, s'è posto con **acutezza nuova** nei nostri tempi, sia sul piano della storia sia su quello della teologia. Numerosi elementi nuovi vengono apportati dallo studio della Sacra Scrittura e dalle ricerche storiche sui grandi concili cristologici (Nicea, Efeso, Calcedonia, Costantinopolitano III). Con nuova insistenza gli uomini e le donne d'oggi pongono gli stessi interrogativi d'una volta: *“Chi è dunque quest'uomo?”* (Lc 7, 49); *“Donde gli vengono questi doni? E che sapienza è mai questa che gli è stata data? Che cosa significano i miracoli compiuti dalle sue mani?”* (Mc 6, 2). Lo stesso maestro lungo le strade intorno a Cesarèa di Filippo interrogava i suoi discepoli *“La gente, chi dice che io sia?”* (Mc 8, 27). Quella domanda è valida ancora oggi.

Le ricerche storiche

Gesù Cristo, che è l'oggetto della fede della Chiesa, non è né un mito né una qualsivoglia idea astratta. Egli è un uomo che ha vissuto in un contesto concreto, che è morto dopo aver condotto la propria esistenza nell'evoluzione della storia. Una ricerca storica su di lui è quindi un'esigenza della stessa fede cristiana. Del resto, questa ricerca non manca di difficoltà, come appare dai problemi che essa ha conosciuto nel corso dei tempi. Il Nuovo Testamento non ha lo scopo di presentare un'informazione puramente storica su Gesù. Esso intende innanzitutto trasmettere la **testimonianza della fede ecclesiale su Gesù** e presentarlo nel suo pieno significato di "Cristo" (Messia) e di "Signore" (*Kyrios*, Dio). Questa testimonianza è l'espressione di una fede e cerca di suscitare una fede. Una "biografia" di Gesù, nel senso moderno del termine, intesa cioè come un racconto preciso e dettagliato, non può quindi essere composta. Ma la stessa cosa vale per numerosi personaggi dell'antichità e del Medioevo. Da ciò non bisognerebbe tuttavia trarre conclusioni improntate ad un pessimismo esagerato circa la possibilità di conoscere la vita storica di Gesù.

L'unità del Gesù terrestre e del Cristo glorificato

Le ricerche scientifiche sul **Gesù della storia** hanno certamente un grande valore. Ma una conoscenza veramente cristiana di Gesù non può restare in queste prospettive limitate. **Non si può raggiungere pienamente la persona e l'opera di Gesù Cristo, se non si evita di dissociare il Gesù della storia ed il Cristo quale è stato predicato.** Una conoscenza piena di Gesù Cristo non può ottenersi senza tener conto della fede viva della comunità cristiana che sottostà a questa visione dei fatti. Ciò vale per la conoscenza storica di Gesù e per la genesi del Nuovo Testamento come per la riflessione cristologica odierna. I testi del Nuovo Testamento hanno di mira una conoscenza sempre più profonda e l'accettazione della fede. Quindi essi non considerano Gesù Cristo nella

²⁰ Solennità di Maria SS. Madre di Dio, Antifona al « Benedictus »: *Liturgia delle Ore*, v. 1, LEV 1981 p. 475

²¹ *Liturgia delle Ore bizantina, Inno*

prospettiva del genere letterario della storia pura o della biografia in un orizzonte quasi retrospettivo. Il significato universale ed escatologico del messaggio e della persona di Gesù Cristo esige che si oltrepassi la semplice evocazione storica, come anche le interpretazioni unicamente funzionali. La nozione moderna della storia, avanzata da alcuni in opposizione alla fede ed esibita addirittura come la presentazione nuda ed obiettiva d'una realtà passata, è diversa dalla storia quale la concepivano gli antichi. L'identità sostanziale e radicale di Gesù nella sua realtà terrena col Cristo glorioso appartiene **all'essenza stessa del messaggio evangelico**. Una ricerca cristologica che pretendesse di limitarsi al solo Gesù "della storia" sarebbe incompatibile con l'essenza e la struttura del Nuovo Testamento, ancor prima di essere rifiutata da un'autorità religiosa esterna.

Le innumerevoli immagini e teologie su Cristo?

«**Quale immagine di Cristo è l'autentica?** È il giovane, imberbe, bonario pastore dell'arte catacombale paleocristiana o il barbuto, trionfante Imperator e Cosmocrator della tarda iconografia relativa al culto imperiale, aulico-rigido, inaccessibile, minacciosamente maestoso sullo sfondo dorato dell'eternità? È il Beau-Dieu di Chartres o il misericordioso Salvatore tedesco? È il Cristo re e giudice del mondo, troneggiante in croce sui portali e nelle absidi romaniche, o l'uomo dolente raffigurato con crudo realismo nel *Christus im Elend* di Dürer e nell'unica crocifissione superstite di Grunewald? È il protagonista della *Disputa* di Raffaello, dall'impassibile bellezza, o l'umano moribondo di Michelangelo? È il sublime sofferente di Velàzquez o la figura torturata dagli spasimi del Greco? Sono i ritratti salottieri, impregnati di spirito illuministico, di Rosalba Carriera e di un Fritsch, in cui si muove un elegante filosofo popolare o le edulcorate rappresentazioni del Cuore di Gesù del tardo barocco cattolico? È il Gesù del diciottesimo secolo, il giardiniere o farmacista che somministra la polvere della virtù, o il classicistico Redentore del danese Thorwaldsen, che scandalizzò il suo compatriota Kierkegaard eliminando lo «scandalo della croce»? È il Gesù umano, mite ed esausto, dei nazareni tedeschi e francesi e dei preraffaelliti inglesi o è il Cristo, calato in ben altre atmosfere, degli artisti del ventesimo secolo, i vari Beckmann, Corinth, Nolde, Masereel, Rouault, Picasso, Barlach, Matisse, Chagall?

Ne meno diverse sono le **teologie** che sottendono le immagini. Quale cristologia è l'autentica? È, nell'*antichità*, il Cristo del vescovo Ireneo di Lione o del suo discepolo Ippolito (antipapa di Callisto), quello del geniale compilatore greco Origene o dell'eloquente giurista latino Tertulliano? È il Cristo dello storiografo Eusebio o quello di Antonio, il padre del deserto egiziano; quello del massimo teologo dell'Occidente, Agostino o quello di papa Leone magno? È il Cristo degli alessandrini o quello degli antiocheni, quello dei cappadoci o quello dei monaci d'Egitto? È, nel *medioevo*, il Cristo del neoplatonico speculativo Giovanni Scoto Eriugena o quello dell'acuto dialettico Abelardo, quello delle tanto commentate sentenze di Pietro Lombardo o quello delle prediche sul Cantico dei Cantici di Bernardo di Clairvaux? È il Cristo di Tommaso d'Aquino o quello di Francesco d'Assisi, quello del potente Innocenzo III o quello degli eretici valdesi e albighesi da lui combattuti? È il Cristo dell'apocalittico Gioacchino da Fiore o quello dell'audace pensatore e cardinale Nicola Cusano, quello dei canonisti romani o quello dei mistici tedeschi? È, nell'*età moderna*, il Cristo dei Riformatori o quello dei papi romani, quello di Erasmo da Rotterdam o quello di Ignazio di Loyola, quello degli inquisitori spagnoli o quello dei mistici spagnoli da loro perseguitati? È il Cristo dei teologi della Sorbona e dei giuristi della corona francesi o il Cristo di Pascal, quello degli scolastici spagnoli dell'età barocca o quello dei teologi dell'illuminismo tedesco, quello dell'ortodossia riformata luterana o quello delle antiche e nuove Chiese libere protestanti? È il Cristo dei filosofi-teologi dell'idealismo tedesco, di Fichte, Schelling, Hegel, o è quello del teologo-antifilosofo Kierkegaard? È quello della scuola cattolica di Tubinga o quello dei teologi gesuiti e neoscolastici del Vaticano I, quello dei movimenti del risveglio protestante nel sec. XIX o quello dell'esegesi liberale dei secc. XIX e XX, quello di Romano Guardini o quello di Karl Adam, di Karl Barth o di Rudolf Bultmann, di Paul Tillich o di Teilhard de Chardin?»²².

²² Cfr KUNG H., *Essere cristiani*, Mondatori Milano 1976, pag. 132ss

La fede della chiesa su Gesù Cristo, vero Dio e vero uomo

Abbiamo già illustrato nelle pagine precedenti²³ l'origine del **Simbolo niceno-costantinopolitano** e delineato per sommi capi la questione cristologia fondamentale (*arianesimo*) che sta alla base di quello che è divenuto il secondo articolo della fede cristiana. Riprendiamo il testo conciliare nella parte che riguarda la professione di fede su Gesù Cristo. Esso è articolato in due sezioni: la prima confessa la *preesistenza del Signore Gesù*, la *sua uguaglianza* col Padre e il suo *ruolo nella creazione*; la seconda riprende la storia dell'Incarnato crocifisso e risorto, che costituiva la materia esclusiva dei simboli di fede più antichi. La prima sezione è caratterizzata da un linguaggio astratto, da enunciati sull'essenza; la seconda da un linguaggio concreto, che narra gli eventi. La prospettiva della prima parte, considerata già nel capitolo precedente, è concettuale, filosofica; quella della seconda è storica, dinamica. Ci soffermiamo quindi sulla seconda parte riprendendo allora, quasi alla lettera il testo **conciliare di Nicea**²⁴:

*Crediamo... in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio,
generato come unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza (ousia) del Padre,
Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato, consostanziale (omooùsion) al Padre,
per mezzo del quale tutte le cose furono create,
quelle nei cieli e quelle sulla terra.*

*Il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito, ed è risorto al terzo giorno,
è asceso nei cieli, e verrà a giudicare vivi e morti.*

Nel **Concilio di Costantinopoli del 381** oltre all'aggiunta dell'articolo di fede sullo Spirito Santo (che vedremo nel prossimo capitolo), viene ulteriormente precisata e maggiormente estesa la seconda parte riguardante l'incarnazione del Figlio di Dio e gli eventi legati alla passione, morte e risurrezione (il mistero pasquale). Ecco qui il testo di **conciliare di Costantinopoli**²⁵

*Il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dai cieli e si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria,*

*si è fatto uomo, crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
ha patito e fu sepolto, ed è risorto al terzo giorno secondo le Scritture,
è asceso nei cieli, e siede alla destra del Padre,
e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti,
e il suo regno non avrà fine.*

Con questa seconda proclamazione la nostra fede si apre, in un primo tempo, alla contemplazione **Gesù Cristo**, colto come *unico Signore* nel suo stretto rapporto con il Padre; mentre in un secondo tempo, essa fa memoria degli eventi storici principali, che hanno scandito lo svolgersi storico della vita di Gesù e della nostra salvezza, dalla sua nascita fino all'ascensione al cielo, da dove, con uno sguardo lanciato verso il futuro ultimo e compiuto, aspettiamo il suo ritorno, che decreterà la fine della storia, la quale sfocerà nel regno dell'eternità, dove Dio sarà nuovamente *"tutto in tutti"* (1Cor 15,28).

²³ cfr pag. 11-14

²⁴ DS 125

²⁵ DS 150

"Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dai cieli"

Questa affermazione fondamentale della nostra fede costituisce un passaggio intermedio tra la contemplazione metafisica del Cristo, azione creatrice del Padre, Figlio di Dio, consustanziale al Padre e, quindi, Dio come il Padre, al Gesù incarnato nella storia. Viene quindi ripetuto in qualche modo lo schema del **prologo giovanneo**, in cui Giovanni, dopo aver contemplato lo splendore divino del Verbo, vita di luce per gli uomini, che in principio era presso Dio e per mezzo del quale tutto è stato fatto di ciò che esiste (Gv 1,1-4), passa a contemplarne la gloria nella sua incarnazione: *"E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi; e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno di grazia e di verità"* (Gv 1,14).

In questa breve affermazione dogmatica, che ci fornisce la chiave di lettura e di senso di quanto ci verrà detto subito dopo, si dicono due cose importanti: **a) Gesù è disceso dal cielo**, come dire che l'uomo Gesù non è un qualcosa di diverso da quanto si è contemplato di lui come Verbo della vita, Figlio di Dio e azione creatrice del Padre, ma ne è soltanto la manifestazione storica (1Gv 1,2), che nella sua forma umana si è reso raggiungibile da tutti gli uomini e in questa forma si è avvicinato ad essi, interpellandoli nel loro *habitat* quotidiano, la storia. Quindi la storia di Gesù va letta come la storia di Dio in mezzo agli uomini. **b)** Questa sua discesa è motivata da una duplice finalità **per noi uomini e per la nostra salvezza**. L'espressione *per noi uomini* dice come tutta la vita di Gesù è stata consacrata all'uomo così da farne una pro-esistenza, cioè una vita spesa a loro totale favore. Essa troverà la sua massima espressione sulla croce, quale dono totale di Dio per noi. *"Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito"* (Gv 3,16a). Gesù dunque è il volto storico di questo amore del Padre per l'uomo, è lo spazio storico in cui il Padre si è avvicinato all'uomo, gli ha teso la mano, dandogli una possibilità di riscatto e riaccendendo in lui la speranza.

Se il *per noi uomini* dice il dono totale del Padre, *per la nostra salvezza* specifica il motivo di tale dono ed indica il senso più vero e profondo della missione stessa di Cristo, azione salvifica del Padre nella storia. Una salvezza la cui finalità è quella di recuperare l'uomo alla dimensione stessa di Dio da cui proviene, restaurando in lui e restituendogli la sua dignità primordiale, quella di essere nuovamente immagine e somiglianza di Dio, ricollocandolo nuovamente in sé e condividendo con lui nuovamente la propria vita divina in Cristo e per Cristo (Col 1, 12-14).

Nei passi che ora seguono ci vengono sinteticamente elencati i momenti fondamentali della storia di Gesù, che costituiscono i passaggi essenziali in cui è contenuta la storia della nostra salvezza e attraverso i quali essa è defluita per noi e su di noi:

- l'incarnazione nel seno verginale di Maria per opera dello Spirito Santo;
- la crocifissione, morte e sepoltura;
- la risurrezione;
- l'ascensione al cielo e la sua glorificazione presso il Padre;
- il suo ritorno nella gloria per il giudizio finale;
- l'inaugurazione definitiva e piena del Regno di Dio, in cui viene ricostituita nuovamente la Signoria di Dio (1Cor 15,28).

"si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria, si è fatto uomo"

Che cosa abbia significato questa incarnazione per Dio, questo suo discendere dalla sua gloria nell'umiltà della natura umana, ci viene testimoniato nell'**inno cristologico** della Lettera ai Filippesi: *"... Gesù Cristo, il quale pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso, assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini. Dall'aspetto riconosciuto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e a una morte di croce"* (Fil 2, 6-8). Lo stato di gloria divina suo proprio non ha impedito a Dio di attuare il suo piano di recupero dell'uomo alla sua dimensione divina. Per fare ciò, Egli ha rinunciato

a questa sua condizione naturale in modo traumatico: il testo greco dice “*vuotò se stesso*”, così che in quell'uomo Gesù non rimase più alcuna traccia della gloriosa onnipotenza divina. E' dunque un Dio che rinuncia alle sue prerogative divine e assume una natura di servo, facendosi uomo, dando così una chiara lettura al suo disegno di salvezza: esso è un servizio di salvezza in cui Dio si spende a favore degli uomini, il cui vertice trova la sua attuazione nella morte di croce, tra le più infamanti, che l'uomo abbia conosciuto.

Dio per entrare nella storia ha preso la comune via di tutti gli uomini nascendo da una donna, la vergine Maria. Tuttavia Gesù, pur essendo vero uomo in ogni suo aspetto, fuorché nel peccato (2Cor 5,21; Eb 4,15), possiede in sé, per natura propria, una dimensione divina. La sua nascita, quindi, non dipende dalla volontà umana. L'intervento dello Spirito ci sta ad indicare proprio la sua origine divina, mentre Maria ci indica il luogo umano in cui Dio ha trovato la sua concretezza storica, ma dice anche come Dio per attuare il suo piano di salvezza abbia bisogno della concreta disponibilità dell'uomo (Lc 1,38). La *verginità di Maria*, che noi qui accogliamo pienamente come dato di fede, testimoniato anche dalla più antica tradizione cristiana, ci rimanda una volta di più all'azione di Dio nella storia. Gesù dunque non è frutto di un progetto umano o di un caso avventuroso, ma viene da Dio ed è opera propria di Dio nel suo incontro con l'uomo. In Gesù dunque si coniuga l'incontro di Dio con l'uomo, in cui si prelude ad una nuova umanità, che avrà il suo compimento e il suo inizio nella risurrezione di Cristo. Del resto la presenza dello Spirito se da un lato dice l'irrompere di Dio nella storia, dall'altro parla anche di un nuovo inizio, di una nuova umanità, di una nuova storia frutto del connubio tra Dio e l'uomo. Gesù, quindi, diventa in tal modo nella storia della salvezza per eccellenza il sacramento d'incontro tra Dio e gli uomini, frutto della ritrovata collaborazione di Dio con l'uomo.

*“crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, ha patito e fu sepolto,
ed è risorto al terzo giorno secondo le Scritture”*

Siamo giunti nel cuore del mistero cristiano. Il linguaggio scarno si fa essenziale e gli eventi vengono puntigliosamente incardinati nella storia con il riferimento a Ponzio Pilato. Quattro sono gli elementi che scandiscono tale mistero: **crocifissione, morte, sepoltura, risurrezione**. La croce e la morte hanno costituito sempre un motivo di difficoltà e di scandalo per gli uomini, soprattutto per i non credenti, e del quale già Paolo ci dà testimonianza nella sua Prima Lettera ai Corinti: “*La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio*” (1Cor 1, 18.22-24). La croce è definita in due modi “*scandalo, stoltezza*” e “*potenza e sapienza di Dio*”. Sono due letture contrapposte e inconciliabili tra loro; due letture che ci testimoniano come l'umanità, proprio dalla croce, è stata spaccata in due: i credenti, che al di là della crudezza e insensatezza della croce, sanno cogliere l'azione potente di Dio; e i non credenti, che non sanno andar al di là di ciò che la croce denuncia: il fallimento di Gesù e delle speranze che Dio aveva riposto in lui (Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22b).

La sepoltura di Gesù dice due cose: **a)** la morte di Gesù non fu una morte apparente; **b)** Gesù assaporò fino in fondo il dramma del peccato che ha travolto l'uomo, togliendogli ogni dignità, e che ha avuto come prima conseguenza proprio la morte: “*Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto; polvere tu sei e in polvere ritornerai*” (Gen 3,19). Il sepolcro è il luogo incontrastato della morte, dove l'uomo sperimenta, tocca con mano la perdita di ogni speranza. “*Anche la speme ultima dea fugge i sepolcri*” declama con sconsolata amarezza il Foscolo ne “*Dei Sepolcri*”. Il grido di Gesù sulla croce “*Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato*” (Mt 27,26b; Mc 15,34b) trova nel sepolcro tutta la sua verità. Il sepolcro è il luogo del silenzio di Dio, dove tutte le pretese di Gesù, quella di essere l'inviato di Dio, di essere suo figlio, i suoi miracoli, promesse di vita nuova, i suoi annunci di un nuovo regno, dell'amore del Padre, della

sua provvidenza, di una nuova storia si sono dimostrati soltanto delle illusioni. Tutto è finito. La morte ha smascherato impietosamente Gesù e ha avuto ragione di lui, del suo dichiararsi Dio. Anche le donne di fronte a quel sepolcro vuoto, che non ha saputo custodire il corpo amato del loro maestro, fuggono sgomento e atterrite: “*Ed esse, uscite, fuggirono via dal sepolcro perché erano piene di timore e di spavento. E non dissero niente a nessuno, perché avevano paura*” (Mc 16,8).

Ma questo sepolcro dice anche che Gesù ha voluto condividere fino in fondo la triste sorte dell'uomo, mostrandosi in tal modo pienamente solidale con lui. E proprio in questo luogo di disperazione Gesù ha manifestato la sua vera natura di Emmanuele, il Dio con noi. Un Dio che ha rincorso l'uomo fino nel sepolcro. Era necessario, infatti, che Gesù assumesse su di sé l'intera esperienza umana, dalla gioia del concepimento alla disperazione drammatica del sepolcro, perché l'uomo venisse riscattato e redento nella totalità del suo essere di uomo decaduto, offeso e violato dalla morte.

La grandezza di Gesù, della sua predicazione e della sua opera è stata riscattata e recuperata dalla *risurrezione*. Senza risurrezione Gesù sarebbe stato un semplice uomo comune, uno dei tanti *Gandhi* della storia. Ma la risurrezione ha rivelato e pienamente confermato la sua figliolanza divina e, quindi, la sua divinità. Soltanto nella risurrezione la sua parola si è svelata a noi come parola di Dio e noi abbiamo compreso che il Gesù che passò in un determinato tempo della storia in mezzo alla sua gente, fu in realtà Dio stesso che venne e camminò in mezzo agli uomini e li ha interpellati e ancora li interpella con la sua Parola, indicando in essa la via certa da seguire per raggiungere il Padre (Gv 14,6-7). Solo nella risurrezione la sua parola ha acquisito la dimensione stessa di Dio. Solo nella risurrezione Gesù, superando i ristretti confini spazio-temporali, ha assunto un'assolutezza ed una oggettività valida per tutti e per ogni tempo, superando in tal modo ogni relativismo storico.

“*O notte - canta l'“Exultet” di Pasqua - tu solo hai meritato di conoscere il tempo e l'ora in cui Cristo è risorto dagli inferi*”. Infatti, nessuno è stato testimone oculare dell'avvenimento stesso della Risurrezione e nessun evangelista lo descrive. Nessuno ha potuto dire come essa sia avvenuta fisicamente. Ancor meno fu percettibile ai sensi la sua essenza più intima, il passaggio ad un'altra vita. Avvenimento storico constatabile attraverso il segno del sepolcro vuoto e la realtà degli incontri degli apostoli con Cristo risorto, la Risurrezione resta, in ciò in cui trascende e supera la storia, il cuore del Mistero della fede. Per questo motivo Cristo risorto non si manifesta al mondo, ma ai suoi discepoli (Gv 14,22) “*a quelli che erano saliti con lui dalla Galilea a Gerusalemme*”, i quali “*ora sono i suoi testimoni davanti al popolo*” (At 13,31).

Appendice: la discesa agli inferi

La menzione *discese agli inferi*, probabilmente di origine siriana, non entrò nel Simbolo niceno-costantinopolitano che si limitò a dire *ha patito e fu sepolto*. La troviamo in Occidente, ad Aquileia, e nel simbolo pseudo-atanasiano detto *Quicumque*²⁶ fino ad entrare ma solo nell'VIII secolo nel testo del Simbolo apostolico²⁷. Qual è il significato di questa formula?

I pochi riferimenti del Nuovo Testamento su la discesa agli inferi si possono individuare in Mt 12,40, At 2,24-27 e soprattutto 1Pt 3,18-20; 4,5-6 dove troviamo il senso primo che la predicazione apostolica ha dato alla discesa di Gesù agli inferi: Gesù ha conosciuto la morte come tutti gli uomini e li ha raggiunti con la sua anima nella dimora dei morti. Egli vi è disceso come Salvatore, proclamando la Buona Novella agli spiriti che vi si trovavano prigionieri. La Scrittura chiama *inferi, shéol o ade* (Cfr. Fil 2,10; At 2,24; Ap 1,18; Ef 4,9) il soggiorno dei morti dove Cristo morto è disceso, perché quelli che vi si trovano sono privati della visione di Dio (Cfr. Sal 6,6; Sal 88,11-13). Tale infatti è, nell'attesa del Redentore, la sorte di tutti i morti, cattivi o giusti. La discesa agli inferi è il pieno compimento dell'annuncio evangelico della salvezza. È la fase ultima della missione messianica di Gesù, fase condensata nel tempo ma immensamente ampia nel suo

²⁶ DS 75-76

²⁷ DS 23-27-28-29

reale significato di estensione dell'opera redentrice a tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi, perché tutti coloro i quali sono salvati sono stati resi partecipi della Redenzione. Un antico testo dei primi secoli afferma: «*Oggi sulla terra c'è grande silenzio, grande silenzio e solitudine. Grande silenzio perché il Re dorme: la terra è rimasta sbigottita e tace perché il Dio fatto carne si è addormentato ed ha svegliato coloro che da secoli dormivano. . . Egli va a cercare il primo padre, come la pecora smarrita. Egli vuole scendere a visitare quelli che siedono nelle tenebre e nell'ombra di morte. Dio e il Figlio suo vanno a liberare dalle sofferenze Adamo ed Eva, che si trovano in prigione. . . “Io sono il tuo Dio, che per te sono diventato tuo figlio. Svegliati, tu che dormi! Infatti non ti ho creato perché rimanessi prigioniero nell'inferno. Risorgi dai morti. Io sono la Vita dei morti”*»²⁸.

Oggi, a questa interpretazione tradizionale, si è aggiunta una nuova lettura, elaborata soprattutto dal teologo svizzero H. Urs von Balthasar, il quale vede nella *discesa agli inferi* di Cristo l'acme più infimo del suo annientamento e cioè una vera e propria discesa all'inferno. Si tratterebbe allora di una partecipazione non solamente al morire degli uomini, ma alla seconda morte di cui parla l'Apocalisse (Ap 20,6; 21,8) a proposito dei dannati.

“è asceso nei cieli, e siede alla destra del Padre”

Con la sua risurrezione Gesù è entrato nella gloria del Padre, ma l'ascensione dice essenzialmente due cose: **a)** nei confronti del Padre e dello Spirito Gesù riacquista definitivamente e in modo pieno il suo stato iniziale; **b)** nei nostri confronti egli si sottrae alla nostra esperienza fisica, dando così inizio ad un nuovo tempo, quello della fede. In tal senso è significativo il racconto dell'apparizione di Gesù a Tommaso, il discepolo che non è riuscito a dare un nuovo impulso alla propria fede, legata ancora al vedere e al toccare (Gv 20,25b). Egli, quindi, giustamente si guadagna il rimprovero di Gesù: “*Perché mi hai veduto, hai creduto: beati coloro che pur non avendo visto crederanno*” (Gv 20,29). Il verbo posto al futuro, “*crederanno*” è un chiaro riferimento ai futuri credenti e ci riguarda direttamente: essi sono definiti per la loro fede “*beati*”, cioè benedetti da Dio e partecipi fin d'ora, grazie proprio alla loro fede, alla vita stessa di Dio (Gv 3,16).

“e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti, e il suo regno non avrà fine”

La rivelazione neotestamentaria si chiude con un'invocazione, che si eleva dalla comunità credente verso il suo Signore: “*Vieni, Signore Gesù*” (Ap 22,20b). Questa invocazione è emblematica della chiesa primitiva del primo secolo, tutta tesa verso il ritorno del Signore (*parusia*). Questa attesa permea il pensiero e la vita delle prime comunità credenti, convinte com'erano che la morte e la risurrezione di Gesù avessero chiuso la partita con la storia e in lui si fosse inaugurato il tempo escatologico, in cui Dio avrebbe stabilito definitivamente il suo regno di giustizia e di pace in mezzo agli uomini. In tal senso è significativo quanto Paolo scrive ai Corinti, quasi descrivendo cosa sarebbe avvenuto di lì a poco e creando una sorta di ordine di accadimenti: “*... tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà potenza. Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha sottoposto ai suoi piedi. ... E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti*” (1Cor 15, 22b-27a.28).

Soltanto verso la fine del primo secolo e inizi del secondo la chiesa incomincia a pensare che il ritorno di Gesù, non sarebbe stato poi così imminente e che doveva quindi predisporre per una lunga attesa. Ne troviamo traccia nella seconda Lettera di Paolo ai Tessalonicesi (2Ts 2, 1-12) e nella seconda Lettera di Pietro (2Pt 3, 8-10.13). Ma se l'attesa del *ritorno imminente* è stata in

²⁸ “*Omelia sul Sabato Santo*”: PG 43, 440A. 452C, cf *Liturgia delle Ore, II, Ufficio delle letture del Sabato Santo*

qualche modo frustrata, la certezza del ritorno di Gesù e l'affermazione definitiva del suo regno in mezzo agli uomini non è mai venuta meno nella chiesa.

Quel “*Marana tha*”, “*Signore nostro, vieni!*” (Ap 22,20) polarizza da un lato la speranza della chiesa e, dall'altro, ne definisce e ne condiziona l'atteggiamento nel suo cammino nella storia. C'è quindi in tutta la Chiesa una forte tensione verso il Cristo che viene, i cui segni di presenza, che l'accompagnano nel suo oggi e fino alla fine dei tempi (Mt 28,20b), sono dati dalla Parola, quale chiave di lettura della propria storia e dei segni dei tempi che vi si manifestano (Mt 25,40.45). Sono questi tutti elementi che se da un lato rendono presente il Cristo nella sua Chiesa e in mezzo agli uomini, dall'altro la spingono fortemente verso quel compimento finale in cui tutti questi elementi assumeranno il definitivo e chiaro volto di Cristo, il punto Omega verso cui la storia è incamminata e dove sfocerà nell'eternità compiuta.

Strettamente legata alla venuta finale di Cristo viene visto il *giudizio finale*, che coinvolgerà sia i vivi che i morti. Ma come si svolgerà questo giudizio finale e in quale rapporto sta rispetto a quello personale, che tutti noi avremo al momento della nostra morte? Dalle immagini bibliche, rafforzate da terrificanti visioni medievali, abbiamo acquisito nel nostro immaginario religioso il giudizio finale e quello personale in termini squisitamente *forensi*. Ma in che cosa consisterà, in realtà, questo giudizio? E chi sarà, poi, il nostro giudice? Va subito detto che il giudizio non va compreso secondo i nostri schemi umani: un tribunale con un imputato, un giudice, avvocato difensore, pubblica accusa, sentenza di assoluzione o condanna.

Esso si pone, innanzitutto, come un momento di *svelamento* del nostro essere, costituito dal nostro modo di pensare, di operare, da tutto ciò che, in ultima analisi, forma il nostro orientamento esistenziale. Questo si manifesterà di fronte alla luce divina. Sarà, quindi, un *momento di verità*, in cui noi appariremo per quello che realmente siamo nei confronti di Dio e della sua proposta salvifica, offertaci nel suo Cristo. Apparirà chiaro tutto il peso del nostro essere vissuti per Cristo o contro di Lui. In tal senso Paolo, nella sua prima lettera, rimproverando i Corinti afferma: “*Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, finché venga il Signore. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno avrà la sua lode da Dio*” (1Cor. 4,5). Sarà, dunque, questo il momento in cui Dio farà conoscere il suo pensiero (*questo è il giudizio*) su tutto il corso della creazione, svelerà compiutamente il suo progetto sulla storia e sul cosmo. Su questo l'intera umanità dovrà raffrontarsi e misurarsi. Non si tratterà, comunque, di un qualcosa di completamente nuovo, per cui noi possiamo dire “*ma noi non sapevamo*”. Ci sarà data soltanto una piena e definitiva comprensione di ciò che il Padre ci ha già detto definitivamente nel suo Cristo, a fronte del quale noi abbiamo compiuto la nostra scelta. Nella *parusia*, pertanto, ci sarà un giudizio sulla storia, ma visto soltanto come una illuminazione del suo intero tragitto, talvolta rimasto oscuro e incomprensibile. Allora Dio uscirà dal suo “*nascondimento*” e tutto apparirà chiaro. Come si può ben vedere, il giudizio non è un fatto forense, ma è lo svelamento della dinamica interna di questa storia che si regge su due elementi fondamentali: l'offerta di salvezza da parte di Dio e l'accoglienza o il rifiuto della stessa da parte nostra.

Dall'insieme di quanto si è fin qui detto, già si intuisce come l'uomo si costituisce giudice di se stesso. Non dobbiamo pensare a un Dio giudice che condanna. Dio non si costituisce giudice di nessuno e tanto meno condanna qualcuno. Egli è totale apertura, totale accoglienza e non può essere diversamente, poiché questa è la sua natura. “*Dio è amore*” (1Gc 4,8.16). Ma è il modo di porsi dell'uomo nei confronti di Dio, giusto o sbagliato, che determinerà la sua figura di salvato o meno. In tal senso si esprime chiaramente Giovanni nel suo vangelo: “*Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui. Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato*” (Gv 3,16-18). In definitiva, l'uomo diventa giudice di se stesso, Cristo non condanna. Ciò che condanna l'uomo è il rifiuto di Cristo nei suoi fratelli e nella sua Parola (Mt 25,31-46; Gv 12,44-50).

4. Credo nello Spirito Santo

Lo Spirito Santo, lo “Sconosciuto al di là del Verbo”

Nell’*Antico Testamento* si parla moltissimo dello “*spirito di Jahvè*” eppure non se ne conosce la realtà personale distinta, propria della rivelazione del Nuovo Testamento. Il termine che viene usato è *Ruah* e si trova 378 volte nell’*Antico Testamento*, con una molteplicità di significati:

1. In una cinquantina di testi *ruah* è il soffio dell’uomo, ne è il respiro, quindi è segno di vita, morire significa perdere la *ruah* (***ruah* è femminile**) (Sl 78, 39; Qo 3, 21).
2. Ad un secondo livello *ruah* indica animo, sede delle emozioni.
3. In una terza accezione *ruah* indica il centro spirituale dell’uomo, la sede delle decisioni ed è molto simile a *nefesh* (anima) e a *leb* (cuore).
4. Ma soprattutto in un terzo dei testi esso significa il soffio del vento che è sempre un qualcosa di misterioso messo in relazione dagli autori sacri con Jahvè.
5. A volte *ruah* è il respiro stesso di Jahvè, è il soffio di Dio che asciuga il mar Rosso (Es 15, 8) esso indica poi la forza dinamica per cui Dio agisce nella storia.
6. Lo Spirito è anche la potenza di Dio nella storia, egli ha parlato per mezzo dei profeti. Mosè (Nm. 11, 25), Giosuè ((Nm. 27, 18), Balaam (Nm. 24, 2) sono profeti che parlano mediante lo Spirito, così i giudici e Saul. E’ la *ruah* di Jahvè che scende sui giudici (Gdc 3, 10; 6, 34; 13, 25; 14, 19) qui essa è una forza divina che agisce sull’uomo. Dunque la *ruah* Jahvè è soprattutto realtà che agisce nella storia, mentre la sua azione nell’opera creatrice è attestata solo in Gn 1, 2: *ruah* come spirito creatore.
7. In modo stabile la *ruah* di Jahvè agisce sui re, nella consacrazione di Davide si dice che “*la ruah del Signore si posò su Davide da quel giorno in poi*” (1Sam 6, 13), sul re promesso la *ruah* Jahvè riposerà (Is 11, 2).
8. Solo nel post-esilio *ruah* viene riferita ai profeti (Ez 3, 12; 8, 3; 11, 1.24) prima si pensa ad una polemica del profetismo con il *nabiismo* popolare, il quale consisteva in una discesa della *ruah* che portava a fenomeni liberi di esaltazione.
9. Infine sul messia riposerà la *ruah* Jahvè (Is 11, 1ss), sul servo di Jahvè Dio dice: “*ho posto il mio spirito su di lui*” (Is 42, 1).
10. Ma si parla anche di uno spirito dato a tutti i credenti nei tempi escatologici (“*vi darò un cuore nuovo metterò dentro di voi uno spirito nuovo... Ez 36, 26ss; cfr. le ossa inaridite di Ez 37*). “*Dopo questo io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie...*” (Gioele 3, 1-2), l’effusione dello spirito segnala i tempi nuovi.

Nel *Nuovo Testamento* possiamo delineare l’agire dello Spirito nella vita di Gesù:

1. La buona novella inizia pubblicamente con il battesimo di Gesù; in quell’episodio, nella discesa dello Spirito Santo, Gesù si manifesta a noi come il messia.
2. Lo Spirito conduce Gesù nel deserto (Mt 4, 1) dove viene tentato: Gesù, con la forza dello Spirito, vince Satana.
3. Gesù scaccia i demoni con lo Spirito di Dio (Mt 12, 28).
4. Lo Spirito è poi forza di evangelizzazione (Lc 4, 14), a Nazaret Gesù inaugura la sua missione applicando a sé le parole del profeta (Is 61, 1: “*Lo Spirito del Signore è su di me*”; cfr. Lc 4, 16-30), chi rifiuta la predicazione bestemmia contro lo Spirito (Mc 3, 29; 12, 31; Lc 12, 10), lo Spirito aiuterà gli evangelizzatori che nulla dovranno temere neppure davanti i tribunali (Mc 13, 11; Mt 10, 20; Lc 12, 12 e 21, 15).
5. La preghiera di Gesù è mossa dallo Spirito (Lc 10, 21). Nella sua preghiera Gesù si rivolge sempre al Padre chiamandolo *Abbà*, ma da Gal 4, 6 sappiamo che solo lo Spirito fa gridare *Abbà*, lo Spirito suggerisce ed anima tale preghiera, in Gesù e su di noi.

Il *vangelo di Giovanni*, soprattutto nella seconda parte, sottolinea il legame tra Gesù e lo Spirito, soprattutto in ordine alla sua origine *“lo Spirito che procede dal Padre”* (Gv 15, 26). Lo Spirito che dimora nel Cristo viene poi donato ai cristiani. Gesù afferma di essere sorgente di acqua viva, questa è lo Spirito che i credenti avrebbero ricevuto da lui una volta glorificato (Gv 7, 37-39). Nel morire Gesù, sulla croce, *“consegnò lo Spirito”* (Gv 19, 30). Il dono dello Spirito alla chiesa è poi ancora più esplicito nelle apparizioni di Gesù risorto agli apostoli: *“Ricevete lo Spirito Santo”* (Gv 20, 22). In Giovanni lo Spirito viene chiamato *“Spirito Santo”* solo in Gv 14, 26; altrimenti troviamo *“Spirito di verità”* (Gv 14, 17; 15, 26; 16, 13; 1Gv 4, 6), *“Spirito Paraclito”* (14, 26). Il paraclito è l'avvocato difensore, è colui che difende la causa di Gesù contro il mondo *“io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre”* (Gv 14,16). Gesù e lo Spirito sono presso il Padre, Gesù manderà lo Spirito che procede dal Padre *“Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza, e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio”* (Gv 15, 26), lo Spirito dovrà insegnare e ricordare *“ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che vi ho detto”* (Gv 14, 26) e guidare alla verità tutta intera *“Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera”* (Gv 16, 12-15). Lo Spirito e Gesù sono entrambi mandati dal Padre, Gesù è venuto nel nome del Padre (Gv 15, 26), lo Spirito è mandato dal Padre nel nome di Gesù.

Tra lo Spirito Santo e Cristo sussiste, dunque, nell'economia giovannea della salvezza, un intimo legame, per il quale lo Spirito opera nella storia dell'uomo come *“un altro consolatore”*, assicurando in maniera duratura la trasmissione e l'irradiazione della Buona Novella, rivelata da Gesù di Nazareth. Perciò, nello Spirito Santo Paraclito, che nel mistero e nell'azione della Chiesa continua incessantemente la presenza storica del Redentore sulla terra e la sua opera salvifica, risplende la gloria di Cristo, come attestano le successive parole di Giovanni: *“Egli (cioè lo Spirito) mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annuncerà”* (Gv 16,14). Con queste parole viene ancora una volta confermato tutto ciò che dicevano gli enunciati precedenti: *“Insegnerà..., ricorderà..., renderà testimonianza”*. La suprema e completa autorivelazione di Dio, compiutasi in Cristo, testimoniata dalla predicazione degli apostoli, continua a manifestarsi nella Chiesa mediante la missione dell'invisibile consolatore, lo Spirito di verità.

Negli *Atti degli Apostoli*, dopo l'ascensione di Gesù al cielo troviamo affermata l'azione dello Spirito nella chiesa. Negli Atti, infatti, lo Spirito è attivo dal giorno di Pentecoste che è la contro-Babele: nell'unico Spirito ora le genti si ritrovano in unità, l'alleanza torna ad essere per tutti. Si compie la profezia di Gioele (3, 1-5), Dio effonde lo Spirito su ogni uomo. Luca sottolinea poi il ruolo preciso dello Spirito che è quello di guidare la chiesa nascente. Egli agisce attraverso segni straordinari, i carismi, la glossolalia ecc. ed è principalmente presente, e si trasmette, attraverso i sacramenti. Luca sottolinea il legame Spirito-Battesimo e Spirito-imposizione delle mani. Lo Spirito inoltre assicura la comunione nella fede tra le varie chiese nascenti. Negli Atti la nascita della chiesa è collegata con la venuta dello Spirito: Gesù dopo aver ricevuto lo Spirito presso il Giordano inaugura la sua missione pubblica, così la chiesa dopo aver ricevuto lo Spirito a Pentecoste (Atti 2, 1-4) inizia la sua missione con il discorso di Pietro a Gerusalemme (Atti 2, 14ss). Negli Atti questa discesa dello Spirito si ripete (4, 31; 10, 44-47; 19, 5-6): all'inizio di ogni esperienza ecclesiale troviamo lo Spirito.

Ma lo Spirito non si trova solo all'inizio della chiesa, egli ne accompagna lo sviluppo e la vita fino alla fine del mondo come ci ricordano alcuni passaggi del Concilio Vaticano II: *“Compiuta l'opera che il Padre aveva affidato al Figlio sulla terra (cfr. Gv 17, 4), il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo per santificare di continuo la Chiesa, e i credenti avessero così, mediante Cristo, accesso al Padre in un solo Spirito”* (cfr. Ef 7, 18). *È questi lo Spirito di vita, la sorgente dell'acqua zampillante fino alla vita eterna (cfr. Gv 4, 14; 7, 38 s.), colui per mezzo del quale il Padre ridona la vita agli uomini, morti per il peccato, finché un giorno risusciterà in Cristo i loro*

corpi mortali (cfr. Rm 8, 10 s.)²⁹; "La loro comunità (dei discepoli di Cristo)... è composta di uomini, i quali, riuniti insieme in Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre, e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da propagare a tutti. Perciò, essa si sente realmente ed intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia"³⁰; "La Chiesa sa bene che soltanto Dio, al cui servizio è consacrata, dà risposta ai più profondi desideri del cuore umano, che non può mai essere pienamente saziato dai beni terreni"³¹; "Lo Spirito di Dio... con mirabile provvidenza dirige il corso dei tempi e rinnova la faccia della terra"³².

E' Paolo l'autore neotestamentario che parla più diffusamente dello Spirito: il termine, in greco *pneuma pneuma* ricorre in lui 139 volte (segue Luca con 109). In Paolo lo Spirito viene definito principalmente "Spirito di Cristo" (Rm 8, 9 e ancora: 2Ts 2, 8; Gal 4, 6; Fil 1, 19), anche se in 19 volte esso è ancora "Spirito di Dio" (lo Spirito di Cristo è pur sempre lo Spirito di Dio della tradizione!). Si deve intendere: lo Spirito di Dio che è in Cristo e che opera mediante Cristo, Cristo infatti agisce mediante lo Spirito, con la forza dello Spirito (Rm 15, 18-19). Paolo non manca di sottolineare l'**agire trinitario** nella storia della salvezza, p.es. la resurrezione di Gesù viene attribuita a Dio, cioè al Padre (1Ts 1, 10; 1Cor 6, 14; 15, 15; 2Cor 4, 14; Gal 1, 1; Rm 4, 24; 10, 9; At 2, 24; 1Pt 1, 21), ma anche all'azione dello Spirito che è "lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti" (Rm 8, 11). In Paolo il rapporto Gesù-Spirito è strettissimo, si è battezzati in Cristo (Gal 3, 27) e nello Spirito (1Cor 12, 13), la fede è nel Cristo (Gal 3, 26) e nello Spirito (1Cor 12, 19), ma i due non sono confusi.

L'esperienza apostolica di Paolo è una esperienza carismatica: "Il nostro vangelo non si è diffuso tra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo" (1Ts 1, 5), in particolare la comunità di Corinto era carismatica con tanti doni provenienti dallo Spirito per l'utilità comune (1Cor 12, 7). Lo Spirito edifica la chiesa, agisce singolarmente in ogni credente, è lui che ci fa figli e non più schiavi (Gal 4, 7), uomini liberi (Gal 5, 1), grazie a lui possiamo gridare *Abbà* (Rm 8, 15; Gal 4, 6), e rendere a lui culto. Solo grazie allo Spirito si può professare che Gesù Cristo è il Signore, da lui proviene, dunque, il dono della fede: 1Cor. 12, 3: "Nessuno può dire Gesù è il Signore se non sotto l'azione dello Spirito Santo". Lo Spirito è infine il garante della totale maturazione escatologica. E' dunque lo Spirito che conduce la creazione attraverso le doglie del parto nel regno della libertà dei Figli di Dio (Rm 8, 19ss). Fra tutti i doni dello Spirito il più importante è l'amore (1Cor. 13, 13). I suoi frutti nella realtà quotidiana sono: "amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé" (Gal 5, 22ss).

Lo Spirito dà la vita ("La legge dello Spirito che dà la vita in Cristo Gesù ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte" Rm 8, 2), aleggiava sulle acque quando Dio creò tutto (Gn 1, 2), la *ruah Jahvè* dà vita all'uomo, dà vita a Israele suscitando profeti, giudici, feconda Maria, vivifica la chiesa, il mondo intero. E' Spirito Santo perché santo è l'attributo di Dio, che qualifica Dio, così lo Spirito è staccato, è trascendente, è mandato dal Padre, scende su Maria, sugli apostoli. Oltre che santo, nel Nuovo Testamento lo Spirito è Spirito di santificazione (Rm 1, 4) ed è lo Spirito della gloria (1Pt 4, 14). Nell'economia della nuova alleanza l'amore di Dio ci viene comunicato per mezzo dello Spirito Santo che è così lo Spirito dell'amore (Rm 5, 5). Il vertice dell'amore è la liberazione, è la Pasqua che sconfigge il peccato, il dolore, la morte: "la legge dello Spirito che dà vita in Cristo Gesù ti ha liberato dal peccato e dalla morte" (Rm 8, 2) e così non siamo più schiavi, ma figli adottivi (Rm 8, 15).

²⁹ Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* 4

³⁰ Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* 1

³¹ GS 41

³² GS 26

La confessione di fede sulla divinità dello Spirito Santo: un breve excursus

E' opinione comune fra gli storici del dogma cristiano che fino al IV° secolo è poco sviluppata una teologia vera e propria sullo Spirito Santo, vale per tutti la testimonianza di **Agostino**, il quale nel 393 afferma: “*Sul Padre e sul Figlio, sono numerosi i libri scritti da uomini dotti e spirituali... Lo Spirito Santo invece, non è stato ancora studiato con altrettanta abbondanza e cura dai dotti e grandi commentatori delle divine Scritture, in modo che fosse possibile capire anche il suo carattere specifico, quello per cui non possiamo chiamarlo né Padre né Figlio, ma solo Spirito Santo*”³³. I primi autori cristiani hanno incertezze riguardo lo Spirito Santo. Erma (prima metà del II secolo) lo confonde con il Figlio (*Pastore* 59, 5: 78, 1). Un passo in avanti fu la **formula battesimale** ispirata al testo di Mt 28,19 che era trinitaria, essa avviene nel “*nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*” (Didachè 7, 1-3), da Giustino in poi la formula battesimale trinitaria è esclusiva. Con Atenagora, Ippolito, Tertulliano si fa strada l'idea dello Spirito Santo come persona divina alla pari delle altre due. Inizia una precisazione terminologica poi rimasta in ambito trinitario. Tertulliano per primo in occidente usa il termine **Trinitas**³⁴ e parla di “*una substantia et tres personae*”. Per Tertulliano lo Spirito procede dal Padre per mezzo del Figlio, il Padre è la radice, il Figlio il tronco, lo Spirito Santo il frutto (altre immagini: sorgente-fiume-canale o sole-raggio-punta del raggio). Tertulliano vede ormai nel Verbo e nello Spirito Santo due persone distinte dal Padre. In Oriente, è **Origene** il primo ad elaborare una riflessione più matura ed usa il termine *ipostasi* *upostasi* per il Padre, Figlio, e Spirito Santo. Lo Spirito è distinto e unito al Padre e al Figlio, lo Spirito agisce nella chiesa operando la santificazione e l'illuminazione. Eusebio di Cesarea radicalizzerà le posizioni origeniane, definendo lo Spirito come la prima delle cose create dal Padre per mezzo del Figlio, negandogli la qualifica di Dio

Il IV secolo è il periodo delle eresie “mature”: il primo segnale di pericolo viene da **Alessandria** dove la speculazione platonica tendeva a ridurre Figlio e Spirito a semplici mediatori tra Dio-Padre e il mondo. **Ario**, oltre che negare la divinità del Figlio negava anche quella dello Spirito. Al Concilio di Nicea ci si limitò a ripetere e ribadire la fede tradizionale battesimale: “*Credo nello Spirito Santo*”. Nel 342 **Macedonio**, eletto vescovo di Costantinopoli, riunì intorno a sé alcuni del partito degli omeusiani³⁵ (Elesio di Cizico, Maratonio di Nicomedia, Eustazio di Sebaste) e ribadendo l'omoiousioj riguardo al Figlio, specificarono che lo Spirito Santo non è di rango e di dignità divina, ma solo *ministro* (diakonon) e *servo* (uphrethn), di condizione pari a quella degli angeli. I fautori di questa dottrina sarebbero stati chiamati *macedoniani*, anche se le fonti più antiche parlano solo di *pneumatomachi*³⁶. Oltre la testimonianza di due storici come Socrate e Sozomeno, preziosa è quella di **Ilario di Poitiers** che in esilio, al termine del suo *De Trinitate* fa menzione del sorgere di una nuova eresia diretta alla negazione della divinità dello Spirito Santo³⁷. **Cirillo di Gerusalemme** verso il 348 nelle sue *Catechesi* è costretto a riaffermare la divinità dello Spirito contro il risorgere del partito ariano nella versione di Aezio ed Eunomio (per loro lo Spirito è la più nobile delle creature prodotta dal Figlio per ordine del Padre). Successivamente (359-360) interviene **Atanasio** con quattro *Lettere a Serapione* in favore della divinità dello Spirito. Serapione, vescovo di Thmuis in Egitto, è testimone del sorgere di una dottrina assai pericolosa così mirabilmente riassunta da Atanasio e che abbiamo già riportato nelle pagine precedenti³⁸.

Un accenno anche all'opera dei padri Cappadoci **Basilio di Cesarea**, **Gregorio Nazianzeno** e **Gregorio di Nissa**. Fu Basilio, impegnato a risolvere la penosa questione dello “scisma di

³³ AGOSTINO, *De fide et symbolo*, IX,18.19 in PL 40,190.191

³⁴ TERTULLIANO, *Adversus Praxean* 3; 4; 11; 12

³⁵ Omeusiani (da omoiousioj, il Figlio è simile secondo la sostanza al Padre) gruppo semi-ariano tra i più diffusi

³⁶ ATANASIO, *Ad Serapionem* I,32

³⁷ ILARIO di Poitiers, *De Trinitate*, XII,55.56 in PL 10, 469-471.

³⁸ Cfr pag. 12-13

Antiochia”, ad interessarsi più direttamente alla questione dottrinale dello Spirito Santo e nel 374 sostituì la formula tradizionale liturgica, “*gloria al Padre, per mezzo del Figlio nello Spirito Santo*” con una nuova nella quale in modo più chiaro lo Spirito è posto sullo stesso piano delle altre due persone: “*gloria al Padre, con il Figlio, con lo Spirito Santo*”. L’intervento e l’autorità di Basilio si unì al suo zelo pastorale per salvaguardare l’ortodossia dall’eresia e da altre deviazioni dottrinali e nel 375 scrisse a papa Damaso e a tutti i vescovi occidentali una lettera appassionata sulle sofferenze dell’Oriente per la “*tirannia ariana*”. La risposta di Damaso (giunta a noi attraverso un grosso frammento, l’epistola “*Ea gratia*”), pur non essendo del tutto benevola nei confronti di Basilio per quanto riguardava la situazione di Antiochia, era molto esplicita per i problemi dottrinali: in essa viene affermata la Trinità “*unius virtutis, unius maiestatis, unius divinitatis, unius usiae*” in tre Persone³⁹; viene esclusa la creaturalità dello Spirito Santo che non deve essere separato dalla divinità “*Spiritum quoque sanctum increatum, atque unius maiestatis, unius usiae, unius virtutis cum Deo Patre e Domino nostro Jesu Cristo fateamur*” (DS 145). Forte di questo incoraggiamento, Basilio e lo stesso Atanasio, approfondirono la teologia dello Spirito Santo, la sua perfetta divinità e la sua uguaglianza col Padre e col Figlio.

Fondamentale fu la loro lettura dei dati della rivelazione: **1. lo Spirito Santo è presentato dalla Scrittura con i caratteri della divinità propri del Padre e del Figlio; 2. lo Spirito Santo compie le stesse opere del Padre e del Figlio, ed è intimamente associato alla loro operazione.** Fu Gregorio di Nazianzo ad introdurre il termine *ekporeuestai* *ekporeuestai* (*procedere*) per definire la relazione con il Padre. Se cioè il Figlio viene dal Padre per generazione, lo Spirito viene per processione (*ekporeuesij*) e non per creazione. Così la relazione dello Spirito con il Padre è diversa da quella del Figlio. Questa terminologia, derivata da Gv 15,26, non è poi stata più cambiata. L’innovazione introdotta da Gregorio ha valore esclusivamente **formale**, proponendo un termine che potesse essere adoperato come parallelo alla *ghennesis* *gennhsij* del Figlio: in effetti essa non chiariva in che modo il **procedere** dello Spirito dal Padre si differenziasse rispetto all’**esser generato** del Figlio dal Padre. La questione si trascinò lungo i secoli, fino ad Agostino⁴⁰ e Tommaso d’Aquino.

Arriviamo così al **concilio di Costantinopoli del 381**, il cui protagonista fu Gregorio di Nazianzo, eletto nel 380 vescovo di Costantinopoli dall’Imperatore Teodosio, ma costretto alle dimissioni nel 381: il suo discorso d’addio è importante per la parte dottrinale nella quale, contro Ario e Sabellio, Gregorio professa la sua fede nella Trinità, “*crediamo una sola cosa riguardo all’essenza ousia, crediamo tre riguardo alle upostasij o persone proswpa*”. Il contributo di Gregorio e degli altri padri Cappadoci lo ritroviamo nella formula di fede o simbolo Costantinopolitano nella parte che fu aggiunta al credo di Nicea⁴¹:

Crediamo nello **Spirito Santo**, che è Signore e dà la vita,
e procede dal Padre (*e dal Figlio*),
con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato
e ha parlato per mezzo dei profeti.

La **divinità dello Spirito Santo** viene affermata evitando di usare il termine *omoousion*, (visto quello che era successo dopo Nicea, né si dichiarò esplicitamente che lo Spirito Santo è Dio, il che avrebbe precluso ogni possibilità di dialogo con i macedoniani) ma si preferì dire che lo Spirito è *Kurioj*, Signore come il Figlio, e non “*servo*”. Si disse poi che lo Spirito Santo è vivificante, *zoopoion* *zwopoion* (capace di dare la vita, prerogativa assoluta di Dio secondo la Bibbia) e che procede *ekporeuomenon* *ekporeuomenon* “*dal Padre e col Padre e col Figlio è adorato e glorificato*”, quindi lo Spirito è sullo stesso piano del Padre e del Figlio, oggetto di

³⁹ DS 144

⁴⁰ Nel *Contra Maximum* (2,14,1) Agostino confesserà: “*Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio*”

⁴¹ DS 150

adorazione e preghiera. Mentre nel testo di Gv 15,26 il verbo procedere indica il venire dello Spirito dal Padre per la missione salvifica, il simbolo costantinopolitano va alla radice ontologica, al fondamento ultimo della missione e intende il procedere nel senso dell'origine eterna dello Spirito da Dio Padre.

La questione del "Filioque"

Come abbiamo visto, il testo conciliare di Costantinopoli nell'esprime l'origine divina dello Spirito Santo riprendeva il testo di Gv 15,26 limitandosi a sottolineare il "procedere" dello Spirito solamente dal Padre. La questione dell'aggiunta nella confessione di fede che lo Spirito Santo "procede dal Padre e dal Figlio" (*Filioque* in latino) riflette una diversa impostazione nel considerare la verità di fede trinitaria e che per secoli fu reciprocamente accettata. In occidente si era sviluppata una concezione che sottolineava come lo Spirito procede dall'amore vicendevole del Padre e del Figlio, lo Spirito è l'amore del Padre per il Figlio, è lo Spirito di comunione tra il Padre e il Figlio. Per i teologi orientali invece lo Spirito procede dal Padre ed è comunicato dal Figlio: secondo loro evitando la processione dello Spirito anche dal Figlio si metterebbe meglio in risalto il **Padre come origine unica della divinità** e allora preferiscono esprimere questo con la formula *ex Patre per Filium*. Vale, fra le tante, la testimonianza di **Cirillo d'Alessandria**: "lo Spirito Santo e Spirito di Dio Padre e similmente del Figlio, lui che sgorga sostanzialmente da due, vale a dire dal Padre per il Figlio"⁴². Lo Spirito procede dunque dal Padre per il Figlio, ma il Padre è la fonte della divinità dello Spirito come del Figlio.

I due orientamenti differenti da parte dei teologi greci e latini sulla questione della processione dello Spirito Santo non rappresentarono nessun problema per quanto riguardava la professione della retta fede. Essi non faranno che svilupparsi nel corso della storia. **Il problema ci fu quando i latini trasformarono il *Filioque* da formula teologica a formula dogmatica inserendolo nel Credo.** Questo processo fu accentuato anche da altre contese e i conflitti di giurisdizione e di potere tra Roma e l'Oriente compromisero il loro già difficile rapporto. In Occidente la menzione del *Filioque*, apparsa già nella liturgia spagnola nel V secolo, fu aggiunta al Simbolo nel 589 dal III concilio di Toledo⁴³, e successivamente negli altri concili di questa città nel 663, nel 675 e nel 693. Dalla Spagna la menzione del *Filioque* si estende in Gallia, nell'alta Italia e il suo uso liturgico comincia ad espandersi. Alla fine dell'VIII secolo e all'inizio del IX, sotto l'influenza di Carlo Magno, l'aggiunta del *Filioque* al simobolo niceno-costantinopolitano è sancita dai sinodi di Cividale del Friuli⁴⁴ del 796 e di Aix-la-Chapelle. I *libri carolini* ne sviluppano la dottrina e cominciano ad attaccare i Greci a riguardo dello Spirito Santo. Dei monaci franchi vanno a cantare il *Filioque* a Gerusalemme, provocando disordini: è l'inizio del conflitto tra Oriente e Occidente. Il papa Leone III, che ha consacrato Carlo Magno imperatore a Roma nell'anno 800, autorizza la dottrina, ma rifiuta per opportunità l'aggiunta al Simbolo e non vuole che a Roma si canti il *Filioque* (noi non lo cantiamo, ma lo leggiamo, *non cantamus sed legimus*).

Nell'858, **Fozio** sale alla sede di Costantinopoli. La sua elezione, avvenuta dopo il litigio per la deposizione del suo predecessore Ignazio, è respinta da papa Nicola I. Rifiutando le ingerenze romane nelle questioni di Costantinopoli, come le pretese di giurisdizione sulla Bulgaria, Fozio in una lettera enciclica indirizzata nell'867 ai patriarchi orientali, denuncia gli errori dell'Occidente ed entra in dissenso con il papa: dissensi disciplinari (digiuni, barba e matrimonio dei preti, uso del pane fermentato o azzimo per l'eucaristia, ecc.), dissensi monastici e politici. Fozio denuncia il *Filioque* come "eresia e una bestemmia abominevoli": un concilio riunito a Costantinopoli lo stesso anno scomunica e depone Nicola I: questa prima rottura con Roma non sarà che di breve durata.

⁴² CIRILLO d'Alessandria, *De adoratione*, I, PG 68, 148a

⁴³ DS 470

⁴⁴ DS 616

Anche la successiva fase della controversia risulta caratterizzata da difficoltà e confusioni di tipo politico. Nel 1009 papa Sergio IV impiega il termine *Filioque* in una lettera inviata a Costantinopoli come somma delle verità di fede; il suo omonimo in Oriente esclude dalla lista ufficiale il nome del papa romano. Cinque anni più tardi, nel 1014 Papa **Benedetto VIII**, più interessato a guerreggiare contro saraceni e greci che a problemi teologici, nella messa per l'intronizzazione dell'imperatore Enrico II introdusse il *Filioque* nel credo. La reazione del patriarca di Costantinopoli **Michele Cerulario** portò allo **scisma d'Oriente del 1054** perché, così facendo, si andava contro il canone 7 del concilio di Efeso che proibiva di modificare il Credo. Per i latini non si trattava però qui di una modifica, ma solo di un chiarimento.

Fu l'inizio della scissione e di una lunga serie di incomprensioni reciproche: i rapporti tra l'Oriente e l'Occidente peggiorarono fino all'onta della IV Crociata del 1204, finita in un indegno saccheggio di Costantinopoli ad opera dei crociati, che instaurarono un impero latino nella regione fino al 1261. Una prima prova di riconciliazione avvenne grazie al **Concilio di Lione** del 1274⁴⁵, ma il tentativo più serio sembrò maturare nel periodo 1439-1445 durante il **Concilio di Ferrara-Firenze**⁴⁶, dove si cercò di superare i punti di contrasto dogmatico che esistevano tra le Chiese latine e greche, queste ultime incalzate dall'avanzata turca. I principali punti di controversia erano: la doppia processione dello Spirito Santo (procede sia dal Padre che dal Figlio); la dottrina del purgatorio, che i greci rifiutavano; il primato del Papa; l'uso del pane non lievitato nell'Eucaristia.

Si arrivò ad un accordo di riunificazione firmato il 5 Luglio 1439 (Bolla *Laetentur coeli*), che ebbe tuttavia breve durata fino al 1453, anno in cui i Turchi conquistarono Costantinopoli. A quel punto, infatti, pur restando intatto il prestigio del Patriarcato di Costantinopoli, al quale il Sultano Mohamed II diede la giurisdizione su tutti i cristiani residenti nell'impero ottomano, si svilupparono una serie di Chiese Ortodosse indipendenti, cosiddette *autocefale*, la più importante delle quali diventò gradualmente la Chiesa Ortodossa Russa e Mosca fu denominata la "terza Roma" dopo Roma stessa e Costantinopoli.

Negli scarsi contatti fra chiese della Riforma e Ortodossia non si trattò il tema. I riformatori si attenero al *Filioque* anche perché apprezzavano enormemente il Simbolo Atanasiano. Cirilio Lukatis (assassinato nel 1638), patriarca e teologo greco vicino alle posizioni calviniste non rinnovò la controversia, mentre poco più tardi Pietro Mogila, personaggio molto influente, che conosceva bene l'Occidente e aveva introdotto il latino nel mondo accademico di Kiev e di altre città, nella sua *Confessione Ortodossa* (1642-1643) riaffermò il rifiuto dei due punti fondamentali: il primato del papa e il *Filioque*. Nemmeno la duttilità mostrata dall'atteggiamento occidentale, ad esempio da papa **Benedetto XIV**, prima nel 1742 e poi nel 1755, che non intendeva mantenere il *Filioque* come condizione per l'unità con la chiesa d'oriente, pose qualcosa in movimento. L'invito all'unione formulato da **Leone XIII** nel 1894 provocò invece la dura risposta del patriarca Antìmo, che rimproverava alla chiesa d'Occidente innovazioni arroganti e l'arresto del processo di riunificazione, ricordando espressamente il *Filioque*, l'infallibilità del Papa, la dottrina del purgatorio, l'uso dei pani azzimi nell'eucaristia.

Nel 1964 lo storico incontro tra il **Papa Paolo VI** (1963-1978) ed il **Patriarca Atenagora** (1948-1972) permise almeno di revocare le rispettive scomuniche del 1054, ma l'ipotesi di una prossima riunione sembra ancora abbastanza lontana, anche se un passo importante è avvenuto con **Giovanni Paolo II**. Adempiendo alla richiesta formulata dal Papa il 29 giugno 1995 nell'omelia alla presenza del Patriarca ecumenico **Bartolomeo I**, il Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani in un successivo documento dottrinale illustra i termini fondamentali della controversia sul *Filioque*. Ribadita la fede nel Padre come "unica fonte e del Figlio e dello Spirito", la chiarificazione, intitolata *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito*

⁴⁵ DS 850

⁴⁶ DS 1300-1302

Santo, identifica la clausola come "*tradizione liturgica particolare*" in sé legittima e tale da non scalfire "*l'identità della fede nella realtà del medesimo mistero confessato*"⁴⁷.

⁴⁷ Catechismo della Chiesa Cattolica n.248

5. Credo la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica

La santa Chiesa: paradosso e mistero

Il terzo articolo del *Simbolo niceno-costantinopolitano*, quello sulla divinità dello Spirito Santo ha un suo naturale prolungamento sulla confessione di fede nella Chiesa. E' significativo il fatto che la realtà della Chiesa venga legata al terzo articolo piuttosto che al secondo. Viene messo in evidenza come lo Spirito in quanto potenza di Dio operante nella storia inaugurata dalla risurrezione di Cristo agisce e si manifesta nella realtà "sacramentale" della Chiesa. La Chiesa è quindi confessata come primo dono dello Spirito, sede operativa dell'azione da lui esercitata nel mondo⁴⁸ attraverso un'economia e azione sacramentale evocata nella menzione del battesimo, della remissione dei peccati e del compimento escatologico:

*Crediamo una santa cattolica e apostolica chiesa,
professiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati
aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro. Amen*

Dal Simbolo la Chiesa viene così strettamente congiunta allo Spirito, tanto che nella coscienza di chi lo recitava professione di fede "nello Spirito" e professione di fede "nella Chiesa" s'intersecassero. La Chiesa viene quindi considerata non tanto nel suo aspetto esteriore, mondano, puramente sociologico o storico, quanto nella sua dimensione "soprannaturale", come oggetto di fede, in quanto opera di Dio. Essa è sì una realtà umana, ma non si può restringere la sua natura solo nella sfera mondana: ecco perché la chiesa è entrata fin dall'inizio nei Simboli della fede, da quelli più antichi al niceno-costantinopolitano. C'è tuttavia una differenza fra il **credere in Dio** e il **credere la Chiesa**. L'ossequio di fede è rivolto unicamente a Dio, come ci ricorda Tommaso⁴⁹, il quale parlando dell'essenza della fede dice che non possiamo credere in una qualsiasi creatura (questa è idolatria), ma la fede in Dio determina un impegno totale e fiducioso ponendo la nostra vita nelle sue mani. La fede è donazione esistenziale, l'affidarsi completamente a Lui. E il "credo" ci mostra come la nostra è fede solo in Dio, e di riflesso nelle opere da lui compiute (*credo la Chiesa*).

Il Concilio Vaticano II vede chiaramente la Chiesa come oggetto di fede, infatti il I cap. della *Lumen Gentium* è intitolato *Il mistero della Chiesa*, spiegando che nel contesto il termine "mistero" indica una realtà divina, trascendente e salvifica. "Divina" significa non meramente umana; "trascendente" nel senso che non può darsi una definizione completamente adeguata della chiesa; "salvifica" che la chiesa fa parte del disegno di Dio per la salvezza dell'umanità. La parola "mistero" è biblica e la si trova legata all' *ecclesia* solo in Ef 5,29-32⁵⁰. Anche in Col 1,26-28⁵¹ ricorre la parola mistero sempre nel contesto di esprimere il piano salvifico di Dio in Cristo. E' in questo senso ultimo che il Vaticano II definisce la Chiesa come mistero: "Cristo è luce delle genti e la Chiesa è in Cristo segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano"⁵². Usando la parola "sacramento" il Concilio indica che la Chiesa è mistero, difatti il latino

⁴⁸ Cfr. RATZINGER J. *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, pag. 277

⁴⁹ TOMMASO d'AQUINO *Summa Theologiae* II-II,1,9

⁵⁰ "Nessuno mai infatti ha preso in odio la propria carne: al contrario la nutre e la cura, come fa Cristo con la chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due formeranno una carne sola. Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla chiesa!"

⁵¹ "Il mistero nascosto da secoli alla generazione ma ora manifestato ai suoi santi ai quali Dio vuole far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo ai pagani: Cristo in voi speranza della gloria. E' lui infatti che noi annunziamo"; Cfr Ef 1,9-10: "Poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzare nella pienezza dei tempi il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose"

⁵² CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* 1

sacramentum traduce il greco *mysterion*. Agostino in un famoso testo dice⁵³: «*come dal fianco di Adamo è stata fatta Eva, così dal fianco di Cristo, quando Egli si addormentò sulla croce, scaturì quel meraviglioso sacramento che è la Chiesa*». Agostino afferma che la chiesa è mistero = sacramento perché frutto della passione e morte di Gesù; quindi la fondazione della chiesa viene dal costato di Cristo, è effetto della donazione di Gesù in croce. La chiesa è simbolizzata dal sangue e dall'acqua che sgorga dal fianco di Gesù: acqua e sangue sono simboli del Battesimo e Eucaristia. Interessante è anche il parallelismo: come Eva è presa dal fianco di Adamo per essere la sua sposa e il suo aiuto (Gen 2,18), anche la chiesa è sposa e aiuta Cristo. *Sacramentum = mistero* indica il forte legame tra Cristo e la chiesa: la donazione della vita di Gesù è l'inizio della chiesa. La funzione della chiesa è quella di essere segno efficace della comunione degli uomini con Dio e fra di loro. La chiesa è dunque mistero perché è il sacramento di Cristo (cfr. LG 1). La chiesa è mistero anche perché è legata alla Trinità (cfr. LG 2-4: la chiesa “*de Trinitate*”, cioè la chiesa ha la sua origine dalla Trinità). E' radicata nel disegno del Padre fin dalla fondazione del mondo (cfr. LG 2) e per questo essa è già presente in Abele, che è il primo giusto. Il paragrafo 3 pone la Chiesa nel contesto di Cristo, che annuncia e manifesta il regno, di cui la chiesa è il germe e l'inizio. Infine il paragrafo 4 pone a sua volta la Chiesa nel contesto dello Spirito: “*lo Spirito dimora nella chiesa, come nel cuore dei fedeli, come in un tempio*”. Ciò che la Chiesa è, è effetto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Il Concilio citando Cipriano di Cartagine afferma che la Chiesa universale si presenta come “*un popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*”⁵⁴, «*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*». La preposizione latina “*de*” evoca simultaneamente l'idea di imitazione e quella di partecipazione: è a partire da questa unità profonda fra le Persone divine che si prolunga l'unificazione del popolo: unificandosi, questo partecipa ad un'altra unità: tanto che per Cipriano l'unità della Chiesa non è comprensibile senza il riferimento all'unità della Trinità.

LG 5 definisce la chiesa come mistero, perché manifesta il regno ponendo l'accento sull'aspetto escatologico. Il regno di Dio ha un aspetto misterioso, espresso nei vangeli con il linguaggio delle parabole e reso presente dai miracoli⁵⁵. La chiesa è perciò in terra il germe del Regno di Dio e l'inizio: essa ha la missione di annunciare a tutte le genti il regno di Dio. Se LG 6 offre le diverse immagini bibliche della Chiesa a partire dall'AT come l'ovile, la vigna, l'edificio di Dio, la famiglia, il tempio, la sposa: queste la esprimono ma non la possono adeguatamente circoscrivere. LG 7 si sofferma specialmente sull'immagine della chiesa come *corpo di Cristo*, riprendendo in parte ciò che diceva la *Mystici corporis* di Pio XII (1943).

Il paragrafo 8 della *Lumen Gentium* presenta la Chiesa come una realtà complessa, che comprende sia la Chiesa nel suo aspetto visibile che nel suo aspetto soprannaturale. La Chiesa non è solo una comunità spirituale, ma è anche una comunità gerarchica, organismo visibile e invisibile. La Chiesa è il risultato di un elemento umano unito ad un elemento divino. La Chiesa è perciò paragonata “*per una non debole analogia*” al mistero del Verbo Incarnato. E' questo uno dei testi conciliari tra i più densi sia dal punto di vista teologico che dogmatico: “*Cristo unico mediatore ha costituito sulla terra la sua chiesa santa, comunità di fede, speranza e carità come un organismo visibile, la sostiene incessantemente e per essa diffonde su tutti la verità della grazia. La società gerarchicamente costituita da una parte e il corpo mistico dall'altra, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la chiesa della terra e quella in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà; esse costituiscono al contrario un'unica realtà, ma formano una sola complessa realtà, fatta di un duplice elemento, umano e divino*”⁵⁶.

Ricordiamo, prima di passare alle quattro note della Chiesa che il Simbolo ci ha trasmesso, un altro testo del Vaticano II che sottolinea la realtà della Chiesa “*mistero*” nel suo legame

⁵³ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmo 138*, 2

⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Lumen Gentium* 4; CIPRIANO, *De oratione dominica* 23

⁵⁵ Lc 11,20: “*Se invece io scaccio i demoni con il dito di Dio, allora è giunto a voi il regno di Dio*”

⁵⁶ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* 8

cristologico e pneumatologico: *“Innalzato sulla croce e glorificato, il Signore Gesù comunicò lo Spirito promesso, per mezzo del quale chiamò e riunì nell’unità della fede, della speranza e della carità il popolo della nuova alleanza, che è la chiesa, come insegna l’apostolo: Un solo corpo e un solo Spirito come con la vostra vocazione siete stati chiamati a una sola speranza. Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo (Ef 4,4-5)”*⁵⁷.

Credo la Chiesa una

La parola greca *ekklhsia* nel NT va oltre il significato profano di assemblea pubblica, di tipo politico. Etimologicamente significa *"chiamare fuori"* ed è usata per tradurre l'ebraico *"Qahal"*, che indica il popolo di Dio, il popolo convocato e chiamato da Dio. Nel NT è presente anche l'espressione plurale *"chiese"*⁵⁸. Ci si domanda come si possa parlare di Chiesa unica, vista la pluralità delle varie chiese nel NT? Si può pensare o ad una successiva federazione fra le varie chiese in una sola, oppure ad un senso di unità, unicità e universalità presente fin dall’inizio e sentito da ciascuna delle diverse chiese. Il NT indica questa seconda ipotesi e Paolo, di fatto, pensa la Chiesa come corpo di Cristo unico e lo scrive ai Romani (Rm. 12,4-5⁵⁹). Nelle lettere ai Corinzi mostra un grande interesse per l'unità, difatti in 1Cor 1,12-13 li rimprovera, perché hanno creato diversi gruppi, di Apollo, di Cefa, di Giovanni, di Paolo o di Cristo. Paolo dice che la Chiesa è una e il suo fondamento è Cristo⁶⁰. Nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini è molto accentuato il senso di universalità della Chiesa, che ha nel motivo cristologico la base dell'unità. In Ef. 4,3-6 è accentuata la parola *“una”*: *“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”*. In questo brano c’è la proclamazione dell’unità della chiesa a partire dall’unità di Dio ed è accentuato il parallelismo fra unità di Cristo e unità della Chiesa.

Abbiamo anche un'espressione molto significativa per indicare l'unità: *koinwnia*, usata 19 volte nel NT e indica la condivisione di certe cose. 1Cor 10,16-17 utilizza due volte questa espressione, dicendo che l’eucaristia è comunione, il calice è comunione con il sangue di Cristo e il pane è comunione con il corpo di Cristo e questi sono fondamento dell'unità della Chiesa (dunque una coincidenza tra *koinonia*, comunione, eucaristia). Paolo parla soprattutto della comunione di *fede* e della *comunione fraterna*. In particolare in Gal 1,6-9, dove dice che non c’è che un solo vangelo, la fede unica unisce in *koinonia* e lo fa anche l'amore fraterno; in Gal 2,1-10 parla della condivisione dei beni⁶¹. Così nelle lettere pastorali è importante la comunione di fede circa la sana dottrina. Il tema dell’amore fraterno è in 2Cor 8-9 (condivisione dei doni). Paolo parla dell’unità della chiesa per motivi cristologici (cfr. Col 1,15-20 e Ef 1,3-10).

⁵⁷ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* 2

⁵⁸ 1Cor 11,16: *“Se poi qualcuno ha il gusto della contestazione, noi non abbiamo questa consuetudine e neanche le Chiese di Dio”*; 2Tess 1,4: *“così noi possiamo gloriarci di voi nelle chiese di Dio, per la vostra fermezza e per la vostra fede in tutte le persecuzioni e tribolazioni che sopportate”*; Rm 16, 4: *“Salutate Prisca e Aquila, ad essi non solo io sono grato, ma tutte le chiese dei Gentili”*; Rm 16, 16: *“Salutatevi gli uni gli altri con il bacio santo. Vi salutano tutte le chiese di Cristo”*

⁵⁹ *“Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra, e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo, e ciascuno ha la sua parte, siamo membri gli uni degli altri”*.

⁶⁰ Ancora 1Cor 3,9-11: *“Voi siete il campo di Dio, l’edificio di Dio secondo la grazia di Dio che mi è stata data come un sapiente architetto io ha posto il fondamento; un altro poi vi costrisce sopra. Ma ciascuno stia attento come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo”*. Anche in altre lettere, Gal 3,27-28: *“Tutti voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poichè 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, poichè tutti voi siete uno in Cristo Gesù”*.

⁶¹ *“Giacomo, Cefa e Giovanni, diedero a me e a Barnaba la loro destra in segno di comunione (koinonia)”*.

Abbiamo visto come la *Lumen Gentium* al n.8 dice che la Chiesa è una realtà complessa, visibile e invisibile, carismatica e gerarchica. Lo stesso viene ripetuto nel documento sull'ecumenismo⁶² parla a sua volta proprio dello Spirito come fonte dell'unità, mentre si può creare una distinzione fra le due forme di comunione visibile e invisibile, che formano una unità inscindibile fra questi due aspetti, che hanno come fonte comune lo Spirito Santo. "*Lo Spirito Santo, che dimora nei fedeli, unisce tutti intimamente a Cristo e realizza la diversità dei ministeri, che servono ad edificare l'unico corpo*" (UR 2,2). Questo brano mette in risalto *l'unità spirituale* di fede, speranza e carità, che si ricollega a LG 48, che parla a sua volta dello Spirito Santo come principio costitutivo della Chiesa. Oltre all'unità spirituale, il brano mette in risalto *l'opera dello Spirito* riguardo ai diversi doni carismatici e gerarchici. LG 23 parla del Romano Pontefice come principio visibile dell'unità dei vescovi e dei fedeli, e dei vescovi come principio dell'unità visibile nella Chiesa particolare. Un modo, attraverso il quale lo Spirito mantiene l'unità fra i doni gerarchici e carismatici, è quello di suscitare nel carismatico la docilità alla gerarchia. Inoltre, lo Spirito agisce su coloro che sono investiti del ministero ordinato, affinché riconoscano e promuovano i doni carismatici.

Credo la Chiesa santa

Nella Bibbia appare sempre la santità di Dio, dal quale proviene l'elezione o l'invito alla cooperazione. Nell'AT è messa in risalto la santità di elezione. La santità è caratteristica di Dio (Is 6,3: "*Santo, santo santo*"; Lev 11,44; Os 11,9). Il popolo, di conseguenza, è santo, perché Dio è santo (Es 19,6: "*Voi siete per me una nazione santa*"). La santità è, altresì, attribuita alla Parola di Dio, santo è il luogo dove Dio si manifesta, il tempio. Sion è detto monte santo. I sacerdoti sono santi, ma si parla anche della santità dell'assemblea⁶³ nel culto. Questa santità del popolo non esclude la santità morale (dieci comandamenti). La nostra risposta è solo conseguenza dell'invito di Dio ad essere santi. Nel NT Gesù è chiamato il "*Santo di Dio*" (Mc 1,24); in Lc 1,35 si dice: "*Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà sarà santo e sarà chiamato Figlio di Dio*". Questa santità di Gesù è un'idea che proviene dall'AT, perché Gesù riassume in sé tutte quelle cose che nell'AT erano dette sante. Ciò che stato realizzato per noi in Cristo ci è comunicato dallo Spirito. Per questo noi siamo chiamati santi. 1Cor 6 parla dei cristiani come "*i santi che giudicheranno il mondo*" e 1Pt 2,5: "*noi siamo un sacerdozio santo che deve offrire un sacrificio spirituale*"; Rm 12,1: "*offrite i vostri corpi come sacrificio vivente santo e gradito a Dio*".

Nella prima bozza di quella che sarà la *Lumen Gentium* non vi era accenno alla santità della Chiesa; e tuttavia nella redazione finale si trova un intero capitolo sulla "*universale vocazione alla santità nella Chiesa*" (cap. 5). Il concilio ha cercato di superare la concezione moralistica di santità, per ritornare al fondamento biblico. Il V capitolo ne indica il percorso. Al n°39 presenta la partecipazione di ogni battezzato alla santità generale della Chiesa (è la chiesa che è "*santa e immacolata*", come ci ricorda Ef 5,27): si parla in primo luogo della elezione alla santità; questo numero parte dall'idea di santità come è presentata nella dottrina biblica. Il n°40 dice che tutti sono invitati alla santità, per cui si tratta di una "*vocazione universale*". Qui si lega insieme santità e battesimo: quest'ultimo è l'inizio della via e bisogna vivere secondo la grazia santificante. L'universalità sottolinea anche il contesto antropologico della santità. Il n°41 presenta la diversità delle forme di santità dicendo, che vi è una *santità per tutti*, senza distinzione, fra coloro che seguono i consigli evangelici e quelli che seguono i comandamenti. La diversità di ciascuna vocazione porta in sé l'unica vocazione alla santità: si parla dei vescovi, dei sacerdoti, dei religiosi,

⁶² CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Unitatis Redintegratio* 2: E' il paragrafo più denso sull'unità di tutto il Vaticano II ed è modellato sul cap. I della *Lumen Gentium* "*La chiesa come mistero*"

⁶³ Ben 9 volte ricorre l'espressione '*santa assemblea*'

degli sposati, tematiche approfondite in altri decreti. Infine il n°42 riconduce le diversità all'unità dell'amore, perfezione cristiana.

L'arcivescovo austriaco Laszlo al Concilio Vaticano II affermò: “*Mi sembra che la teologia descriva la chiesa dei santi, ma la vita odierna ci mostra una chiesa di peccatori. Occorre evitare ogni pretesa trionfalistica. Prima dobbiamo sottolineare che solo Dio è santo ed è la santità della chiesa che la spinge ad essere penitente, di chiedere ancora in umiltà la remissione dei peccati*”. Si deve pregare a causa del peccato e, perciò, occorre una confessione esplicita di peccato ed essere in un atteggiamento di riforma. La storia della Chiesa è stata sempre una storia di riforma. Per Congar quando i padri parlano di *reformatio* intendono soprattutto una riforma spirituale, relativa all'immagine con Dio deformata. Con Gregorio VII i papi acquisirono la convinzione della riforma nelle strutture giuridiche con la conseguente libertà papale. Nel medioevo c'era l'idea di riforma nel “*capo e nelle membra*”. Così ogni concilio era sempre un momento di riforma nel I millennio, perché si prendeva coscienza di quella che era la “malattia” nella Chiesa. Quando si entra nel II millennio, in occidente, si intendono soprattutto i primi 5 concili come momenti di riforma, “*nel capo e nelle membra*”, ma non si accettava più che la Chiesa fosse peccatrice. Con la Riforma, abbiamo la concezione (dei protestanti) che la Chiesa sia sbagliata nelle sue strutture (sacerdozio dei ministri, forme di vita ecclesiale) ma anche nelle regole del credo (magistero, tradizioni, interpretazioni della Bibbia) come afferma il principio *sola scriptura*. In ultimo, dice Congar, il Vaticano II vede la riforma nella Chiesa nel senso di un *aggiornamento*, da compiere. La falsa riforma è, per Congar, quella protestante, che pensa di opporre la Scrittura alle strutture della chiesa. Una vera riforma dovrebbe seguire delle condizioni: 1) volontà di Dio per le strutture della chiesa; 2) primato della carità e del bene pastorale sullo spirito del sistema e della pura deduzione intellettuale; 3) preoccupazione per la comunione del tutto cercando di superare i contrasti; 4) la pazienza e il buon senso che evitano la fretta; 5) la ricerca di un vero rinnovamento, mediante l'applicazione vivente dei principi in una situazione nuova, non la sostituzione meccanica di nuovi principi.

La Chiesa peccatrice nei decreti del Vaticano II

L'espressione “*chiesa peccatrice*”⁶⁴ ha una lunga storia, soprattutto nel suo legame con un'espressione particolarmente arida «*Casta meretrix*»⁶⁵ che troviamo nei Padri della Chiesa⁶⁶ e in alcuni autori medievali⁶⁷, come anche in senso prettamente dispregiativo in Wicliff, J. Hus e soprattutto in Lutero. Il card. Biffi dice che il peccato appartiene ai membri della chiesa sotto l'aspetto in cui essi sono infedeli alla loro qualità di membri; non si può dire perciò “*chiesa peccatrice*”: essa è un'assemblea santa di uomini peccatori, ma il peccato non fa presa su di lei⁶⁸. La *Lumen Gentium* con molto equilibrio riconosce “*la chiesa che comprende nel suo seno i peccatori, santa insieme e sempre bisognosa di purificazione, incessantemente si applica alla penitenza e al suo rinnovamento*”⁶⁹. Interessante una breve sottolineatura in altri testi: LG 48 (la chiesa porta impressa la figura fugace di questo mondo, vive fra le creature ed è creatura); LG 14 (esistono uomini incorporati nella chiesa ma non giustificati, perché non vivono la carità); LG 65 (solo in Maria la Chiesa ha già raggiunto la perfezione); LG 7 (lo Spirito è dato perché ci rinnoviamo); LG 40 (tutti abbiamo bisogno della misericordia di Dio e dobbiamo pregare ogni giorno: *rimetti a noi i*

⁶⁴ RAHNER K., *Nuovi saggi*, E.P., Roma, 1972

⁶⁵ Cfr. il saggio insuperabile sulla storia di questo termine di BALTHASAR H.U. von, *Casta meretrix* in *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, pagg. 189-283

⁶⁶ Origene, Ambrogio soprattutto che la usano accostando la realtà della Chiesa che va in cerca dei peccatori alla figura biblica di Rahab, la prostituta di Gerico che ha un ruolo fondamentale nell'accogliere e nascondere gli inviati di Giosuè in Gs 2,1-21

⁶⁷ Dante Alighieri, Guglielmo d'Auvergne, Oddone di Cheriton, Ugo di S. Carlo, Girolamo Savonarola

⁶⁸ Cfr BIFFI G., *Alla destra del Padre*, Jaca Book, Milano 2004, pag. 168

⁶⁹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* 8c

nostri debiti); LG 36 e 26 (i laici e i vescovi devono applicarsi alla penitenza); infine in UR 4 (ammissione che le divisioni fra cristiani dipendono da ambedue le parti).

In questa prospettiva allora ci chiediamo: come intendere il rapporto fra santità e peccato? Il principio della chiesa è la santità; la presenza del peccato è sempre qualcosa che contraddice la natura della chiesa; è una malattia della chiesa. Ci si può accostare alla chiesa arrabbiandosi ma mai col diritto di staccarsi da lei, sotto la pena di perdere anche ciò che ci si proponeva di salvare. La chiesa è una madre che ha sempre bisogno di Dio, il suo peccato la fa essere non autonoma, non può farcela con le sue forze. Ogni santità è un prodigio, è una grazia di Dio.

Ecco come argomenta sulla santità della chiesa **J. Ratzinger** nella sua opera forse più famosa nell'ultima edizione italiana⁷⁰: «La santità della Chiesa sta in quel potere di santificazione che Dio esercita malgrado la peccaminosità umana. Ci imbattiamo qui nella caratteristica propria della Nuova Alleanza: in Cristo, Dio si è spontaneamente legato agli uomini, si è lasciato legare da loro. La Nuova Alleanza non poggia più sulla mutua osservanza di un patto, ma viene invece donata da Dio come grazia, che permane anche a dispetto dell'infedeltà dell'uomo. Dio continua, nonostante tutto, a essere buono con lui, non cessa di accoglierlo proprio in quanto peccatore, si volge verso di lui, lo santifica e lo ama. In virtù del dono del Signore, mai ritrattato, la Chiesa continua a essere quella che egli ha santificato, in cui la santità del Signore si rende presente tra gli uomini. Ma è sempre realmente la santità del Signore che si fa qui presente, e sceglie anche e proprio le sporche mani degli uomini come contenitore della sua presenza. Questa è la figura paradossale della Chiesa, nella quale il divino si presenta così spesso in mani indegne. [...] Lo sconcertante intreccio di fedeltà di Dio e infedeltà dell'uomo, che caratterizza la struttura della Chiesa, è la drammatica figura della grazia. [...] Si potrebbe dire addirittura che la Chiesa, proprio nella sua paradossale struttura di santità e di miseria, sia la figura della grazia in questo mondo.

Invece, nel sogno umano di un mondo salvato, la santità viene immaginata come un non essere toccati dal peccato e dal male, un non mescolarsi con esso. [...] Nell'odierna critica della società e nelle azioni in cui essa sfocia, questo tratto spietato, che molto spesso contraddistingue gli ideali umani, è anche troppo evidente. Ciò che veniva percepito come scandaloso della santità di Cristo, già agli occhi dei suoi contemporanei, era proprio il fatto che ad essa mancava del tutto questo aspetto di condanna: il fatto che egli non faceva scendere il fuoco su chi era indegno, né permetteva agli zelanti di strappare dal campo la zizzania che vi vedevano crescere. Al contrario, la santità di Gesù si manifestava proprio come mescolarsi con i peccatori, che egli attirava a sé; un mescolarsi fino al punto di farsi egli stesso "peccato", accettando la maledizione della legge nel supplizio capitale: piena comunanza di destino con i perduti (cfr. 2 Corinzi 5, 21; Galati 3, 13). Egli ha preso su di sé il peccato, se ne è fatto carico, rivelando così che cosa sia la vera santità: non separazione ma unificazione; non giudizio ma amore redentivo.

Ebbene, la Chiesa non è forse semplicemente la prosecuzione di questo abbandonarsi di Dio alla miseria umana? Non è forse la continuazione della comunione di mensa di Gesù con i peccatori, del suo mescolarsi con la povertà del peccato, tanto da sembrare addirittura di affondare in esso? Nella santità della Chiesa, ben poco santa rispetto all'aspettativa umana di assoluta purezza, non si rivela forse la vera santità di Dio che è amore, amore però che non si tiene arroccato nel nobile distacco dell'intangibile purezza, ma si mescola con la sporcizia del mondo per così ripulirla? Tenendo presente questo, la santità della Chiesa può mai essere qualcosa di diverso dal portare gli uni i pesi degli altri, che ovviamente scaturisce per tutti dal fatto che tutti vengono sorretti da Cristo? [...]

Una critica amara, capace solo di distruggere, si condanna da sé. Una porta violentemente sbattuta può sì essere un segnale che scuote coloro che sono dentro, ma l'illusione che si possa costruire più nell'isolamento che attraverso la collaborazione è appunto un'illusione, esattamente come l'idea di una Chiesa "dei santi" invece di una Chiesa "santa", la quale è santa perché il Signore elargisce in essa il dono della santità, senza alcun merito da parte nostra».

⁷⁰ RATZINGER J., *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005, pagg. 330-334

Credo la Chiesa Cattolica

La parola "**cattolica**" non si trova nella bibbia, ma viene dal greco *kat'holou* = "secondo il tutto", indicando ciò che si applica a tutti è, perciò, universale. La prima testimonianza della definizione della Chiesa quale cattolica è la lettera di Ignazio di Antiochia agli Smirnesi nel 107: "Dove appare il vescovo ivi sia la comunità, così come là dove è Cristo Gesù ivi è la chiesa cattolica". La troviamo presente nelle varie tradizioni dei Simboli di fede⁷¹. Clemente di Roma, nella *Lettera ai Corinzi*, dice che i cristiani vengono da ogni parte⁷². La *Didachè* parla della eucaristia come sacramento della riunione dei cristiani dai quattro venti. Ireneo dice che i cristiani avevano il senso della meraviglia, perché Dio conserva la Chiesa sposa nel mondo intero, come se fosse in una sola casa, le lingue sono diverse, ma la tradizione è una sola. La Chiesa conserva una sola fede, quindi è come se tutti abitassero in una sola casa. Origene, nel *Contra Celsum*, risponde al pagano Celso, che ritiene non possibile l'estendibilità così grande di una comunità; secondo Origene questa scommessa è stata vinta. Una sfumatura che si coglie è la cattolicità nel senso di una stessa fede. Agostino, che utilizza spesso l'aggettivo "**cattolica**", afferma nella sua opera contro i donatisti, che la Chiesa è universalmente estesa (mentre gli eretici circoscritti ad un posto). In Agostino "cattolicità" ha il duplice valore qualitativo e quantitativo. Cirillo di Gerusalemme, da parte sua, afferma che la Chiesa è cattolica, perché si estende in tutto il mondo, perché conserva la verità della dottrina (integralità), perché tutti celebrano lo stesso culto, perché perdona i peccati e, infine, perché possiede ogni virtù concepibile e i doni spirituali di ogni specie. I Padri hanno indicato la cattolicità partendo dalla Scrittura, e interpretando in questo senso diverse immagini: dal nome di Adamo che sarebbe composto dalle lettere che indica i quattro punti cardinali, dalla tunica variopinta data da Giacobbe a Giuseppe, dal simbolismo dei numeri (12 apostoli, 72 discepoli), dal miracolo delle lingue.

In sintesi, la cattolicità nei Padri ha un duplice aspetto *qualitativo e quantitativo*, e questi due elementi sono ripresi nel Medioevo. In questo periodo si trova spesso la frase: "*fides catholica*", cioè la fede ortodossa. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino considerano cattolica la pienezza di Cristo, che la Chiesa comunica con la fede e i sacramenti. La cattolicità della Chiesa è nella sua essenza, prima ancora che nella sua esteriorità. La chiesa è "*congregatio fidelium*" di quelli che condividono la fede cattolica. La "*fides catholica*" è tale, perché non è una ideologia di un gruppo, ma è comunicata ovunque ed enuncia il rapporto con il vero Dio da parte dell'uomo. Tale rapporto, fra Dio e uomo, è realizzato in Cristo, attraverso lo Spirito. Successivamente si ebbero diversi significati di cattolicità e ciò in relazione al tentativo di guarire le divisioni con l'oriente. Questa crisi fece riflettere sul valore della cattolicità. Gli ortodossi sottolineavano soprattutto **l'aspetto qualitativo**: la fede cattolica è quella dei Padri della chiesa e questa era legata alla chiesa locale; i cattolici romani sentono più **l'aspetto quantitativo** della cattolicità e si ritengono la Chiesa vera. Lutero, a sua volta, rifiuta il termine "**cattolica**" e preferisce parlare di "*chiesa cristiana*". Nel 1530 Melantone, nella Confessione di Augusta, ritiene che la Chiesa protestante sia la vera cattolica, perché ritorna alla purezza dei padri, mentre i romani hanno aggiunto elementi spuri.

Ci sono pochi riferimenti biblici relativi alla cattolicità, tranne riguardo al comando missionario e alla volontà salvifica di Dio espressa da Paolo in 1Tm 2,1-6 "*Dio nostro salvatore, vuole che tutti gli uomini siano salvati*". Il motivo primo e inderogabile della missione sarà sempre il mandato missionario di Gesù al termine della sua presenza terrena. La missione della chiesa (cfr. *Redemptoris Missio*) è un atto di ubbidienza, la risposta alla volontà di Dio; essa non comincia solo alla fine di Gesù ma già durante la sua vita (cfr. discorsi missionari: Mc 6,7-11; Lc 9,1-5; Mt 10,5-42). I discorsi missionari riflettono anche la coscienza della chiesa di essere missionaria fin dall'inizio. In *Evangelii nuntiandi* (1975) Paolo VI riafferma che la chiesa è nella sua natura missionaria (EN 14). Il concetto della cattolicità va integrato oggi più che mai con due affermazioni fondamentali della Rivelazione e del Magistero, spesso messe in contrasto nella storia della

⁷¹ Cfr DS 2-5; 19; 27; 29;30;41

⁷² "Auguro la grazia a coloro che sono stati chiamati da ogni dove" (idea di estensione).

teologia: la necessità della Chiesa come "sacramento universale della salvezza" e la missione della Chiesa in riferimento alle altre religioni.

Credo la Chiesa apostolica

La Chiesa del Nuovo Testamento è fondata sulla chiamata e sulla missione degli apostoli (Mc 3,13-19; Lc 6,12-16; Mt 10,5-7) e perciò l'aggettivo "apostolica" è tipicamente cristiano. E' lo stesso NT che presenta la Chiesa in questo modo: 1Cor 9,1-3⁷³: Paolo indica alcuni criteri per essere apostolo quali l'aver visto Gesù risorto e di aver fondato una chiesa; in Rom 1,5 Paolo si descrive come segno di Cristo Gesù, "apostolo per vocazione". Possiamo dire che l'apostolicità ha sempre a che fare con l'**origine** e l'**iniziativa** da parte di Cristo. Ef 2,20: "La Chiesa si basa sul fondamento degli apostoli"; Eb 3,1: "Gesù è l'apostolo inviato dal Padre". Il ruolo degli apostoli è quello di continuare la missione di Gesù: "Ne chiamò dodici, perché continuassero la sua missione" (Mt 10,40) e Gv 20,21: "Chi accoglie voi accoglie me"; Gesù ha preparato i dodici per un ministero di direzione e sorveglianza⁷⁴. Ricorda il Vaticano II: "La missione divina, affidata da Cristo agli Apostoli, durerà fino alla fine dei secoli (Mt 28,20), poiché il Vangelo che essi devono predicare è per la Chiesa il principio di tutta la sua vita di ogni tempo. Per questo gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di costituirsi dei successori"⁷⁵. **Successione** è dunque la parola chiave ed è la realtà in vista della quale la Chiesa si dice ed è "apostolica" nella dottrina e nella vita e perché attaccandosi agli Apostoli arriva a Cristo, dal quale è stata inviata per sempre: "Come il Padre ha mandato me, così Io mando voi" e "mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra...andate dunque e ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28,19-20; Mc 16,14). **Universalità** di tempo (per tutti i secoli), di spazio (il mondo delle nazioni), di persone (tutte le genti), perennità, indefettibilità e infallibilità (Mt 28,28: *io sono con voi tutti i giorni fino alla fine dei secoli*) in forza di quella successione.

Nel NT ci sono indicazioni relative alla continuazione di questo ruolo degli apostoli. Paolo in At 20,28 rivolto ai presbiteri della comunità di Efeso dice: "Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio". Nelle lettere pastorali si hanno altre indicazioni sulla successione: l'apostolo che sta morendo ha molta cura nell'istruire Timoteo e Tito per pascolare le chiese e scegliere loro stessi quanti possono continuare. L'idea dell'apostolicità è ripresa già da Clemente di Roma (Lettere ai Corinzi). Ireneo ci dà un elenco dei vescovi di Roma, mostrando un'apostolicità per successione. Ippolito, nel suo rito di ordinazione del vescovo (*Tradizione apostolica*), fa riferimento all'incarico degli apostoli, ai quali il vescovo succede. Tertulliano dice che una Chiesa è apostolica se in essa vi è la fede degli apostoli e la loro dottrina (e non solo la successione come Ireneo). Nel medioevo Tommaso parla di *firmitas*, permanenza e solidità della chiesa per il fatto che insegna la dottrina stessa degli apostoli. Dal XIII secolo si ha una sottolineatura della saldezza della chiesa sulla base della fede e del ministero, contro le sette che criticavano la chiesa tradizionale. La Riforma non parlò all'inizio dell'apostolicità. Solo quando i cattolici cominciarono a distinguere l'apostolicità di origine, di dottrina e successione gerarchica, i protestanti evidenziarono a loro volta fedeltà alla dottrina originaria. Nel campo del dialogo tra cattolici e protestanti Newman ha svolto un ruolo importante: per questi era importante lo sviluppo della dottrina. Contro l'idea protestante di apostolicità come purezza, dice che la chiesa non si limita a ripetere le primitive espressioni di fede ma apostolicità significa la crescita nella comprensione del deposito stesso della fede.

⁷³ "Non sono forse libero io, non sono un apostolo, non ho veduto Gesù il Signore risorto? E non siete voi la mia opera del Signore. Voi siete il sigillo del mio apostolato".

⁷⁴ Mt 18,18: "Ciò che legherete sopra la terra sarà legato in cielo e ciò che scioglierete in terra sarà sciolto in cielo".

⁷⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* 20

Il dialogo ecumenico oggi. Problemi e prospettive

Ciò che chiamiamo **ecumenismo** – da distinguere dal dialogo interreligioso – trova il suo fondamento nel testamento lasciatoci da Gesù stesso la vigilia della sua morte: “*Ut unum sint*”⁷⁶. Il Concilio Vaticano II ha definito la *promozione dell’unità dei cristiani* come uno dei suoi principali intenti e come un impulso dello Spirito Santo⁷⁷. Papa Giovanni Paolo II nell’enciclica *Ut unum sint* ha dichiarato che la ricerca ecumenica è una via irreversibile e papa Benedetto XVI, fin dal primo giorno del suo pontificato, ha assunto come impegno primario quello di lavorare senza risparmio di energie alla ricostituzione della piena e visibile unità di tutti i seguaci di Cristo. Il risultato più significativo dell’ecumenismo negli ultimi decenni non sono i vari documenti, ma la **ritrovata fraternità**, il fatto che ci siamo riscoperti fratelli e sorelle in Cristo, che abbiamo imparato ad apprezzarci gli uni gli altri ed abbiamo intrapreso insieme il cammino verso la piena unità. Su questo cammino, la cattedra di Pietro è diventata nel corso degli ultimi quarant’anni un punto di riferimento sempre più importante per tutte le Chiese e tutte le Comunità ecclesiali.

In maniera più specifica, possiamo distinguere **tre campi nell’ecumenismo**. Innanzitutto, vanno menzionate le relazioni con le **antiche Chiese orientali** e con le **Chiese ortodosse del primo millennio**, che noi riconosciamo come Chiese in quanto, a livello ecclesiologico, come noi hanno mantenuto la fede e la successione apostoliche. In secondo luogo, ricordiamo le relazioni con le Comunità ecclesiali nate direttamente o indirettamente dalla **Riforma del XVI secolo**; esse hanno sviluppato una propria ecclesiologia prendendo a fondamento la Sacra Scrittura. Infine, la storia recente del cristianesimo ha conosciuto una cosiddetta terza ondata, quella del **movimento carismatico e del movimento pentecostale**, sorti all’inizio del XX secolo e diffusisi nel frattempo in tutto il mondo con una crescita esponenziale.

1. Le Chiese del primo millennio. Negli anni di dialogo (1980-1990) con le Chiese orientali pre-calcedoniane sono stati realizzati importanti risultati. Grazie al consenso raggiunto tra papa Paolo VI e papa Giovanni Paolo II con i patriarchi rispettivi è stato possibile superare le antiche controversie cristologiche sorte intorno al Concilio di Calcedonia (451) al Concilio di Efeso (381). Il dialogo con le **Chiese ortodosse di tradizione bizantina, siriana e slava** è stato avviato ufficialmente nel 1980. Con tali Chiese abbiamo in comune i dogmi del primo millennio, l’Eucaristia e gli altri sacramenti, la venerazione di Maria Madre di Dio e dei santi, la struttura episcopale della Chiesa. Consideriamo queste Chiese, insieme alle antiche Chiese orientali, come **Chiese sorelle** delle chiese locali cattoliche. Differenze esistevano già nel primo millennio, ma non erano percepite in quell’epoca come un fattore di divisione all’interno della Chiesa. La separazione vera e propria è avvenuta tramite un lungo processo di allontanamento e di alienazione, a causa di una mancanza di comprensione e di amore reciproci, come ha osservato il Concilio Vaticano II⁷⁸.

I primi importanti passi sono stati compiuti già durante il Concilio. Va ricordato ad esempio l’incontro e lo scambio di corrispondenza tra papa Paolo VI ed il patriarca ecumenico Athenagoras e la cancellazione dalla memoria della Chiesa delle scomuniche reciproche del 1054, nel penultimo giorno del Concilio. Su tali basi, è stato possibile riprendere alcune forme di comunione ecclesiale del primo millennio: lo scambio di visite, di messaggi e di missive tra il papa ed i patriarchi, tra cui soprattutto il patriarca ecumenico; la cordiale coesistenza e collaborazione in molte chiese locali; la concessione per uso liturgico di edifici di culto da parte della Chiesa cattolica a cristiani ortodossi che vivono da noi nella diaspora, in segno di ospitalità e di comunione. Durante l’*Angelus* pronunciato in occasione della festa dei santi Pietro e Paolo del 2007, papa Benedetto XVI ha sottolineato che con queste Chiese siamo già in una comunione ecclesiale pressoché piena. E’ stato puntualizzato ed evidenziato ciò che abbiamo in comune a proposito dei sacramenti (soprattutto dell’Eucaristia) e del ministero episcopale e sacerdotale. Tuttavia, la **svolta politica del 1989-90**,

⁷⁶ Gv 17,21: “*tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato*”

⁷⁷ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis Redintegratio* 1.4.

⁷⁸ *Unitatis Redintegratio* 14

invece di semplificare le nostre relazioni, le ha complicate. Nel ritorno alla vita pubblica delle Chiese cattoliche orientali, dopo anni di brutali persecuzioni e di eroica resistenza pagata anche al prezzo del sangue, è stata vista dalle Chiese ortodosse la minaccia di un nuovo “*uniatismo*”. Grazie a Dio, dopo molti sforzi condotti con pazienza, lo scorso anno è stato possibile riavviare il dialogo; nel 2006 si è tenuto un incontro a Belgrado e circa un mese fa ci siamo nuovamente riuniti a Ravenna.

Il **documento di Ravenna**, intitolato “*Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa*”, ha segnato una svolta importante. Per la prima volta, gli interlocutori ortodossi hanno riconosciuto un livello universale della Chiesa ed hanno ammesso che anche a questo livello esiste un *protos*, un primate, che può essere soltanto il vescovo di Roma secondo la *taxis* (l’ordine) della Chiesa antica. Tutti i partecipanti sono consapevoli che questo è soltanto un primo passo e che il cammino verso la piena comunione ecclesiale sarà ancora lungo e difficile; tuttavia, con questo documento abbiamo posto una base per il dialogo futuro. Il tema che verrà affrontato nella prossima sessione plenaria sarà: “*Il ruolo del vescovo di Roma nella comunione della Chiesa nel primo millennio*”. Nonostante le difficoltà che permangono, forte e legittima è la speranza che, con l’aiuto di Dio e grazie alla preghiera dei tanti fedeli, la Chiesa, dopo la divisione del secondo millennio, tornerà nel terzo a respirare con i suoi due polmoni.

2. Comunità ecclesiali nate dalla Riforma. Tutte le Comunità ecclesiali si sono dette interessate al dialogo e la Chiesa cattolica è in dialogo con quasi tutte le Comunità ecclesiali. Un certo consenso è stato raggiunto nell’ambito delle verità di fede, soprattutto per ciò che riguarda le questioni fondamentali della dottrina sulla giustificazione. In molti luoghi esiste una fruttuosa collaborazione nella sfera sociale e umanitaria. Si è diffuso progressivamente un atteggiamento di fiducia reciproca e di amicizia, caratterizzato da un profondo desiderio di unità, che rimane tale nonostante ci siano, di tanto in tanto, toni più duri ed aspre delusioni. Di fatto, l’intensa rete di relazioni sia personali che istituzionali sviluppatasi nel frattempo è in grado di resistere alle occasionali tensioni.

Alcune questioni oggi aperte nell’ambito dell’ecumenismo:

- 1) Dopo essere pervenuti ad un consenso fondamentale sulla **dottrina della giustificazione**, ci troviamo ora a dover nuovamente discutere di temi controversi classici, tra cui soprattutto l’ecclesiologia ed i ministeri ecclesiali.
- 2) Le differenti ecclesiologie portano necessariamente ad avere visioni differenti di ciò che è lo scopo dell’ecumenismo. Così è un problema il fatto che ci manchi un concetto comune di unità ecclesiale quale obiettivo da raggiungere. Tale problema è ancora più grave se consideriamo che la comunione ecclesiale è per noi cattolici il presupposto per una comunione eucaristica e che l’assenza di una comunione eucaristica comporta grandi difficoltà pastorali, soprattutto nel caso di coppie e famiglie miste.
- 3) Mentre da una parte ci sforziamo di superare le vecchie controversie, dall’altra emergono nuove divergenze nel **campo etico**. Ciò riguarda in particolare le questioni attinenti alla difesa della vita, al matrimonio, alla famiglia e alla sessualità umana. A causa di questi nuovi fossati che si vengono a scavare, la testimonianza comune pubblica è notevolmente indebolita se non addirittura impossibilitata. La crisi che si verifica all’interno delle rispettive Comunità è esemplificata chiaramente dalla situazione insorta nella **Comunione anglicana**, che non è un caso isolato.
- 4) La teologia protestante, segnata durante i primi anni del dialogo dalla “*rinascita luterana*” e dalla teologia della Parola di Dio di Karl Barth, è ora ritornata ai motivi della teologia liberale. Di conseguenza, constatiamo che, da parte protestante, quei fondamenti cristologici e trinitari che erano stati finora un presupposto comune vengono a volte diluiti. Ciò che ritenevamo essere il nostro patrimonio comune ha cominciato a sciogliersi qua e là come i ghiacciai nelle Alpi.

Ma ci sono anche **forti controcorrenti** sorte in reazione ai fenomeni sopra menzionati. Si riscontra in tutto il mondo una forte crescita di gruppi evangelici, le cui posizioni coincidono

perlopiù con le nostre nelle questioni dogmatiche fondamentali, soprattutto in campo etico, ma sono spesso molto divergenti per l'ecclesiologia, la teologia dei sacramenti, l'esegesi biblica e la comprensione della tradizione. Vi sono raggruppamenti di Chiesa alta che desiderano far valere nell'anglicanesimo e nel luteranesimo elementi della tradizione cattolica per ciò che riguarda la liturgia ed il ministero ecclesiale. A questi si aggiungono sempre più **comunità monastiche** che, vivendo spesso secondo la regola benedettina, si sentono vicine alla Chiesa cattolica. Inoltre, esistono comunità pietiste che, davanti alla crisi intorno alle questioni etiche, avvertono un certo disagio nelle Comunità ecclesiali protestanti; essi guardano con gratitudine alle chiare prese di posizione del Papa. Tutti questi gruppi, insieme alle comunità cattoliche di vita religiosa ed ai nuovi movimenti spirituali, hanno recentemente costituito "*reti spirituali*", raggruppate spesso intorno a monasteri come Chevetogne, Bose e soprattutto Taizé ed anche in movimenti quali il movimento dei Focolari e Chemin neuf. Emergono così, accanto ai dialoghi ufficiali diventati spesso più difficili, nuove forme di dialogo promettenti.

3. Infine la terza ondata della storia del cristianesimo, ovvero la diffusione dei **gruppi carismatici e pentecostali**, i quali, con circa 400 milioni di fedeli in tutto il mondo, sono al secondo posto tra le comunità cristiane in termini numerici e conoscono una crescita costante. Privi di una struttura comune o di un organo centrale, essi sono tra loro molto diversi. Si considerano come il frutto di una nuova Pentecoste; di conseguenza, il Battesimo dello Spirito riveste per loro un ruolo fondamentale. Ciò non toglie che purtroppo molte di queste comunità sono nel frattempo diventate una religione che promette una felicità terrena. Con i pentecostali classici è stato possibile intavolare un dialogo ufficiale. Con altri sussistono serie difficoltà a causa dei loro metodi missionari alquanto aggressivi. È innanzitutto necessario fare un esame di coscienza pastorale e chiederci in modo auto-critico: perché tanti cristiani lasciano la Chiesa? Come possiamo reagire a questa nuova sfida con un rinnovamento liturgico, catechetico, pastorale e spirituale?

In che modo oggi deve proseguire il cammino ecumenico? Non è possibile dare un'unica risposta. La situazione è troppo diversa a seconda delle regioni geografiche, degli ambienti culturali, delle chiese locali. In linea di principio dobbiamo partire dal comune patrimonio di fede e restare fedeli a ciò che con l'aiuto di Dio abbiamo già raggiunto ecumenicamente. Per quanto possibile dobbiamo dare una testimonianza comune di questa fede in un mondo sempre più secolarizzato. Ciò significa, nella situazione attuale, anche riscoprire e rafforzare i fondamenti di questa nostra fede. Di fatti, tutto vacilla e si svuota di senso se non abbiamo una fede salda e consapevole nel Dio vivente Trino e Unico, nella divinità di Cristo, nella forza salvifica della croce e della risurrezione. Per chi non sa più cosa è il peccato e cosa è il coinvolgimento nel peccato, la giustificazione del peccatore non ha nessuna rilevanza.

Soltanto poggiando sulla fede comune, è possibile dialogare su quelle che sono le nostre differenze. Nel dialogo fondato sullo scambio spirituale il dialogo teologico avrà anche nel futuro un ruolo essenziale. Però sarà fecondo solo se verrà sostenuto da un ecumenismo della preghiera, della conversione del cuore e della santificazione personale. L'ecumenismo spirituale è infatti l'anima stessa del movimento ecumenico. Senza una vera spiritualità di comunione, che permette di far spazio all'altro senza rinunciare alla propria identità, ogni nostro sforzo sfocerebbe in un arido e vuoto attivismo. Se facciamo nostra la preghiera di Gesù pronunciata alla vigilia della sua morte, non dobbiamo perderci di coraggio e vacillare nella nostra fede. Come dice il Vangelo⁷⁹, dobbiamo essere fiduciosi che ciò che chiediamo nel nome di Cristo verrà esaudito. Quando, dove e come non saremo noi a deciderlo. Questo va lasciato a colui che è il Signore della Chiesa e che radunerà la sua Chiesa dai quattro venti. Noi dobbiamo accontentarci di fare del nostro meglio, riconoscendo con gratitudine i doni ricevuti, ovvero ciò che l'ecumenismo ha finora realizzato e guardare al futuro con speranza.

⁷⁹ Cfr Gv 14,13

SIMBOLO NICENO DS 125

Crediamo

in un solo Dio, **Padre** onnipotente,
Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio,
generato come unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza (*ousia*) del Padre,
Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato, consostanziale (*omooùsion*) al Padre,
per mezzo del quale tutte le cose furono create,
quelle nei cieli e quelle sulla terra

il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito, ed è risorto al terzo giorno,
è asceso nei cieli, e verrà a giudicare vivi e morti

e nello Spirito Santo

SIMBOLO COSTANTINOPOLITANO DS 150

Crediamo

in un solo Dio, **Padre** onnipotente,
Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili.

in un solo Signore **Gesù Cristo**, il Figlio di Dio unigenito,
generato dal Padre prima di tutti i secoli,
luce da luce, Dio vero da Dio vero,
generato non creato, consostanziale (*omooùsion*) al Padre,
per mezzo del quale tutte le cose furono create

il quale per noi uomini e per la nostra salvezza
discese dai cieli e si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria,

si è fatto uomo, crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato,
ha patito e fu sepolto, ed è risorto il terzo giorno secondo le Scritture,
è asceso nei cieli, e siede alla destra del Padre,
e di nuovo verrà nella gloria a giudicare vivi e morti,
e il suo regno non avrà fine.

e nello **Spirito Santo**, che è Signore e dà la vita,
e procede dal Padre (*e dal Figlio*),
con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato
e ha parlato per mezzo dei profeti.

Crediamo una santa cattolica e apostolica chiesa,

professiamo un solo battesimo per la remissione dei peccati

aspettiamo la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro.

Amen

Preghiera allo Spirito Santo

del metropolita greco-ortodosso di Antiochia di Siria Ignazio IV Hazim

“Senza di Lui
Dio è lontano,
Cristo resta nel passato,
il vangelo è lettera morta,
la chiesa è una semplice organizzazione,
l'autorità un dominio,
la missione una propaganda,
il culto un'evocazione
e l'agire cristiano una morale da schiavi.

Ma in lui
il cosmo si solleva
e geme nelle doglie del parto,
il Cristo risuscitato è presente,
il vangelo è potenza di vita,
la chiesa una comunione trinitaria,
l'autorità un servizio liberatore,
la missione è Pentecoste,
la liturgia è memoriale e anticipazione,
l'agire umano ci rende simili a Dio.”

“Adsumus”

Siamo qui dinanzi a te, o Spirito Santo;
sentiamo il peso delle nostre debolezze,
ma siamo tutti riuniti del tuo nome;
vieni a noi, assistici,
vieni nei nostri cuori;
insegnaci tu ciò che dobbiamo fare,
mostraci tu il cammino da seguire,
compi tu stesso quanto da noi richiesto.

Sii tu solo a suggerire e a guidare le nostre decisioni,
perché tu solo, con Dio Padre e con il Figlio suo,
hai un nome santo e glorioso;

non permettere che sia lesa da noi la giustizia,
tu che ami l'ordine e la pace;
non ci faccia sviare l'ignoranza;
non ci renda parziali l'umana simpatia,
non ci influenzino cariche e persone;
tienici stretti a te e in nulla ci distogliamo dalla verità;

fa' che riuniti nel tuo santo nome,
sappiamo contemperare bontà e fermezza insieme,
così da fare tutto in armonia con te,
nell'attesa che per il fedele compimento del dovere
ci siano dati in futuro i premi eterni.
Amen.

(Isidoro di Siviglia, IV Concilio di Toledo, 633)

Paolo VI CREDO DEL POPOLO DI DIO 30 giugno 1968

Noi crediamo in un solo Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, Creatore delle cose visibili, come questo mondo ove trascorre la nostra vita fuggevole, delle cose invisibili quali sono i puri spiriti, chiamati altresì angeli, e Creatore in ciascun uomo dell'anima spirituale e immortale.

Noi crediamo che questo unico Dio è assolutamente uno nella sua essenza infinitamente santa come in tutte le sue perfezioni: nella sua onnipotenza, nella sua scienza infinita, nella sua provvidenza, nella sua volontà e nel suo amore. Egli è Colui che è, com'egli stesso ha rivelato a Mosè; e egli è Amore, come ci insegna l'Apostolo Giovanni: cosicché questi due nomi, Essere e Amore, esprimono ineffabilmente la stessa realtà divina di colui, che ha voluto darsi a conoscere a noi, e che abitando in una luce inaccessibile è in se stesso al di sopra di ogni nome, di tutte le cose e di ogni intelligenza creata. Dio solo può darci la conoscenza giusta e piena di se stesso, rivelandosi come Padre, Figlio e Spirito Santo, alla cui eterna vita noi siamo chiamati per grazia di lui a partecipare, quaggiù nell'oscurità della fede e, oltre la morte, nella luce perpetua, l'eterna vita. I mutui vincoli, che costituiscono eternamente le Tre Persone, le quali sono ciascuna l'unico e identico Essere divino, sono la beata vita intima di Dio tre volte santo, infinitamente al di là di tutto ciò che noi possiamo concepire secondo l'umana misura. Intanto rendiamo grazie alla bontà divina per il fatto che moltissimi credenti possono attestare con noi, davanti agli uomini, l'Unità di Dio, pur non conoscendo il mistero della Santissima Trinità.

Noi dunque crediamo al Padre che genera eternamente il Figlio; al Figlio, Verbo di Dio, che è eternamente generato; allo Spirito Santo, Persona increata che procede dal Padre e dal Figlio come loro eterno Amore. In tal modo, nelle tre Persone divine, coeterne e coeguali, sovrabbondano e si consumano, nella sovraeccellenza e nella gloria proprie dell'Essere increato, la vita e la beatitudine di Dio perfettamente uno; e sempre deve essere venerata l'Unità nella Trinità e la Trinità nell'Unità.

Noi crediamo in nostro signore Gesù Cristo, Figlio di Dio. Egli è il Verbo eterno, nato dal Padre prima di tutti i secoli, e al Padre consustanziale, homoousios to Patri; e per mezzo di lui tutto è stato fatto. Egli si è incarnato per opera dello Spirito Santo nel seno della Vergine Maria, e si è fatto uomo: eguale pertanto al Padre secondo la divinità, e inferiore al Padre secondo l'umanità, ed egli stesso uno, non per una qualche impossibile confusione delle nature, ma per l'unità della persona.

Egli ha dimorato in mezzo a noi, pieno di grazia e di verità. Egli ha annunciato e instaurato il Regno di Dio, e in sé ci ha fatto conoscere il Padre. Egli ci ha dato il suo comandamento nuovo, di amarci gli uni gli altri com'egli ci ha amato. Ci ha insegnato la via delle Beatitudini del Vangelo: povertà in spirito, mitezza, dolore sopportato nella pazienza, sete della giustizia, misericordia, purezza di cuore, volontà di pace, persecuzione sofferta per la giustizia. Egli ha patito sotto Ponzio Pilato, Agnello di Dio che porta sopra di sé i peccati del mondo, ed è morto per noi sulla Croce, salvandoci col suo sangue redentore. Egli è stato sepolto e, per suo proprio potere, è risorto nel terzo giorno, elevandoci con la sua Risurrezione alla partecipazione della vita divina, che è la vita della grazia. Egli è salito al cielo, e verrà nuovamente, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, ciascuno secondo i propri meriti; sicché andranno alla vita eterna coloro che hanno risposto all'Amore e alla Misericordia di Dio, e andranno nel fuoco inestinguibile coloro che fino all'ultimo vi hanno opposto il loro rifiuto. E il suo Regno non avrà fine.

Noi crediamo nello Spirito Santo, che è Signore e dona la vita; che è adorato e glorificato col Padre e col Figlio. Egli ci ha parlato per mezzo dei Profeti, ci è stato inviato da Cristo dopo la sua Risurrezione e la sua Ascensione al Padre; egli illumina, vivifica, protegge e guida la Chiesa, ne

purifica i membri, purché non si sottraggano alla sua grazia. La sua azione, che penetra nell'intimo dell'anima, rende l'uomo capace di rispondere all'invito di Gesù: Siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro celeste.

Noi crediamo che Maria è la Madre, rimasta sempre Vergine, del Verbo Incarnato, nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo, e che, a motivo di questa singolare elezione, essa, in considerazione dei meriti di suo Figlio, è stata redenta in modo più eminente, preservata da ogni macchia del peccato originale e colmata del dono della grazia più che tutte le altre creature.

Associata ai misteri della Incarnazione e della Redenzione con un vincolo stretto e indissolubile, la Vergine Santissima, l'Immacolata, al termine della sua vita terrena è stata elevata in corpo e anima alla gloria celeste e configurata a suo Figlio risorto, anticipando la sorte futura di tutti i giusti; e noi crediamo che la Madre Santissima di Dio, nuova Eva, Madre della Chiesa, continua in cielo il suo ufficio materno riguardo ai membri di Cristo, cooperando alla nascita e allo sviluppo della vita divina nelle anime dei redenti.

Noi crediamo che in Adamo tutti hanno peccato: il che significa che la colpa originale da lui commessa ha fatto cadere la natura umana, comune a tutti gli uomini, in uno stato in cui essa porta le conseguenze di quella colpa, e che non è più lo stato in cui si trovava all'inizio nei nostri progenitori, costituiti nella santità e nella giustizia, e in cui l'uomo non conosceva né il male né la morte. È la natura umana così decaduta, spogliata della grazia che la rivestiva, ferita nelle sue proprie forze naturali e sottomessa al dominio della morte, che viene trasmessa a tutti gli uomini; ed è in tal senso che ciascun uomo nasce nel peccato. Noi dunque professiamo, col Concilio di Trento, che il peccato originale viene trasmesso con la natura umana, non per imitazione, ma per propagazione, e che esso è proprio a ciascuno.

Noi crediamo che Nostro Signor Gesù Cristo mediante il Sacrificio della Croce ci ha riscattati dal peccato originale e da tutti i peccati personali commessi da ciascuno di noi, in maniera tale che, secondo la parola dell'Apostolo, là dove aveva abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia.

Noi crediamo in un solo battesimo, istituito da Nostro Signor Gesù Cristo per la remissione dei peccati. Il battesimo deve essere amministrato anche ai bambini che non hanno ancor potuto rendersi colpevoli di alcun peccato personale, affinché essi, nati privi della grazia soprannaturale, rinascano dall'acqua e dallo Spirito santo alla vita divina in Gesù Cristo.

Noi crediamo nella Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, edificata da Gesù Cristo sopra questa pietra, che è Pietro. Essa è il Corpo mistico di Cristo, insieme società visibile, costituita di organi gerarchici, e comunità spirituale; essa è la Chiesa terrestre, Popolo di Dio pellegrinante quaggiù, e la Chiesa ricolma dei beni celesti; essa è il germe e la primizia del Regno di Dio, per mezzo del quale continuano, nella trama della storia umana, l'opera e i dolori della Redenzione, e che aspira al suo compimento perfetto al di là del tempo, nella gloria. Nel corso del tempo, il Signore Gesù forma la sua Chiesa mediante i Sacramenti, che emanano dalla sua pienezza. E con essi che la Chiesa rende i propri membri partecipi del mistero della Morte e della Risurrezione di Cristo, nella grazia dello Spirito Santo, che le dona vita e azione. Essa è dunque santa, pur comprendendo nel suo seno dei peccatori, giacché essa non possiede altra vita se non quella della grazia: appunto vivendo della sua vita, i suoi membri si santificano, come, sottraendosi alla sua vita, cadono nei peccati e nei disordini, che impediscono l'irradiazione della Sua Santità. Perciò la Chiesa soffre e fa penitenza per tali peccati, da cui ha il potere di guarire i suoi figli con il Sangue di Cristo ed il dono dello Spirito Santo.

Erede delle promesse divine e figlia di Abramo secondo lo Spirito, per mezzo di quell'Israele di cui custodisce con amore le sacre Scritture e venera i Patriarchi e i Profeti; fondata sugli Apostoli e

trasmettitrice, di secolo in secolo, della loro parola sempre viva e dei loro poteri di Pastori nel Successore di Pietro e nei Vescovi in comunione con lui; costantemente assistita dallo Spirito Santo, la Chiesa ha la missione di custodire, insegnare, spiegare e diffondere la verità, che Dio ha manifestato in una maniera ancora velata per mezzo dei Profeti e pienamente per mezzo del Signore Gesù. Noi crediamo tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio, scritta o tramandata, e che la Chiesa propone a credere come divinamente rivelata sia con un giudizio solenne, sia con il magistero ordinario e universale. Noi crediamo nell'infallibilità, di cui fruisce il Successore di Pietro, quando insegna ex cathedra come Pastore e Dottore di tutti i fedeli, e di cui è dotato altresì il Collegio dei Vescovi, quando esercita con lui il magistero supremo.

Noi crediamo che la Chiesa, che Gesù ha fondato e per la quale ha pregato, è indefettibilmente una nella fede, nel culto e nel vincolo della comunione gerarchica. Nel seno di questa Chiesa, sia la ricca varietà dei riti liturgici, sia la legittima diversità dei patrimoni teologici e spirituali e delle discipline particolari lungi dal nuocere alla sua unità, la mettono in maggiore evidenza.

Riconoscendo poi, al di fuori dell'organismo della Chiesa di Cristo, l'esistenza di numerosi elementi di verità e di santificazione che le appartengono in proprio e tendono all'unità cattolica, e credendo all'azione dello Spirito Santo che nel cuore dei discepoli di Cristo suscita l'amore per tale unità, noi nutriamo speranza che i cristiani, i quali non sono ancora nella piena comunione con l'unica Chiesa, si riuniranno un giorno in un solo gregge con un solo Pastore.

Noi crediamo che la Chiesa è necessaria alla salvezza, perché Cristo, che è il solo Mediatore e la sola via di salvezza, si rende presente per noi nel suo Corpo, che è la Chiesa. Ma il disegno divino della salvezza abbraccia tutti gli uomini: e coloro che, senza propria colpa, ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, ma cercano sinceramente Dio e sotto l'influsso della sua grazia si sforzano di compiere la sua volontà riconosciuta nei dettami della loro coscienza, anch'essi, in un numero che Dio solo conosce, possono conseguire la salvezza.

Noi crediamo che la Messa, celebrata dal sacerdote che rappresenta la persona di Cristo in virtù del potere ricevuto nel sacramento dell'Ordine, e da lui offerta nel nome di Cristo e di membri del suo Corpo Mistico, è il Sacrificio del Calvario reso sacramentalmente presente sui nostri altari. Noi crediamo che, come il pane e il vino consacrati dal Signore nell'ultima Cena sono stati convertiti nel suo Corpo e nel suo Sangue che di lì a poco sarebbero stati offerti per noi sulla Croce, allo stesso modo il pane e il vino consacrati dal sacerdote sono convertiti nel Corpo e nel Sangue di Cristo gloriosamente regnante nel cielo; e crediamo che la misteriosa presenza del Signore, sotto quello che continua ad apparire come prima ai nostri sensi, è una presenza vera, reale e sostanziale.

Pertanto Cristo non può essere presente in questo Sacramento se non mediante la conversione nel suo Corpo della realtà stessa del pane e mediante la conversione nel suo Sangue della realtà stessa del vino, mentre rimangono immutate soltanto le proprietà del pane e del vino percepite dai nostri sensi. Tale conversione misteriosa è chiamata dalla Chiesa, in maniera assai appropriata, transustanziazione. Ogni spiegazione teologica, che tenti di penetrare in qualche modo questo mistero, per essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che nella realtà obiettiva, indipendentemente dal nostro spirito, il pane e il vino han cessato di esistere dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il Corpo e il Sangue adorabili del Signore Gesù ad esser realmente dinanzi a noi sotto le specie sacramentali del pane e del vino, proprio come il Signore ha voluto, per donarsi a noi in nutri-mento e per associarci all'unità del suo Corpo Mistico.

L'unica ed indivisibile esistenza del Signore glorioso nel cielo non è moltiplicata, ma è resa presente dal sacramento nei numerosi luoghi della terra dove si celebra la Messa. Dopo il sacrificio, tale esistenza rimane presente nel Santo Sacramento, che è, nel tabernacolo, il cuore vivente di ciascuna delle nostre chiese. Ed è per noi un dovere dolcissimo onorare e adorare nell'Ostia Santa,

che vedono i nostri occhi, il Verbo incarnato, che essi non possono vedere e che, senza lasciare il cielo, si è reso presente dinanzi a noi.

Noi confessiamo che il Regno di Dio, cominciato quaggiù nella Chiesa di Cristo, non è di questo mondo, la cui figura passa; e che la sua vera crescita non può essere confusa con il progresso della civiltà, della scienza e della tecnica umane, ma consiste nel conoscere sempre più profondamente le imperscrutabili ricchezze di Cristo, nello sperare sempre più fortemente i beni eterni, nel rispondere sempre più ardentemente all'amore di Dio, e nel dispensare sempre più abbondantemente la grazia e la santità tra gli uomini. Ma è questo stesso amore che porta la Chiesa a preoccuparsi costantemente del vero bene temporale degli uomini. Mentre non cessa di ricordare ai suoi figli che essi non hanno quaggiù stabile dimora, essa li spinge anche a contribuire – ciascuno secondo la propria vocazione ed i propri mezzi – al bene della loro città terrena, a promuovere la giustizia, la pace e la fratellanza tra gli uomini, a prodigare il loro aiuto ai propri fratelli, soprattutto ai più poveri e ai più bisognosi. L'intensa sollecitudine della Chiesa, Sposa di Cristo, per le necessità degli uomini, per le loro gioie e le loro speranze, i loro sforzi e i loro travagli, non è quindi altra cosa che il suo grande desiderio di essere loro presente per illuminarli con la luce di Cristo e adunarli tutti in lui, unico loro Salvatore. Tale sollecitudine non può mai significare che la Chiesa conformi se stessa alle cose di questo mondo, o che diminuisca l'ardore dell'attesa del suo Signore e del Regno eterno.

Noi crediamo nella vita eterna. Noi crediamo che le anime di tutti coloro che muoiono nella grazia di Cristo, sia che debbano ancora essere purificate nel purgatorio, sia che dal momento in cui lasciano il proprio corpo siano accolte da Gesù in Paradiso, come egli fece per il Buon Ladrone, costituiscono il Popolo di Dio nell'aldilà della morte, la quale sarà definitivamente sconfitta nel giorno della risurrezione, quando queste anime saranno riunite ai propri corpi.

Noi crediamo che la moltitudine delle anime, che sono riunite intorno a Gesù ed a Maria in Paradiso, forma la Chiesa del cielo, dove esse nella beatitudine eterna vedono Dio così com'è e dove sono anche associate, in diversi gradi, con i santi Angeli al governo divino esercitato da Cristo glorioso, intercedendo per noi ed aiutando la nostra debolezza con la loro fraterna sollecitudine.

Noi crediamo alla comunione tra tutti i Fedeli di Cristo, di coloro che sono pellegrini su questa terra, dei defunti che compiono la propria purificazione e dei beati del cielo, i quali tutti insieme formano una sola Chiesa; noi crediamo che in questa comunione l'amore misericordioso di Dio e dei suoi Santi ascolta costantemente le nostre preghiere, secondo la parola di Gesù: Chiedete e riceverete. E con la fede e nella speranza, noi attendiamo la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà.

Sia benedetto Dio santo, santo, santo. Amen.

Pronunciato davanti alla Basilica di San Pietro, il 30 giugno dell'anno 1968, sesto del Nostro Pontificato.

PAOLO PP. VI