

LA VERITÀ CRISTIANA  
E L'UNIVERSALITÀ DELLA SALVEZZA

1. Tutte le grandi religioni del mondo associano la verità della fede agli elementi specifici del loro insegnamento ed attribuiscono un *carattere salvifico* alla confessione o persino alla conoscenza di questa verità da parte dei fedeli. Il cristianesimo associa da un lato la *pienezza della verità della fede* all'intero contenuto della rivelazione in Cristo, dall'altro la sua *forza salvatrice per l'uomo* all'insieme del piano dell'economia di Dio per la salvezza del mondo. Tuttavia sia la pienezza della verità della fede che l'insegnamento sulla salvezza sono indissociabili dalla persona e dall'opera di Gesù Cristo che non solo ha rivelato al mondo la verità su Dio ma, allo stesso tempo, attraverso il suo operato dall'incarnazione fino al sacrificio della croce e alla resurrezione, ha fatto di questa verità il centro della salvezza del genere umano.

Attraverso la sua incarnazione, il Cristo ha ricapitolato nella sua umanità il genere umano tutto intero, ha ristabilito la natura umana nella bellezza primordiale dello stato precedente alla caduta e nella comunione continua con il suo Creatore. Il portatore della tradizione apostolica Ireneo di Lione riassume il significato dell'incarnazione del Figlio e Verbo di Dio per la salvezza del mondo nella sua frase chiave: è a tal fine che il Verbo «*factus est quod sumus nos, ut nos perficeret esse quod est ipse*» (*Adv. Haer.*, III, 6,7). Questo profondo rapporto fra l'incarnazione divina e la divinizzazione dell'uomo costituisce il principio fondamentale dell'insegnamento cristiano sia sulla rivelazione del vero Dio nel mondo sia sulla sua forza salvifica per il genere umano nella sua interezza.

Secondo sant'Atanasio il Grande ed i Padri della Chiesa, il Figlio e Verbo di Dio è divenuto uomo «affinché noi fossimo divinizzati» attraverso la nostra partecipazione alla grazia divina scaturita dall'opera redentrice del Cristo per tutti gli uomini dalla creazione del mondo fino alla fine dei secoli. Secondo Massimo il Confessore, Gesù Cristo «è l'inizio, il centro e la fine di tutti i secoli passati, presenti e futuri... Poiché tutti i secoli e ciò che accade in questi secoli traggono dal Cristo, cioè dal mistero del Cristo, l'inizio e la fine della loro esistenza... Dunque anche noi separiamo teoricamente i secoli nel pensiero e distinguiamo quelli dell'incarnazione divina nel mistero da quelli della divinizzazione umana mediante la grazia... e, per così dire brevemente, esistono secoli che sono quelli della discesa di Dio verso gli uomini, e gli altri che sono quelli della salita degli uomini verso Dio» (PG 90, 317-320).

Il «mistero del Cristo» è l'opera intera dell'economia divina per la rivelazione del vero Dio nel mondo e per la salvezza del mondo. È così che il vero Dio è il Dio di tutte le nazioni e di tutti gli uomini e «vuole che tutti gli uomini siano salvati» (1 Tm 2, 4). È per questo che il Padre «ha inviato suo Figlio come Salvatore del mondo» (1 Gv 4, 14). Il Figlio e Verbo di Dio è divenuto uomo «quando giunse la pienezza del tempo» (Gal 4, 4) «come Salvatore di tutti gli uomini» (1 Tm 4, 10) ed è morto «per tutti» (2 Cor 5, 14-15) per essere «vittima d'espiazione per i nostri peccati, e non solo per i nostri, ma anche per quelli del mondo intero» (1 Gv 2, 2). L'universalità dell'opera redentrice del Cristo e del Vangelo della salvezza è chiaramente espressa nelle parole del Cristo: «Ho altre pecore che non sono di quest'ovile; anche queste io devo condurre; ascolteranno la mia voce e ci sarà un solo gregge e un solo pastore» (Gv 10, 16). È in questo spirito che si comprende sempre l'ordine dato da Cristo ai suoi discepoli di andare nel mondo e di proclamare «il vangelo della salvezza» a «tutte le nazioni» (Mt 28, 19) e «a tutte le creature» (Mc 16, 15) «fino alle estremità della terra» (At 1, 8). Il Vangelo della salvezza del mondo in Cristo ha dunque carattere universale e a tutte le nazioni deve essere mostrata «la vera luce che, venendo nel mondo, illumina ogni uomo» (Gv 1, 9).

L'approccio critico e comparativo del termine "verità" è particolarmente decisivo nel campo della religione, non solo perché i fedeli di ogni religione sono stati formati secondo l'immagine del Dio della loro fede, ma anche perché essi interpretano la propria vita nel secolo presente e futuro con i criteri di questa fede. L'esperienza salvifica di questo rapporto spirituale determina anche il senso del "sacro" nella vita dei popoli, quale si incarna nel loro cammino attraverso la storia, ed esprime gli aspetti più caratteristici della loro identità culturale. La "sacralità" della fede religiosa è attestata di continuo dall'angoscia esistenziale della loro coscienza di non allontanarsi dalla via proposta, determinata dal rapporto salvifico del fedele con il contenuto autentico della fede religiosa e crea, allo stesso tempo, il dovere di una introversione religiosa cosciente o inconscia. Questa introversione non si esaurisce sempre in una riflessione spirituale passiva o anche attiva, ma può spesso degenerare verso fenomeni di fanatismo o d'intransigenza, soprattutto quando il quadro della loro libertà religiosa è minacciato. L'aggressività religiosa o anche l'isolazionismo religioso sono due espressioni differenti della coscienza profonda dei fedeli di quasi tutte le religioni di godere di una totale autarchia interiore garantita dalla verità salvifica della loro fede.

In modo più specifico, il cristianesimo ha fondato il suo rapporto esclusivo con la verità della fede sull'insieme del piano della «economia divina» in Cristo, la quale costituisce – secondo il suo insegnamento e per ogni membro fedele della sua Chiesa – la rivelazione autentica di Dio riguardo alla verità sul rapporto fra Dio, l'uomo e il mondo. La verità assoluta delle religioni è legata al Sacro, al Divino; tuttavia, per il cristiano, tale verità è concentrata nella persona di Cristo che ha proclamato «Io sono la Via, la Verità e la Vita» (*Gv* 14, 6), e «per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità» (*Gv* 18, 37). La sua vita ed il suo insegnamento sono percepiti come pieni «di grazia e di verità» (*Gv* 1, 14; cf. 8, 40) ed il suo Vangelo come «parola di verità» (*Gal* 2, 5.14) e come «la via della verità» (2 *Pt* 2, 2; cf. 1, 12). È in questo senso che, dopo l'Ascensione del Cristo, fu mandato lo Spirito Santo, «lo Spirito di verità» che condurrà i fedeli «a tutta la verità» (*Gv* 16, 13) e li

illuminerà affinché possano distinguere lo spirito di verità dallo spirito di menzogna e di errore.

La "verità ipostatica" del cristianesimo diviene un modello di vita e non solo di ricerca teorica dell'intelligenza umana. Non chi riflette semplicemente sulla verità, ma «chi opera la verità viene alla luce» (*Gv* 3, 21; cf. *1 Gv* 1, 6). Gli uomini sono chiamati a conoscere "la verità", poiché «la verità vi farà liberi», nel senso, ovviamente, del riconoscimento che il Cristo è «la via, la verità e la vita» (*Gv* 8, 32) e dell'esperienza di questa verità nella loro vita personale. In realtà, i cristiani sono chiamati a non accontentarsi della «conoscenza o "epignosi" della verità» (*1 Tim* 2, 4; 4, 3; *2 Tim* 2, 25) ma a «camminare nella verità» (*2 Gv* 1, 4) e a «praticare la verità» (*1 Gv* 1, 6); in altri termini, la verità nel cristianesimo non è una somma sistematica di concetti teorici, ma una realtà ipostatica che dirige la vita dell'uomo poiché, secondo le parole del Signore, solo «chi osserverà e insegherà agli uomini [questi precetti, N.d.T.], sarà chiamato grande nel regno dei cieli» (*Mt* 5, 19).

L'impegno dunque delle nazioni, nella nuova realtà del mondo per la quale il Cristo è «tutto in tutto», faceva parte del piano dell'economia divina per la salvezza del mondo. D'altra parte, Dio «non ha mancato di testimoniare a tutte le nazioni la sua benevolenza» (cf. *At* 14, 16-17) manifestando la propria presenza in diversi modi, poiché «dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità» (*Rm* 1, 20). Di conseguenza, tutte le nazioni «sono chiamate, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, e ad essere partecipi della promessa per mezzo del vangelo» (*Ef* 3, 6) e preparate a partecipare alla salvezza in Cristo. In questo senso, si comprende anche la proclamazione dell'apostolo Paolo secondo la quale «quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza» (*Rm* 2, 14-15).

Di conseguenza, l'entrata del Verbo di Dio nel tempo e nella storia attraverso l'incarnazione del Cristo è interpretata come una

rivelazione perfetta della verità. L'esperienza del "mistero del Cristo" da parte della Chiesa in quanto mistero per eccellenza di verità e di vita, significa da sempre che il cristianesimo rivendica di proporre al mondo il suo rapporto con la verità autentico e, in qualche modo, esclusivo. Tutto ciò che si trova all'esterno del suo corpo può certo partecipare parzialmente alla verità della rivelazione – poiché il vero Dio tiene unito, preserva e dirige il mondo – ma tale partecipazione non acquisisce un valore speciale solo mediante il suo riferimento al mistero del Cristo, mistero che si prolunga nel tempo e nella storia grazie all'intermediazione dell'opera della Chiesa, cioè il suo corpo storico.

2. L'universalità della salvezza in Cristo è anche associata all'insegnamento riguardo l'unità del genere umano che, secondo la ragione della divina creazione, è «stirpe di Dio» ed ha ricevuto dal suo creatore «la vita e il respiro e ogni cosa» (*At* 17, 25). Questa «stirpe di Dio», cioè l'umanità intera, è stata ricapitolata nell'umanità del Cristo come un'unità indivisibile ed indistruttibile. Secondo san Gregorio di Nissa, la natura umana è una; vi partecipano tutti gli uomini di tutte le generazioni; «essa rimane sempre unita a se stessa, giustamente come unità indivisibile, senza poter essere aumentata per addizione né ridotta per sottrazione; ma essa resta una come è, anche se si manifesta in moltitudine, senza scissione, integrale ed intera, e senza poter essere suddivisa in ciascuna delle parti che la compongono» (PG 45, 120). Il Figlio e Verbo di Dio divenendo uomo ha ricevuto nella sua natura umana tutta l'umanità, come nella natura umana di Adamo «tutta l'umanità... è stata assunta» (PG 44, 183), e l'umanità intera ha ricevuto la capacità «di comunicare con la natura divina». Di conseguenza, l'un-ità di Dio, l'un-ità del genere umano e l'un-ità del mondo spiegano l'importanza dell'insegnamento cristiano sulla ricapitolazione di ogni cosa in Cristo non solo per l'universalità della salvezza, ma anche per la pienezza della verità della rivelazione in Cristo.

Secondo sant'Atanasio il Grande, il Verbo di Dio si è fatto carne «per la salvezza ed il beneficio degli uomini... affinché, avendo comunicato alla nascita umana, faccia comunicare gli u-

mini alla natura divina e spirituale» (PG 29, 945). Il Figlio e Verbo di Dio è divenuto uomo affinché tutti gli uomini siano «liberati grazie alla partecipazione alla medesima carne... e associati al Verbo» (PG 26, 293), poiché «l'uomo non sarebbe stato divinizzato se fosse stato unito ad una creatura, se il Figlio non fosse un vero Dio» (PG 26, 296). Se il Verbo di Dio non fosse stato vero Dio, allora neppure la salvezza dell'uomo sarebbe stata vera; è per questo che «il Verbo si è fatto carne, per rendere l'uomo re-cettivo alla divinità... In realtà, si è incarnato per divinizzarci... Poiché è divenuto uomo per divinizzarci in lui... e fare dunque di noi una stirpe santa e dei partecipanti alla natura divina» (PG 25, 192).

La salvezza del genere umano in Cristo, compiuta una volta per tutte (*ephapax*), benché si riferisca *de facto* ad ogni uomo di ogni generazione, presuppone la *cooperazione* (*sinergia*) dell'uomo per l'appropriazione della salvezza mediante la confessione di fede, l'invocazione del nome del Cristo Salvatore e la partecipazione alla vita nuova in Cristo che si perpetua nella vita della Chiesa. La vita della Chiesa è la vita stessa del Cristo che si prolunga nella storia della salvezza fino alla fine dei tempi. Il Figlio e Verbo di Dio, secondo san Crisostomo, dopo la sua incarnazione «assunse la carne della Chiesa», e la Chiesa è il «corpo del Cristo» prolungato nella storia della salvezza nella quale sono uniti i fedeli in ogni luogo e in ogni epoca grazie alla confessione della fede in Cristo e la partecipazione all'esperienza mistica del corpo ecclesiale. In questo senso dell'ontologia cristocentrica della Chiesa in quanto «corpo di Cristo», l'unità della Chiesa è concepita sempre come una manifestazione dell'*un-ità del corpo del Cristo* e insieme dell'*un-ità del genere umano*. Tuttavia, l'appropriazione da parte dell'uomo della grazia divina, che è derivata dall'opera redentrice del Cristo, presuppone da parte dell'uomo l'invocazione nella fede del nome del Cristo e la sua unione al corpo del Cristo, «che è la Chiesa» perché il fedele divenga così «comunicante con la natura divina» e partecipi alla vita nuova in Cristo. Di conseguenza, l'universalità della salvezza in Cristo fu normalmente interpretata nella tradizione ecclesiale con i criteri dell'ontologia cristocentrica della Chiesa in quanto *corpo del Cristo*.

storico, e determinò mediante questi criteri il rapporto della Chiesa con la salvezza.

L'ontologia cristocentrica della Chiesa non permetteva di separare il Cristo dalla sua Chiesa; ciò nonostante sorgeva la questione riguardo al fatto che l'universalità dell'opera redentrice del Cristo non corrispondesse alla costituzione per tappe del corpo storico della Chiesa oppure alla divisione storica dell'*'un-ità'* di questo corpo per le eresie e gli scismi. Certo, la missione della Chiesa consiste nel fare del mondo una Chiesa in Cristo, ma fino al compimento di questa prospettiva escatologica come agisce l'universalità dell'opera redentrice del Cristo su coloro che non hanno conosciuto il Vangelo della salvezza e che di conseguenza non sono divenuti membra del corpo della Chiesa, o su coloro che si sono separati dall'unità del corpo ecclesiale? La risposta a questa domanda cruciale non è stata sempre né uniforme né conforme alla tradizione ecclesiale; essa resta fino ad ora incerta o persino contraddittoria.

Secondo sant'Ireneo di Lione, coloro che non sono membri della Chiesa non ricevono la grazia dello Spirito Santo «neque a mammillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem... Ubi enim Ecclesia, ibi est Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia; Spiritus autem veritas» (*Adv. Haer.*, III, 24, 1). Questa proclamazione contro l'eresia era diretta contro gli Gnostici del II secolo ed associa la salvezza alla confessione della verità della fede che non è resa certa dallo Spirito Santo, «lo Spirito di verità», se non nel corpo della Chiesa. Di conseguenza, la verità della fede salvifica in Cristo non è conservata in modo sicuro ed autentico se non nella Chiesa, e certamente non nei corpi eretici e scismatici. Questi sono tagliati dall'unità della Chiesa e non sono illuminati dalla grazia dello Spirito Santo che, conformemente alle parole del Signore, ha la missione di far accedere i fedeli «alla verità tutta intera» (*Gv* 16, 13), poiché lo Spirito Santo, secondo l'interpretazione di sant'Ireneo di Lione, agisce unicamente nel corpo della Chiesa.

3. Tuttavia questa *interpretazione ecclesiocentrica del rapporto fra verità di fede ed universalità dell'opera redentrice del Cristo*

mette l'accento più sulla missione particolare dello Spirito Santo che sul Cristo, benché questa missione si riferisca all'appropriazione da parte dei fedeli dell'*azione redentrice del Cristo operata una volta per tutte e per l'intero genere umano*. Cioè, il fatto di mettere in risalto l'operazione pneumatocentrica della Chiesa, che consiste nel difendere l'unità del corpo di fronte ai gruppi eretici e scismatici, da un lato evita intenzionalmente il riferimento più specifico all'*ontologia cristocentrica* della Chiesa, che comprende l'universalità *de facto* dell'opera redentrice del Cristo, dall'altro identifica la salvezza in Cristo solo alla confessione della fede trasmessa dalla Chiesa.

Certo, la piena partecipazione dei fedeli alla vita del Cristo non è possibile che nello Spirito Santo, poiché «nessuno può chiamare Cristo Signore se non nello Spirito Santo», ma questa proclamazione non neutralizza certamente le conseguenze oggettive dell'opera redentrice del Cristo per la salvezza del mondo né la paternità di Dio nei confronti dell'intero genere umano. Tuttavia, Cipriano di Cartagine utilizza contro gli scismatici del suo tempo l'interpretazione ecclesiocentrica del rapporto verità della fede/salvezza e proclama da un lato che «habere... non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem», dall'altro che «extra Ecclesiam nulla salus» o «extra Ecclesiam totum potest habere praeter salutem».

Questa *interpretazione ecclesiocentrica* del rapporto fra la verità della fede rivelata e la salvezza del mondo fu messa in evidenza in modo particolare soprattutto nelle opere dei Padri della Chiesa contro le eresie del IV e del V secolo (Atanasio il Grande, Basilio il Grande, Giovanni Crisostomo e altri); essa potrebbe anche essere dedotta, in una forma più moderata, dalla concezione della Chiesa come prolungamento nella storia della salvezza del «corpo del Cristo». In questo senso, per esempio, sant'Agostino nella sua lotta contro i Pelagiani e i Donatisti sostiene che «nessuno può accedere alla salvezza o alla vita eterna se non ha come capo il Cristo, e nessuno può avere come capo il Cristo se non è nel corpo di quest'ultimo, cioè il seno alla Chiesa» (PL 43, 695). È evidente che il fatto di interpretare ecclesiocentricamente la missione dello Spirito Santo, ma anche l'opera redentrice del Cristo,

potrebbe condurre alla stessa *conclusione di esclusione*, cioè che «fuori della Chiesa non c'è salvezza». In questo senso, sant'Agostino scrive contro i Donatisti che «*salus extra Ecclesiam non est*» (*De Bapt.* 4, 17, 24).

Cristo è dunque la salvezza del mondo e questa salvezza è affidata alla Chiesa, dato che essa è «il corpo del Cristo, il pleroma di Colui che compie tutto in tutti». In questo spirito, i Padri chiamano la Chiesa “Ecclesia” poiché tutti sono chiamati ad «uscire verso di essa» (*ekkaleisthai*) e ad essere radunati in essa. Prendendo come punto di partenza la vita della Chiesa, si scopre spesso la legittimità della pluralità delle interpretazioni della salvezza, corrispondenti alle nostre diverse origini culturali, che bisogna intendere come altrettanti aspetti complementari ed espressioni arricchenti della nostra comune fede soteriologica. I “problemi” sono posti solo dalle concezioni divergenti della salvezza, nelle quali non bisogna vedere delle legittime tradizioni differenti, ma delle scissioni in seno alla stessa unica tradizione della fede, cioè delle asserzioni suscettibili di portare grave nocimento all'identità e all'essenza della Chiesa, di scuoterle e rovinarle.

Nel corso delle epoche è comparsa una divergenza fra l'Oriente ortodosso e l'Occidente latino in materia di tradizione patristica riguardo alle frontiere canoniche della Chiesa. Si è trattato prima di tutto della validità dei sacramenti dispensati da eretici o da scismatici, in riferimento all'opera universale della salvezza del Cristo. Nel suo dibattito con i Donatisti ed il pelagianesimo, sant'Agostino fa della preparazione spirituale e della fede del cristiano individuale la condizione di trasmissione della grazia divina. Sant'Agostino vede un problema teologico nel fatto che nella pratica ecclesiale i sacramenti amministrati da eretici o da scismatici siano riconosciuti validi, mentre Cipriano e la Chiesa d'Oriente insegnano che «fuori della Chiesa non c'è salvezza». Egli ritiene non meno problematico il fatto che sia la Chiesa e non la grazia divina a conferire la sua validità ai sacramenti. Egli scatena allora questi due conflitti, riferendo grazia e sacramenti direttamente alla loro fonte, cioè alla passione divina. Chiunque riceva i sacramenti, riceve direttamente la grazia della passione divina; le differenze giocano in materia di effetto, di beneficio. Fa-

cendo ciò, sant'Agostino rifiuta il principio ecclesiologico di Cipriano, rimproverandogli: «non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti», poiché non fa differenza fra la celebrazione esterna (*sacramentum*) e la grazia conferita direttamente dal Signore (*rei sacramenti*). Se qualcuno riceve per esempio il battesimo o un altro sacramento dalle mani di un eretico, egli entra validamente in possesso della grazia divina che emana dalla passione del Cristo, ma beneficia solo della forza e non dell'effetto del sacramento.

In seguito, sant'Agostino fa derivare i sacramenti direttamente dal Signore, indipendentemente dal fatto di sapere se colui che li distribuisce o li riceve faccia parte della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, nella quale essi acquisiscono la loro validità. «Averli» ed «averli senza averne il beneficio» determina le frontiere canoniche della Chiesa e la loro importanza nella storia della salvezza. Se degli eretici o degli scismatici possono amministrare i sacramenti a valido titolo, benché illegalmente, allora le frontiere canoniche della Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica si trovano ad essere relativizzate, poiché la grazia emana allora direttamente dal Signore che l'ha suscitata con la sua passione. Nella dottrina cattolica romana anche l'eretico, mediante i misteri che egli celebra in piena buona fede (*bona fide*), partecipa della grazia divina e fa parte della Chiesa cattolica romana. Si potrebbe interpretare nello stesso senso l'opinione protestante che vuole che tutte le Chiese visibili create siano radicate nella Chiesa una ed indivisibile.

Al contrario, la Chiesa ortodossa sembra attenersi immutabilmente alla dottrina secondo la quale la grazia divina non potrebbe essere efficace al di fuori delle frontiere della Chiesa una. Nella teologia ortodossa e secondo il sentire della Chiesa d'Oriente la grazia divina procede dall'opera di salvezza realizzata dal Cristo per tutti; la sua efficacia dipende dallo Spirito Santo e ulteriormente dalla Chiesa, nella quale il sacramento si trova ad essere dispensato in pienezza all'indomani della Pasqua e della Pentecoste. Solo nella Chiesa, che vive autenticamente il mistero pasquale compiuto nella Pentecoste, è amministrata la grazia divina. A partire dalla Pentecoste, il dono e l'efficacia della grazia di-

vina sono assicurati nella Chiesa – che, secondo sant’Agostino, è la continuazione del Cristo attraverso i secoli – a tutte le membra che formano il corpo unico del Cristo «che è la Chiesa». Si comprende allora facilmente perché la Chiesa ortodossa sostenga, conformemente alla tradizione patristica, che lo Spirito Santo generi la grazia solo in una Chiesa che costituisce il corpo autentico del Cristo nella storia della salvezza. Così facendo, essa sembra attenersi al principio «extra Ecclesiam nulla salus».

Tuttavia, un’interpretazione ecclesiocentrica assoluta della salvezza potrebbe essere compresa da una parte con un riferimento più completo all’universalità dell’opera redentrice del Cristo, dall’altra con una valorizzazione più conseguente del *carattere pastorale* particolare delle lotte della Chiesa contro i suoi membri eretici o scismatici che abbandonavano l’unità del corpo ecclesiale. D’altra parte la Chiesa, nella sua pratica ufficiale e conseguente nei confronti degli eretici o degli scismatici, che erano invitati a ricongiungersi o che si erano ricongiunti al suo seno, ha riconosciuto mediante dei canoni precisi di concili ecumenici e locali *una forma d’ecclesialità* ai corpi eretici e scismatici al di fuori del suo seno (canone 8 del I concilio ecumenico, canone 7 del II concilio ecumenico, canoni 68 e 69 dei concili di Cartagine, canone 1 di Basilio il Grande ecc.). San Basilio il Grande rifiuta certo che si possa veramente adorare e venerare Dio al di fuori della santa “casa di Dio”, cioè fuori della Chiesa, ma precisa che fuori della “casa di Dio” la fruttificazione della fede è impossibile: «Per questo coloro che sono impiantati qui nella casa del Signore, che è la Chiesa del Dio vivente, là nei giardini del nostro Dio fioriranno... Perché si sappia che è impossibile fiorire e cominciare a fruttificare se non nei giardini del Signore» (PG 29, 288. 30, 173).

È chiaro che l’universalità del dono divino per la salvezza del mondo in Cristo è una cosa, e l’appropriazione e la fruttificazione della grazia divina nella vita di ciascun fedele è un’altra, «poiché il donare è di Dio, ed è compito tuo ricevere e custodire» (Dositeo, *Confessione*, 14). La *sinergia* del fattore divino ed umano è necessaria alla salvezza. Secondo san Crisostomo, «preghiamo per entrambe le cose, cioè per quello che è nostro, e per quello che è di Dio, se vogliamo essere sicuramente salvati» (PG 60,

677), benché «il sovrappiù, ed anche il tutto, è di Dio, mentre a noi Egli ha lasciato una piccola parte» (PG 55, 322). Di conseguenza, la grazia di Dio, che sgorga dall'opera redentrice del Cristo, dispiega la sua forza salvifica sul mondo intero, ma la sua appropriazione e la sua fruttificazione nella vita di ciascun fedele suppone la certezza della confessione di fede che si manifesta sotto la condotta dello Spirito Santo nell'operato del corpo storico del Cristo «che è la Chiesa».

Secondo l'accademico prof. Jean Karmiris, «l'universalità della salvezza in Cristo è in realtà potenziale, poiché la possibilità di salvezza è data dal Salvatore morto oggettivamente per tutti gli uomini che devono tuttavia appropriarsi della salvezza e farne un'acquisizione soggettiva, personale e reale con un libero consenso ed una sinergia, con la fede e le opere buone. Perciò ciascun uomo è chiamato, in quanto persona, ad una appropriazione volontaria ed attiva della salvezza. È per questo che fra gli Ortodossi la salvezza di ciascun uomo non è concepita né vissuta solo passivamente, come un'energia magica della grazia salvifica esercitata su di lui, ma come salvezza dinamica e sinergica, e non statica ed involontaria. Senza questa cooperazione, la salvezza realizzata ed offerta oggettivamente rischia di restare soggettivamente senza effetto per l'uomo se questi, senza essere costretto, non è persuaso di collaborare liberamente con la grazia divina. "Poiché l'involontario non è mai permanente, mentre il volontario è più permanente e più sicuro". Occorrono dunque "le due cose per le guarigioni: sia la fede di coloro che stanno guarendo, sia la forza del guaritore; non è possibile che l'uno faccia difetto all'altra"» (PG 36, 116. 161).

4. La convinzione dell'universalità della grazia divina è fortemente espressa non solo nel Nuovo Testamento, ma anche nella letteratura della Chiesa antica. L'insegnamento sul *logos spermatikos* degli Apologeti manifesta la coscienza ecclesiale che esistono «per natura in tutto il genere umano i semi del Verbo» (Giustino, *II Apologia*, 8). Infatti i primi teologi della Chiesa proclamano che «tutti coloro che hanno vissuto secondo ragione sono cristiani, anche se sono considerati lontani da Dio (atei), come fra

i Greci... Socrate, Eraclito ed altri simili a loro...», poiché essi credevano da un lato che «tutto ciò che è detto di bene da tutti, appartiene a noi cristiani» (Giustino, *I Apologia*, 46; *II Apologia*, 13), dall'altro che l'anima dell'uomo, secondo la formula di Tertulliano, è *naturaliter christiana*. In questo senso, cioè della rivelazione naturale di Dio nel mondo, si possono qualificare le altre religioni come appartenenti all'intero piano di Dio per la salvezza del mondo e come vie volute da Dio per la Sua gloria e la salvezza dei loro fedeli. L'insegnamento patristico sulla preesistenza della Chiesa e la sua manifestazione «nel tempo (paradiso)», sia «in quanto Chiesa dei Giudei», sia «in quanto Chiesa dei Gentili» esprime la coscienza della Chiesa che la grazia divina esiste anche al di fuori della grazia in Cristo.

Infatti la Chiesa non ha mai considerato gli uomini più prima del Cristo come interamente sprovvisti della grazia di Dio né come totalmente estranei alla presenza di Dio nelle loro vite; essa non ha nemmeno mai sostenuto che la grazia salvifica, essendo scaturita dall'opera redentrice del Cristo, non operi beneficamente anche al di fuori del seno della Chiesa che resta tuttavia per il cristianesimo la sola via sicura di salvezza per tutti gli uomini. Il principio di Cipriano, «extra ecclesiam nulla salus», solleva da un lato la questione delle frontiere della Chiesa, nel seno della quale siamo salvati, e dall'altro la questione di sapere se e in che misura tutti noi – portatori del nome di Cristo – possiamo senza alcuna riserva ammettere di appartenere così sicuramente alla Chiesa che ci salva.

Sant'Agostino è più sfumato su questa questione quando dichiara: «sono più perversi coloro che sembrano essere nel seno (della Chiesa) ed in realtà se ne trovano al di fuori» o ancora: «quanti sono ancora nel seno (della Chiesa), benché non siano più dei nostri?». È quanto sottolinea anche Jean Karmiris riferendosi a Gregorio Nazianzeno: «Molti sembrano essere nella Chiesa, ma in realtà ne sono al di fuori, come al contrario molti altri sembrano esserne esterni, ma le appartengono interiormente e semplicemente in modo invisibile – secondo il benvolere di Dio giusto e compassionevole la cui volontà ed azione salvifica sono insondabili. Molti di coloro che sono all'esterno sono dei nostri,

nella misura in cui il loro comportamento morale precede la fede e che manca loro solo il nome, non la cosa».

Se vogliamo fare la sintesi delle due proposizioni, ne deriva la necessità della fede cristiana e la volontà generale di salvezza, dell'amore e dell'onnipotenza di Dio. Possiamo dunque dire: in qualche modo tutti gli uomini devono poter essere membri della Chiesa, e tale potere non deve essere inteso nel senso di un'eventualità derivante da una logica astratta, ma di una possibilità reale e storicamente concreta. Ciò significa allora che vi sono dei gradi di appartenenza alla Chiesa, non solo in ordine ascendente dal battesimo, attraverso la confessione della fede cristiana, fino alla santità, ma anche in ordine discendente, a partire da un battesimo nella sua piena accezione verso una condizione di cristianesimo non ufficiale, più precisamente anonimo, che tuttavia possa essere o persino debba essere definito validamente come cristiano, benché non possa né voglia esso stesso qualificarsi come tale.

Bisogna ricordare che oggi la Chiesa ortodossa, attraverso il processo dei suoi dialoghi bilaterali, è sulla via del riconoscimento di una ecclesialità al di fuori delle proprie frontiere, una realtà di Chiesa nel senso pieno del termine là dove esistono i presupposti della fede, cioè delle Chiese con le quali ristabilirà la piena comunione. Questo è un modo di arricchire i dialoghi multilaterali ed ecumenici. Questo è contribuire in modo significativo al superamento dello scisma. È in tal senso che la tradizione patristica, la pratica ecclesiale e la teologia moderna interpretano la *soteriologia ecclesiocentrica esclusiva* nella prospettiva dell'universalità della salvezza, che si riferisce alla vera volontà di Dio e allo scopo della rivelazione divina in Gesù Cristo.

L'accademico Jean Karmiris, nel suo studio *L'universalità della salvezza in Cristo* sviluppa la problematica più generale a proposito dell'ecclesiologia esclusiva: «L'assioma "extra ecclesiam nulla salus", in primo luogo non appare nel Nuovo Testamento e, di conseguenza, è sprovvisto di quella caratteristica e sostegno fondamentale di ogni dogma ortodosso... In secondo luogo, esso non è assoluto, ma relativo, considerato piuttosto come un'ingiunzione per evitare le eresie e gli scismi e per salvare l'unità della Chiesa, per preservare anche i cristiani di fronte ai fedeli delle

altre religioni... Soprattutto, l’“extra ecclesiam nulla salus” impedisce che vi sia la salvezza per le Chiese e le comunità eretiche e scismatiche in quanto tali, ma non per ciascuno dei loro fedeli battezzati e cristiani giusti come pure dei non cristiani, ma tuttavia “uomini di Dio” per i quali esiste ovunque e sempre la possibilità della salvezza mediante la grazia divina... In ogni caso, procedendo ad un esame più dettagliato e approfondito di questo assioma, esso non esclude senza eccezione dalla salvezza tutti coloro che sono al di fuori della Chiesa, ma coloro che per loro scelta, in coscienza e responsabilità, insistono nel loro errore..., e non coloro che sono vittime di una debolezza insormontabile e di una necessità assoluta, che non sono considerati responsabili e, senza loro colpa, sono nella completa ignoranza della verità cristiana, ed essendo nell’errore manifestano praticano la religione in buona fede..., coloro che il Dio giudice imparziale giudicherà certamente in base a ciò che sapevano e non a ciò che non sapevano, avvolgendoli nella grazia salvifica e nel suo amore paterno misericordioso...» (*Teologia*, 1981, pp. 16-18).

Sulla base di questi principi teologici egli giunge all’importante conclusione sull’universalità della salvezza in Cristo in seno alla Chiesa e al di fuori di essa: «Fedeli e giusti delle altre confessioni e delle altre religioni prima e dopo il Cristo, di tutti i secoli e di tutte le razze umane, possono essere considerati come appartenenti alla Chiesa in senso lato, in maniera mistica ed anonima ed invisibile, o in quanto aspiranti certamente ad una relazione invisibile con essa, dal momento che su di essa fu effusa e si effonde la preveggenza e la grazia salvifica del Dio misericordioso, che vuole che tutti gli uomini siano salvati; Dio che conosce e che può, certamente, dispensare loro la grazia e la salvezza con altri mezzi... Anche ad essi, dunque, “la saggezza multiforme di Dio” (*Ef. 3, 10*) offre la salvezza con mezzi eccezionali e metodi miracolosi, destinandoli alla salvezza nella preveggenza redentrice e la grazia del Dio misericordioso, in qualche modo anche mediante il tramite della Chiesa...» (*Ibid.*, pp. 21-22).

Non tratterò più a lungo la problematica specifica, legata al fatto dell’essere o del non-essere nella Chiesa. Non mi avventurerò ulteriormente alla ricerca di cristiani sconosciuti, anonimi al

di fuori del cristianesimo che hanno fatto nella loro esistenza l'esperienza della grazia, ma porrò ancora una volta la questione delle frontiere della Chiesa che ci salva. Come la Chiesa ortodossa e l'*Una Sancta* si comportano l'una verso l'altra nella prospettiva del processo preparatorio del santo e grande concilio della Chiesa ortodossa? Per quanto riguarda le relazioni della Chiesa ortodossa con l'insieme della cristianità, la IIIa conferenza panortodossa preconciliare – indipendentemente dalla valutazione dei dialoghi bilaterali con gli Anglicani, i Vecchi Cattolici, gli Orientali, i Cattolici Romani, i Luterani e i Riformati – ha formulato la seguente presa di posizione ecclesiologica: «La Chiesa ortodossa, che è la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, è pienamente cosciente della sua responsabilità per l'unità del mondo cristiano. Essa riconosce l'esistenza di fatto di tutte le Chiese e confessioni e crede che tutte le relazioni che intrattiene con esse devono basarsi su una chiarificazione la più rapida ed oggettiva possibile della questione ecclesiologica, come anche della sua dottrina dei sacramenti, della grazia, del ministero e della successione apostolica. I dialoghi teologici bilaterali condotti oggi dalla Chiesa ortodossa sono l'espressione autentica di questa coscienza da parte dell'ortodossia della sua responsabilità».

Questa presa di posizione ricorda una constatazione anteriore della commissione interortodossa preparatoria al santo e grande Concilio della Chiesa ortodossa: «Cosciente dell'importanza della struttura attuale del cristianesimo, la nostra santa Chiesa ortodossa, pur essendo la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, non riconosce solamente l'esistenza ontologica di queste Chiese cristiane, ma crede anche fermamente che tutte queste relazioni con esse debbano riposare su una chiarificazione la più rapida possibile del problema ecclesiologico e dell'insieme della sua dottrina». Tuttavia, in questo esame della sua posizione verso le altre Chiese, la Chiesa ortodossa deve rispondere ad una serie di questioni delicate che sono state sollevate. Se la Chiesa ortodossa crede di essere la continuazione della Chiesa originale antica e di incarnare dalla Pentecoste la vera unità, che fa parte integrante dell'essenza della Chiesa, quale posto occupano allora le altre comunità ecclesiali nella storia

della Chiesa una? Se la Chiesa ortodossa si considera come la Chiesa una, santa, cattolica ed apostolica, quale sarà allora la concezione teologica delle altre confessioni cristiane che elaborerà il futuro Concilio panortodosso?

La IIIa conferenza panortodosso preconciliare ha fornito una risposta certa alle questioni già sollevate nella sua presa di posizione sul tema "Ortodossia e Movimento Ecumenico": «La Chiesa ortodossa fonda l'unità della Chiesa sul fatto che essa è stata creata da nostro Signore Gesù Cristo e sulla comunione della santissima Trinità ed i sacramenti. Questa unità trova espressione nella successione apostolica e nella tradizione dei Padri, e fino ad oggi era vissuta in essa. La vocazione ed il compito della Chiesa ortodossa è di trasmettere la verità nella sua interezza, quale è contenuta nella santa Scrittura e nella Tradizione, poiché è essa che conferisce alla Chiesa il suo carattere universale. I concili ecumenici hanno espresso la responsabilità e la missione che incombono alla Chiesa ortodossa per l'unità della Chiesa. Essi hanno sottolineato in modo particolare il legame indissolubile che esiste fra la vera fede e la comunione eucaristica. La Chiesa ortodossa si è sempre sforzata a spingere le diverse Chiese e confessioni cristiane a cercare in comune l'unità perduta dei cristiani perché tutti giungano all'unità nella fede».

DAMASKINOS PAPANDREOU