Quanto al **votum** il prof. Gherardini lo considera soprattutto come voto formale ed esplicito, vedendoci un atto d'amore perfetto, basato sull'atto di fede, ed un atto salvifico perchè ordinato alla Chiesa, anche se nei confronti di essa dà vita ad una appartenenza embrionale e parziale, ma sempre reale. Gherardini sostiene tuttavia che non c'è identità tra la funzione ecclesiologica e quella soteriologica del **votum**, perchè non ogni partecipazione alla grazia determina piena appartenenza alla Chiesa, ma può solo indicare una relazione ad essa (p. 247).

Ricordando la già descritta unità ontologica di tutti i battezzati, in quanto il battesimo stringe i credenti in una **communio fidelium** animata dallo Spirito Santo e dalle virtù teologali, il prof. Gherardini ne trae la conseguenza che la limitazione dell'innesto ecclesiale riguarda il grado, non l'essere.

La riflessione, come si vede, fa leva sull'efficacia ecclesificante del battesimo, non nel senso ch'essa sia sufficiente per una piena appartenenza alla Chiesa, ma per un primo innesto nella sua compagine. Il battesimo è ripresentazione misterica della pasqua di Cristo, partecipazione all'essere e all'agire sacramentale del Cristo. Per l'Autore c'è nel battezzato un segno analogico dell'unione ipostatica (p. 252): l'incorporazione a Cristo, a qualunque confessione appartenga il battezzato.

Questa però comporta anche una concorporazione al suo corpo mistico. Per i motivi cristologici suddetti, basta essere battezzato per essere, se pur imperfettamente, membro della Chiesa. L'Autore riporta l'autorevole testimonianza dell'esegeta H. Schlier, che nel suo libro **Il tempo della Chiesa**, sostiene che il battesimo è causa strumentale che inserisce nel Cristo come membra in uno stesso corpo.[23] Gherardini ribadisce che, alla base

---

23. SCHLIER H., **Die Zeit der Kirke**, Freiburg - Basen - Wien 1962, tr.it. Bologna 1981[4], p. 170-205.

della comunione cristiana, c'è la fraternità battesimale; ciò risolve le incertezze riguardanti l'appartenenza degli acattolici alla Chiesa; la distinzione **in re** e **in voto** trova dunque il suo superamento nel "plene - non plene" del Concilio.

Qui scopriamo la novità della tesi di Gherardini, che nel quadro d'una teologia veramente coerente del battesimo e dei suoi effetti, fa considerare i fondamenti di un'ecclesiologia di comunione. L'Autore ha tirato le dovute conseguenze ecumeniche: il battesimo è il punto di partenza di un'ecclesiologia di comunione, poiché ogni valore cristiano è radicato nel battesimo e concorre alla costruzione della cattolicità (p. 255).

Gherardini critica perciò il principio congregazionista proposto da Barth, sostenendo che la cattolicità non è legata ad una concezione quantitativa, estrinseca, geografica, ma deve essere intesa in senso qualitativo. Per questo alla radice di tutto c'è un fatto ontologico, una partecipazione al medesimo essere, quella appunto dovuta al battesimo che attiva, sul piano ontologico, il primo grado d'una ancor non piena, ma vera cattolicità. Per il prof. Gherardini, l'ecumenismo si deve basare sulla nuova creatura che nasce dal battesimo, se vuole evitare il rischio del fallimento (p. 257).

13. IL PROBLEMA DELL'INTERCOMUNIONE

I termini comunione e intercomunione, che letterariamente sono concetti identici, in ambito teologico si distinguono. All'interno del movimento ecumenico, intercomunione significa partecipazione all'eucaristia da parte di cristiani di confessioni diverse.

Gherardini non chiude gli occhi dinanzi al problema dell'unità spezzata e della divisione dogmatica e disciplinare. Egli afferma che è discutibile ed insostenibile pretesa il credere che l'intercomunione provochi di per sé l'unità. Il problema

dell'intercomunione, molto sentito dai fratelli separati e da non pochi circoli cattolici, pone seri interrogativi al dialogo ecumenico. L'Autore si domanda: a quali condizioni partecipando al medesimo pane, si è un unico corpo? La risposta è nella **piena** appartenenza alla Chiesa, e non in facili forme talvolta "selvagge" di intercomunione, che superano irresponsabilmente barriere dottrinali e disciplinari.[24]

Gherardini fa, a grandi linee, la storia del problema, dalle prime iniziative ecumeniche di **Faith and Order** a Losanna nel 1920 ed Edimburgo 1937, dove c'era tra l'altro la speranza dell'unione tra i cristiani per mezzo dell'eucaristia, alla nascita del Consiglio Ecumenico delle Chiese, nel 1948. Nella seconda assemblea ad Evanston del CEC il problema dell'intercomunione esplode sul piano pratico. A Nuova Delhi nel 1961 si affermò che l'intercomunione porta a compimento l'unità cristiana. Il fenomeno, frutto di una nuova mentalità, raggiunse dimensioni impressionanti (p. 264). Il pastore Visser't Hooft intervenne allora mettendo in guardia i cristiani contro lo slogan **la dottrina divide**, e l'intercomunione unisce. Ma l'unità a dispetto della dottrina, anche per il nostro Autore, è un atteggiamento semplicistico.

Il prof. Gherardini procede nel suo lavoro partendo dal vocabolario dell'intercomunione e ricordando che nel vecchio codice di diritto canonico, al n. 1258, si parlava di **communicatio in sacris** e si distingueva tra **communicatio activa** (partecipazione di un cattolico ai riti acattolici) e **communicatio passiva** (partecipazione materiale di un cattolico ad un rito non cattolico). La conclusione è che soltanto "in spiritualibus" (partecipazione extra sacramentale) è possibile una partecipazione attiva.

Per l'Autore l'intercomunione è lecita là dove presuppone

---

24. L'Autore ne parla nell'articolo: **Il problema teologico dell'intercomunione**, "Divinitas" I (1970), p. 45-57.

almeno una comune fede nel contenuto soprannaturale dell'eucaristia (p. 273) e si basa su una comune nozione di Chiesa. Altrimenti è una farsa. Bisogna dunque ch'essa riaffermi il contenuto della fede cristiana: il mistero del corpo e del sangue del Signore come ripresentazione e attualizzazione dell'unico e perfetto sacrificio di Cristo. Gherardini sostiene inoltre che tutti i battezzati sono sì ordinati all'eucaristia, ma non tutti sono abilitati a farla. Questo è compito del ministero che, per essere autentico, deve dipendere dalla successione apostolica e dalla consacrazione (p. 275). E' indispensabile, dice l'Autore - e le decisioni di Lima gli han dato ragione - per risolvere il problema dell'intercomunione, chiarire le posizioni sul ministero. Quanto al problema ecclesiologico, va tenuto nel debito conto il valore ecclesificante del battesimo. Esiste una comunione ecclesiastica, anche se non è perfetta, che costituisce già un fondamentale diritto all'eucaristia. L'intercomunione è segno della comunione esistente nel battesimo. Ma, per essere attuata, l'intercomunione non può né deve prescindere dalle due predette condizioni, perchè non basta il battesimo a giustificarla. Esiste è vero una correlazione tra battesimo ed eucaristia: i due sacramenti si incontrano nel medesimo mistero pasquale (p. 297). Il vincolo battesimale che incorpora a Cristo è reale ma perfettibile (UR 3/a), ma in assenza degli altri vincoli della perfetta comunione, la pratica della intercomunione è illegittima e non significante.

Il prof. Gherardini, rifacendosi alla teologia di S. Tommaso e al concilio di Trento, afferma che l'eucaristia è Cristo presente sostanzialmente nel pane e nel vino, è il compendio della fede, il centro della pietà cristiana, ed ha in sé un significato onnicomprensivo del mistero cristiano (p. 278). Per questo, spiega l'Autore, la partecipazione non piena alla comunione ecclesiale, non può aprire le porte alla comunione eucaristica attiva in quanto esige la perfezione di cui è espressione e conferma.

Egli poi ribadisce che tre sono i punti da sempre controversi con i fratelli separati: l'epiclesi, la presenza

reale, il sacrificio. Non basta, da parte protestante, ricuperare la visione escatologica dell'eucaristia; bisogna dichiarare se essa sia un simbolo o una presenza reale. I padri della Riforma negano la presenza reale, il sacrificio eucaristico e il potere sacerdotale di consacrare. Che cosa ne dicono i loro eredi?

Oggi, dice Gherardini, si sono fatti passi avanti da parte dei protestanti, sulla dottrina eucaristica (p. 280). Il problema del ministero è il più studiato, come argomento approfondito da commissioni miste e punto centrale della divisione. L'ultimo passo, dice Gherardini, è quello di riconoscere la successione apostolica e la consacrazione sacerdotale; solo allora l'intercomunione sarà segno veramente di incontro dei cristiani tra loro e in Cristo (p. 281).

Nei riguardi dell'ortodossia il discorso è diverso in quanto, nelle comunità orientali, esistono l'eucaristia, il sacerdozio e la successione apostolica. Per questo UR 15/c consiglia l'intercomunione con i fratelli ortodossi.

Nella riflessione conclusiva, l'Autore contempla lo stretto e inscindibile rapporto del mistero della Chiesa e dell'eucaristia, come orizzonte della intercomunione futura.[25]

25. Il capitolo 14 del testo in esame approfondisce le relazioni tra la Chiesa e Maria, madre della Chiesa. Il pensiero di Gherardini sarà esposto in un capitolo successivo dedicato all'attualità della prospettiva mariologica per l'ecclesiologia.

Cap. IV

LA SACRAMENTALITA' DELLA CHIESA

La Chiesa è sacramento, saggio di teologia positiva, (CA) è uno studio dedicato all'approfondimento della sacramentalità della Chiesa, tematica presente nella Tradizione liturgico-patristica, ma poi sviluppatasi in modo considerevole nell'ambito di quel rinnovamento ecclesiologico che, iniziatosi nello scorso secolo, sfociò nel Concilio Vaticano II ed è tuttora in atto.

Questa monografia è frutto di una lunga elaborazione, in cui l'Autore, seguendo un metodo genetico storico teologico, ricerca i fondamenti della sacramentalità della Chiesa. Questo saggio di teologia positiva -così come gli altri - segue i dettami metodologici di **Optatam totius** ai nn. 15-16 "in lumine fidei...sub Ecclesiae Magisterii ductu" e si divide in 6 cap., il primo dei quali è dedicato alla posizione del Vat II, circa l'argomento in parola. Il secondo cap. riguarda l'esatto concetto di sacramento alla luce della fonte biblica, della liturgia, dei Padri, dei dottori, della teologia moderna. Il terzo cap. analizza direttamente la sacramentalità della Chiesa e l'esame continua nei capitoli successivi: nel quarto, cogliendo le relazioni tra la Chiesa sacramento e le tre persone Divine; nel quinto i rapporti tra Chiesa sacramento, sacramenti, ministeri e carismi; nel sesto le relazioni tra mondo e Chiesa. Seguono le conclusioni e l'indice degli autori. Il lavoro non ha bibliografia finale, ma la documentazione interna è già di per sé indice della vastità di letture ed interessi dell'Autore.

Dalla struttura del libro traspare una lucida ed equilibrata posizione del problema.

Nella ecclesiologia post-conciliare è stata accentuata del

sacramento la funzione di segno mettendo un po' in ombra la **res** o realtà significata. L'Autore inoltre osserva che oggi "si trova difficoltà sempre maggiore a riscoprire, a spiegare ed a riprodurre la causalità sacramentale" (p. 12). Quanto alla Chiesa, pur contestandone poteri ed istituzionalità, si tende a identificarne la sacramentalità in aspetti parziali, separati dal suo mistero. Ma opponendo i due elementi della costituzione teandrica della Chiesa, non si coglie la continuità tra **mysterion** e **sacramentum** (p. 15). La Chiesa ridotta a puro segno, non produce la salvezza.

Con un occhio rivolto anche ai teologi che operano questa riduzione, il prof. Gherardini segnala i contributi che hanno apportato uno sviluppo sulla sacramentalità della Chiesa. Tra questi, non poteva ignorare O. Semmelroth, che cercò di fondere insieme una visione biblico-patristica con la ecclesiologia dell'enciclica **Mystici Corporis**. Il suo libro: **Die Kirche als Ursakrament**,[1] ancor valido per alcune intuizioni fondamentali, ha tuttavia un taglio e un contenuto pre-conciliari (p. 16).

Il post-Concilio ha due tendenze: la prima approfondisce e giustifica la tesi di Semmelroth, la seconda è caratterizzata dall'accentuazione del rapporto Chiesa-mondo. Specialmente questa ha dissociato il concetto di sacramento da quello di mistero (p. 17).

Tra le **motivazioni** che hanno spinto Gherardini a scrivere questo libro c'è quella di ricomporre l'unione tra mistero e sacramento, deducendola dalla analogia tra il teandrismo di Cristo e quello della Chiesa. Non si può parlare di una loro identità fisica, ma di un rapporto sacramentale che significa e comporta una modalità della presenza e dell'azione di Dio nella e mediante la Chiesa.

---

1. SEMMELROTH O., **Die Kirke als Ursakrament**, Francoforte 1953; tr. it., Napoli 1965.

1. IL CONCILIO VATICANO II E LA CHIESA SACRAMENTO

Il Concilio è sobrio nel parlarne. I testi più significativi e originali sono: LG 1; 9/b-c; 48/b; SC 5/b; AG 5/a, mentre GS 42/c, 48/b, AG 1/a ripropongono e sintetizzano la dottrina di LG 1 e 48/b.

Gherardini critica alcune delle interpretazioni post-conciliari che riducono l'ampiezza e la profondità della teologia esposta nei documenti magisteriali: per esempio, Coffy R. - Varro R. che, nel libro **La Chiesa segno di salvezza per gli uomini,**[2] commentano i testi del Vaticano II riguardo alla sacramentalità solo in senso simbolico manifestativo. La ragione è che in questo caso la Chiesa indicherebbe, sì, ma non produrrebbe la grazia salvifica (p. 22). Siamo di fronte a un'ipertrofia del segno, alla minimizzazione del sacramento **in genere signi**, mentre, nel **seu** di LG 1, Gherardini riconosce giustamente la nozione classica di sacramento come segno e strumento. In questo senso, dunque, la Chiesa va detta sacramento: un mezzo che instaura un processo di mutua ed intima immanenza tra il Salvatore e il peccatore graziato (p. 23).

In effetti, secondo la teologa classica, la sacramentalità contiene in sé una "vis" significativa e causativa, il cui oggetto viene manifestato e prodotto nello stesso momento in linea di causalità-efficente-fisico-strumentale. E' ciò che, secondo il prof. Gherardini, il Concilio ha voluto intendere con quel **seu signum et istrumentum**: un segno sensibile, strumentale, efficiente che non sostituisce, ma si pone al servizio dell'agente principale Cristo (p. 24).

Nelle categorie di sacramento e di mistero l'Autore scopre il rapporto tra l'aspetto visibile e quello invisibilie della Chiesa. In tutte le manifestazioni concrete della Chiesa è

---

2. COFFY R. - VARRO R., **La Chiesa segno di salvezza per gli uomini**, tr. it. Torino-Leumann 1973.

presente, **virtute sua**, Cristo, per questo: "ogni segno non si esaurisce nella sua funzione significante, ma produce, **modo singulariter proprio**, ciò che significa" (p. 26).

Gherardini inserisce a questo punto una discussione piuttosto viva nella teologia sacramentaria odierna, la questione dell'**opus operatum** che viene considerata da non pochi teologi post-conciliari un aspetto magico dei sacramenti (p. 27). Si parla infatti di superstizione, di significato sub-razionale dei sacramenti, che invece sono "actiones Christi et Ecclesiae". L'Autore osserva che questi teologi, nel tentativo di sopprimere il presunto o temuto magico, rischiano di sopprimere anche i sacramenti che, in quanto atti ecclesiali, sono soggetti alle norme della Chiesa: "non credo che anche una sola di tali norme, possa considerarsi espressione di mentalità magica" (p. 27 nota 6).

L'**opus operatum**, nel senso della dottrina cattolica, indica la dipendenza del sacramento da Cristo e dalla Chiesa, così che il rito sacramentale validamente posto opera indipendentemente dal ministro e dal soggetto (**opus operantis** p. 28). La Chiesa infatti, in quanto corpo e sposa di Cristo, è elevata a fonte e veicolo di salvezza e di santificazione. L'**opus operantis Ecclesiae** diventa il suo **opus operatum**, cioè grazia e salvezza, per l'efficacia dell'agente principale Cristo e per la attiva presenza del suo Spirito.

2. IL CONCETTO DI SACRAMENTO

Gherardini ne aveva già trattato nell'articolo che è la premessa di questo capitolo: "Sul concetto di sacramento, ieri e oggi".[3] Il punto di partenza gli è fornito da LG 1 che, come si è

3. GHERARDINI B., **Sul concetto di sacramento, ieri e oggi**, "Divinitas" XIX (1975), p. 293-334.

detto, spiega il "sacramentum" come "signum et istrumentum". Il processo storico che ha portato tale precisazione concettuale è stato lungo ma fecondo; l'Autore lo ripercorre sinteticamente prima di verificarne il contenuto nella sacramentalità della Chiesa.

Il suo approccio alla S. Scrittura è serio e costante, non all'insegna dei **probantia dicta**, ma della fonte da cui prende vita la dottrina cristiana. Nella S. Scrittura, l'Autore ricerca non la parola sacramento in modo esplicito, ma una visione sacramentale di fondo (p. 53). E la riconosce anzitutto nell'idea biblica di **segno**, normale o miracoloso (in ebraico **'ôt môfet**, in greco **dynamis, terata, semeion**), per mezzo del quale il divino, di per se' inaccessibile, si apre all'uomo, anche se in modo velato (p. 54). Il segno tende così a creare un rapporto tra Dio e l'uomo e quasi una paradossale mediazione.

Nel NT il segno per eccellenza è Gesù Cristo, nel quale si compie il segno predetto da Is 7,14.

Da questo, in dipendenza più o meno diretta, ci sono altri segni che l'Autore specifica nei **miracoli** di Gesù, che vengono chiamati "segni dei tempi" (Mt 16,3); nei **segni escatologici**, quelli che inaugurano il tempo della Chiesa e quelli allusivi alla fine dei tempi (Mt 24,3); nei segni **apostolici**, che distinguono i veri dai falsi apostoli e che garantiscono l'autenticità dell'azione, della missione e della predicazione (Gal 1,8; 2 Cor 11,7-15), nei **carismi**, doni gratuiti di Dio per il bene comune, segni della presenza dello Spirito Santo nella comunità. Anche la **Parola** diventa veicolo sacramentale dell'autocomunicazione di Dio all'uomo. Nell'incarnazione Dio stesso si fa sacramento, avvenimento, e l'umanità assunta dal Figlio di Dio diventa strumento comunicativo del "Deus absconditus-revelatus" (p. 58). Giustamente l'Autore ne trae la conclusione che "il Verbo incarnato, è il massimo di significanza sacramentale" (p. 56).

Ora, nella prospettiva del piano di Dio, il prof. Gherardini riconosce il mistero salvifico del Padre rivelato in Cristo e realizzato nella Chiesa, il cui essere ed operare partecipano al

mistero del Cristo. Egli chiarisce poi e giustifica tale rapporto ricorrendo all'immagine sponsale di Cristo sposo e la Chiesa sposa proposta da Ef 5,32, per sottolineare in tal modo la profonda unione dell'uno e dell'altra. Alla luce di tale unione, conclude: "In realtà la Chiesa è il mistero, perchè, in quanto corpo del Cristo (Col 1,18) è sua pienezza (Ef 1,23; Col 1,24)" (p. 62), ovvero è Cristo stesso nella realtà spazio-temporale della Chiesa.

L'attenzione viene quindi spostata dalla Scrittura alla liturgia per la quale il **sacramentum** esprime sempre un segno sacro, costituito da parole e gesti. Ed anche nella liturgia il prof. Gherardini trova una sinonimia tra **sacramentum e misterium** (p. 64): una sinonimia, peraltro, che è anche distinzione tra il contenuto e la sua mediazione o veicolazione. Infatti, anche nel nuovo ordinamento liturgico, che riprende in gran parte le formule del vecchio, il sacramento è considerato come il segno dell'onnipotenza (virtus di Dio), cioè di quel mistero salvifico che nel sacramento ha il suo veicolo e la sua espressione (p. 66).

Pure nelle **Opere dei Padri della Chiesa** l'Autore scopre una correlazione tra **mysterion e sacramentum,** che già nelle prime traduzioni latine del NT vengono usati indiscriminatamente (p. 69). In effetti, come nota il prof. Gherardini, c'è nell'area latina, fino al medioevo, un reciproco assorbimento del **mysterion e del sacramentum**: anzi, nel IV sec., tutto il contenuto di "mistero" si travasa nel "sacramento". La scolastica però ne dà una distinzione formale come tra la realtà sacra e il rito esteriore che la significa e produce. Gli autori che Gherardini studia tra i Padri e gli Scolastici sono Origene, Clemente Alessandrino, Tertulliano, san Cipriano, sant'Ambrogio, sant'Agostino, sant'Isidoro da Siviglia, Alberto di Liegi, Pietro Lombardo e san Tommaso: di ognuno precisando le particolarità, ma tutti unificando in un'idea generale di sacramento.

Quanto alla **teologia moderna** l'Autore si sofferma sulla scuola di Maria Laach che, con a capo J. Herwegen ed O. Casel, ha approfondito il senso misterico dei sacramenti.

3. LA CHIESA COME SACRAMENTO

Ricuperata la nozione di Sacramento nel senso del segno sensibile ed efficace, nel 3 cap. il prof. Gherardini l'applica alla Chiesa. Il capitolo che era stato anticipato in un articolo della rivista teologia "Doctor Communis",[4] è quello centrale di tutta l'opera per verificare nella Chiesa la presenza di tutto quello che era stato detto nel precedente capitolo: la sacramentalità come elemento sensibile, funzione simbolico-efficiente, e finalizzazione soteriologica.

"L'applicazione del concetto di sacramento alla Chiesa non può avvenire che per via analogica" (p. 100): è la premessa dalla quale l'Autore prende le mosse per dichiarare in che senso la Chiesa è sacramento; essa infatti non è né un'**azione** né un **rito.** Per l'Autore questo è il modo migliore di far capire la frase conciliare **veluti sacramentum**; del resto nel "veluti" è già chiara l'analogia.

Pertanto, a chi si chieda se la Chiesa veramente

a) sia un segno sensibile,

b) con una sua funzione simbolico-efficiente,

c) e con finalità soteriologica,

l'Autore risponde appellandosi alla LG, (paradossalità e struttura organologica della Chiesa), al NT (parabole, figure, allegorie), alle formule liturgiche ("mirabile sacramentum"), ai Padri della Chiesa (Didachè, Pastore di Erma, Clemente R. e Ignazio d'Antiochia, san Cipriano, Origene, Sant'Ambrogio, sant'Agostino), alla Scolastica (Isacco della Stella, san Bonaventura, san Tommaso), alla riflessione moderna (Möhler, Oswald, Passayez, Perrone, Franzelin, Scheeben, Newman, Casel, De Lubac, Semmelroth, Journet): una lunga e analitica rassegna per dimostrare la congruenza della nozione di sacramento alla Chiesa, che è

---

4. GHERARDINI B., **"Veluti Sacramentum". La sacramentalità della Chiesa nella prospettiva dei Padri, di S. Tommaso e dei teologi moderni.** "Doctor Communis" XXVIII (1975), p. 74-122.

veramente per divina istituzione una realtà sensibile, significativa e produttiva della grazia, e perciò dotata di finalità e capacità soteriologiche.

Sono molti i **modi** per esprimere la sacramentalità della Chiesa, secondo le varie scuole. Il prof. Gherardini li elenca secondo le diverse sfumature terminologiche e contenutistiche: la Chiesa è detta semplicemente sacramento oppure sacramento di salvezza, sacramento generale (Vagaggini), sacramento fontale, originario, primigenio, sacramento in senso pieno (di provenienza francese, vedi Congar), **Ur-sakrament** (Semmelroth), **Rahmensakrament** (sacramento tipo, Betz J.), **Grossakrament** (sacramento grande, Feiner J.), **Volsakrament** (pienezza sacramentale, Grillmeier), **Ganzsakrament** (totalità sacramentale, Warnach W.), **Universalsakrament** (sacramento universale, Winklhofer A.), **Wurzelsakrament** (sacramento radicale, Rahner K.) e infine la definizione che preferisce Gherardini, che verrà giustificata in seguito, **Sacramentum mundi**.[5]

4. LA CHIESA SACRAMENTO E LA S.S. TRINITA'

E' la parte che Gherardini dedica al rapporto analogico tra la Chiesa sacramento e la realtà trascendente di cui è sacramento (p. 158). Esiste una "similitudo", una rassomiglianza tra la Chiesa e il Dio unitrino, che nella sua assoluta libertà si riflette nella Chiesa, realizza la salvezza nella e mediante la Chiesa stessa (p. 159).

---

5. Dove **mundi** è genitivo oggettivo, sul quale così s'effonde l'azione sacramentale della Chiesa.

a. La Chiesa sacramento di Cristo

L'analisi parte da questo punto-chiave e dimostra che la Chiesa dipende nel suo essere e nel suo operare dal **Cristo**, senza il quale non ha senso. La Chiesa, anzi, nella sua esistenza terrestre altro non è che l'immagine vivente e sacramentale di Cristo (p. 160).

Gherardini ne scorge una prima prova in alcune metafore molto significative del NT. Per esempio nella Chiesa corpo di Cristo, la più originale e importante definizione ecclesiale proposta dall'ecclesiologia paolina (Rm 12,5; 1 Cor 12,27); nell'identificazione mistica del Cristo con i suoi discepoli: "Chi ascolta voi ascolta me" (Lc 10,16; Mt 10,40); nell'immagine giovannea della vite e i tralci, espressione della mutua immanenza del Cristo e dei cristiani (Gv 17,21-24). L'Autore passa poi al concetto paolino di Chiesa **pleroma** (Col 1,19), per identificarvi la presenza sacramentale di Cristo nella Chiesa in un rapporto di reciproca "pienezza" (p. 162), ed infine alla immagine della **Chiesa sposa.** Da questa immagine scaturiscono i profondi rapporti tra Cristo e la Chiesa, attraverso lo Spirito che unisce lo Sposo e la sposa; LG 4/a infatti parla di "perfetta unione tra i due" (p. 167) e Gherardini, non senza una personale partecipazione, la fa propria. Ma prende anche spunto da tale unione per tratteggiare, in breve sintesi, l'idea biblica della sponsalità come è stata proposta nell'At dai profeti, in particolare da Osea, da Geremia, Ezechiele ed Isaia che parlano dell'infedeltà a Jahveh come di una prostituzione (p. 168). Anche se il NT ci propone un amore più spirituale, identica però è la mistica sponsale. E' significativo il pensiero di Paolo espresso da 2 Cor 11,2 ed Ef 5,21-33; Gherardini commenta: "L'unione che lega Cristo e la Chiesa non è soltanto un modello, ma addirittura il principio costitutivo dell'unione maritale nella sfera della fede e della salvezza" (p. 170). Quanto all'Apocalisse, dove si parla di "Nozze dell'Agnello", della sposa che vi si è preparata (19,7), e della "sponsa et uxor Agni" (21,1-2.9), è facile per Gherardini

riconoscervi la Chiesa.

Le sue riflessioni riguardo a questa mistica sponsalità sono singolari: non solo vedono nella detta immagine il fondamento della Chiesa sacramento, ma anche un legame ontologico tra Cristo e Chiesa, nonchè il collegamento della Chiesa-sposa all'immagine del corpo mistico, per sottolineare la distinzione e l'unità dei due soggetti.

L'Autore infine assimila la Chiesa a Cristo morto e risorto, ragione non ultima per la quale essa è sacramento di salvezza (p. 173). La Chiesa infatti rivive la **kènosi** di Cristo e "il crocefisso è il paradosso della miseria ed impotenza ed umiliazione che salvano il mondo." (p. 174). L'Autore abbozza una interessante **ecclesiologia crucis**, introducendola così: "Anche la Chiesa ha la sua kènosi che attualizza sacramentalmente la kènosi di Cristo, dal Natale alla Croce." (p. 175): sacramentale identificazione, questa, della Chiesa col Cristo, che autorizza l'Autore a parlare di comunicazione degli idiomi, in senso analogico, per la quale ciò che è di lui appartiene misticamente a lei (p. 176). Il mistero pasquale si riflette sul volto della Chiesa in conseguenza di tale assimilazione (p. 177). La Chiesa, conclude l'Autore, muore ininterrottamente col Cristo ed ininterrottamente vive con lui, partecipe della sua morte e della sua vita" (p. 181). La Chiesa è perciò **icona** fedele del Signore, e Cristo è per la Chiesa il fondatore, il capo, il sostenitore e il salvatore. L'emergere della sacramentalità è, qui, evidente.

b. Chiesa e Spirito Santo

Nella odierna teologia della Chiesa si insiste molto sulla dimensione pneumatologica. Una delle critiche rivolte all'ecclesiologia di Gherardini è che verrebbe poco considerato l'aspetto pneumatologico del mistero della Chiesa. In questo libro l'Autore sfata questa critica infondata; ma basta leggere attentamente anche le altre sue opere per accorgersi che lo

Spirito Santo è sempre in esse presente come un valore fondamentale della sua ecclesiologia.

Il paragrafo 2 del capitolo 4 è tutto dedicato alla relazione strettissima che esiste tra la terza Persona della Trinità e la Chiesa. Il titolo del paragrafo è indicativo: "Animata dallo Spirito Santo" (p. 182). Nelle note Gherardini riporta innumerevoli passi biblici, patristici e di dottori della Chiesa a sostegno della sua affermazione. Il fatto è che nella storia della teologia si parla dello Spirito Santo come **anima o cuore** della Chiesa (p. 183), e questo linguaggio metaforico viene ripreso dai papi Leone XIII e Pio XII, rispettivamente nelle encicliche **Divinum Illud** e **Mystici Corporis.**[6]

Non potendo prendere alla lettera questa metafora che riguarda realtà soprannaturali e trascendenti, l'Autore accoglie le chiarificazioni di Ch. Journet, affermando che lo Spirito Santo è l'anima increata e trascendente della Chiesa in forza della sua inabitazione, mentre la grazia o carità è l'anima creata e immanente ricevuta per mezzo dei sacramenti. Lo Spirito, infatti, anche se è detto anima, non è la forma sostanziale della Chiesa o il suo principio intrinseco costitutivo (p. 185), ma è "il principio estrinseco promotore della sua unità e coesione nella linea della causalità efficente (ivi).

L'Autore poi sostiene con forza che non si può parlare di incarnazione dello Spirito Santo nella Chiesa, come sostiene H. Mühlen nel suo libro **Una mystica Persona,**[7] se non in senso molto lato e improprio. Propriamente parlando, lo Spirito Santo è il principio vivificante e santificante increato della Chiesa. Per questo il prof. Gherardini preferisce affermare che lo Spirito

---

6. LEONE XIII, **Divinum Illud**, 9.5.1897 in ASS XXIX (1896/7), p. 650. PIO XII, **Mystici Corporis**, o.c., p. 218-220.

7. MUHLEN H., **Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen**, Paderborn 1967^2, tr.it., Roma 1968.

Santo è **maestro e guida** della Chiesa (Gv 14,26; LG 4/a), a sostegno della sua missione di ammaestrare le genti (p. 18). Lo Spirito Santo, in realtà, la **vivifica** e la rende **testimone** di Cristo (p. 187). "Tutta la Chiesa, pertanto, vivificata in senso cristoconformante dallo Spirito Santo, a lui deve la sua configurazione sacramentale' (p. 188). L'Autore, in altri termini vuol dire, e di fatto altro non dice, che la Chiesa è sacramento di Cristo in forza dello Spirito, specificando così il fondamento pneumatologico della sacramentalità della Chiesa.

c. La Chiesa analogia vivente della Trinità

Anche per l'Autore si può dire in certo qual senso che la Chiesa ha **origine** dal mistero trinitario; l'**Ecclesia de Trinitate** non è una scoperta della teologia contemporanea, ma è stata sempre presente nella Tradizione cattolica fin dalle origini. Tutto il grande ciclo storico salvifico dell'**exitus-reditus** viene espresso dalla coscienza orante della Chiesa nella dossologia seguente: "A Patre, per Filium eius Jesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem"(p. 194).

Tuttavia il prof. Gherardini si affretta a precisare il valore ontologico-imitativo della particella "de", e conclude affermando che la Trinità è la **forma esemplare** della Chiesa. Gherardini riporta l'ardita affermazione di UR 2/f: "Huius mysteri supremum exemplum et principium est in Trinitate personarum unitas huius Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti". Per giustificare questa tesi si rifà alla teologia del battesimo. Con il battesimo infatti l'uomo diventa figlio di Dio e nello Spirito Santo può gridare: 'Abbà Padre'; per questo il credente è inserito nel mistero trinitario. La logica conseguenza è che se la Chiesa è costituita dai battezzati, si può definire, prendendo in prestito l'espressione di S. Tommaso, un popolo "figlio di tutta la

Trinità".[8]

Ma la Chiesa è anche **irradiazione del mistero trinitario** attraverso la santa liturgia, con la quale essa glorifica la SS. Trinità. La comunione verticale trinitaria crea la comunione ecclesiale e irradia nel cosmo il mistero della vita divina. L'Autore conclude il capitolo affermando di non meravigliarsi se Tertulliano non ha esitato a qualificare la Chiesa "corpus trium".[9]

5. LA CHIESA SACRAMENTO E I MEZZI DELLA SALVEZZA

IL capitolo è dedicato alle relazioni tra la Chiesa sacramento e i sette sacramenti unitamente agli altri mezzi della salvezza. Riguardo all'interpretazione della sacramentalità della Chiesa, Gherardini accoglie la tesi di O. Semmelroth,[10] che applica in senso analogico alla Chiesa la nozione di sacramento del Concilio di Trento: "Symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis".[11]

Ma **come** la Chiesa realizza questa sacramentalità, cioè **con quali mezzi** la Chiesa attua se stessa come forma visibile della grazia invisibile? La Chiesa, per l'Autore, non è uno speciale sacramento oltre ai sette sacramenti, ma è il sacramento dell'autocomunicazione di Dio all'uomo. I sette sacramenti le appartengono perchè la Chiesa li ha, li fa e li amministra; ma nello stesso tempo ne dipende perchè essi fanno la Chiesa (p. 205). L'Autore ricorda la forte espressione di S. Tommaso: "Ecclesia a sacramentis fabricatur" e all'azione di essi riconduce

---

8. **S.Th.** III, q. 23, a. 2, ad. 2: "...Filius totius Trinitatis".
9. TERTULLIANO, **De bapt.** 6, PL 1,1315 A; p. 199.
10. SEMMELROTH O., **Die Kirche als sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnaden**, "Scholastik" XXVIII (1953), p. 23-29.
11. Sess. XIII: **Decr. de Eucharistia**, c. 3, DS 1639.

l'unità di essa (p. 211). I sacramenti perciò danno risalto alla realtà sacramentale della Chiesa, che in essi si autorealizza (p. 214), ripresentando e attualizzando gli atti salutari del Cristo storico. Tuttavia non si hanno sacramenti se non per la mediazione della Chiesa.

Efficace mi sembra la risposta che l'Autore dà alla domanda: che cosa la Chiesa riceve dai sacramenti? che cosa questi dalla Chiesa? Secondo Gherardini, i sacramenti sono una **professione di fede**: testimoniano, dichiarano, corroborano la fede della Chiesa (p. 216), e promuovono la crescita teologale e spirituale del popolo di Dio. D'altra parte i sacramenti devono alla Chiesa la loro origine. La Chiesa li produce, la Chiesa li amministra (p. 218).

Anche i **ministeri** sono mezzi di salvezza ed espressione della sacramentalità della Chiesa, ma "il ministro è canale, non già sorgente del dono divino" (pp. 220-221). Il ministro è considerato dall'Autore un discepolo alla sequela di Cristo, un apostolo da Lui mandato e come Lui servo, chiamato non a dominare, ma a servire Cristo e il popolo di Dio con la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti (p. 222).

Il servizio del quale qui e altrove parla il prof. Gherardini, è quello da lui definito "competente", che coincide cioè e si attua nell'esercizio del ministero. Più propriamente è il servizio dei vescovi, presbiteri e diaconi, sacramentale irradiazione del **triplex Christi munus** (PO 1): quello profetico, ossia servizio alla parola e al popolo (p. 227); quello della santificazione, ossia il servizio della grazia, l'amministrazione del tesoro spirituale e soprannaturale lasciato da Cristo alla Chiesa a salvezza e santificazione dell'uomo (p. 228); quello pastorale, ossia il ministero del governo (p. 229).

Altra fonte della grazia, presa da Gherardini in esame, sono i **carismi**. Il Vaticano II ha dato un forte impulso alla teologia del carisma. Secondo LG, in forza della partecipazione-imitazione della Chiesa al mistero trinitario, il corpo mistico di Cristo ha in sé una indole carismatica (p. 235). E Gherardini, seguendo le

indicazioni delle lettere paoline, elenca i diversi tipi di carismi: quelli gerarchici, quelli straordinari e quelli semplici e più diffusi. In tutti a diverso titolo riconosce lo scopo di consolidare e dilatare la Chiesa come espressione sacramentale della salvezza, dall'inizio fino alla fine del mondo, essendo essi non altro che doni di Dio, con carattere di pubblica utilità, elargiti cioè per il bene e lo sviluppo della comunità (p. 238).

6. SACRAMENTUM MUNDI

Il capitolo 6 è dedicato ad un problema oggi molto sentito in teologia: il rapporto della Chiesa con il mondo (p. 246).[12] La teologia, osserva l'Autore, ha un fine contemplativo, ma l'**homo viator** deve confrontarsi con i sempre nuovi problemi posti dall'esistenza. Per questo motivo la Chiesa, mai trascurando i problemi del mondo, ha avuto sempre in esso una presenza attiva.

Con il Vaticano II perfeziona tale attitudine ponendo l'uomo al centro dell'indagine teologica sulle realtà terrene; i teologi ne hanno approfondito il messaggio e fra di essi spicca quel G. Thils,[13] che già prima del Concilio s'era messo in evidenza come teologo delle realtà terrene. In questo contesto il prof. Gherardini parla di Chiesa **sacramentum mundi** (p. 249).

Criticando l'idea di "consacratio mundi", intesa come forzatura "sacrale" della realtà creata, l'Autore propone il concetto di "sacramentum mundi" che si riallaccia al progetto originario del creatore, e sottolinea la presenza della Chiesa nel mondo come "segno e strumento di quel medesimo piano" (p. 248).

---

12. Il capitolo era già apparso sostanzialmente invariato nella rivista "Divinitas" con il titolo: **La Chiesa "salus mundi" nella prospettiva del Concilio Vaticano II**, XX (1976), p. 54-96.

13. THILS G., **Théologie des réalités terrestres**, tr.it., Alba 1968.

Per questo non c'è bisogno di sacralizzare il mondo, che è già in relazione con Dio. Il problema è quello di verificare nel mondo il piano originario di Dio.

E qui si inserisce la sacramentalità della Chiesa in quanto è "la Chiesa stessa, per il mondo, segno e strumento di salvezza" (p. 249). Ciò indica un'azione sacramentale della Chiesa per il mondo. Dobbiamo però specificare che la salvezza del mondo non implica una sacramentalizzazione di esso "la quale implicherebbe un giudizio negativo sulla natura del mondo ed il suo immanente significato; in ultima analisi, un giudizio negativo su Dio" (p. 250). La salvezza del mondo è la sua "cristofinalizzazione" e a tal fine il mondo può avvalersi della presenza e dell'azione della Chiesa al suo interno.

Bisogna ora chiarire che cosa si intenda per **mondo.** La nozione di mondo per la teologia cristiana ha un'origine biblica, non filosofica; si rifà al concetto di creazione (p. 251). Secondo la GS 2/b tre sono i motivi che specificano in senso cristiano la nozione di mondo: 1) l'amore di Dio che lo crea e lo conserva; b) lo stadio del mondo assoggettato al peccato e al maligno che ne impedisce il naturale sviluppo; 3) il suo riscatto ad opera di Cristo ed il suo conseguente reinserimento nella linea evolutiva del progetto originario (p. 252).[14]

Il mondo è: "tutta la realtà creaturale sintetizzata ed espressa dall'uomo nella sua condizione storica di natura decaduta e redenta" (p. 255). E' importante fare delle distinzioni; la Chiesa e il mondo sono realtà ontologicamente distinte, ma Chiesa e mondo sono valori profondamente correlati, in quanto la Chiesa è nel mondo e si interessa dell'uomo, mentre il mondo è per ordinamento creaturale disponibile per l'azione della Chiesa.

Non bisogna dimenticare però che il mondo è sotto il segno

---

14. Sull'idea cristiana di mondo il prof. Gherardini aveva già scritto in due articoli: **Per una visione cristiana del mondo,** "Studi cattolici" XXVII (1962), p. 27-30; **Per una visione cristiana dell'uomo,** "Studi cattolici" XXIX (1962), p. 9-13.

del peccato (p. 256). Anche se il mondo in sé è buono e oggetto dell'amore di Dio, ha bisogno di essere purificato dal peccato. La Chiesa esercita un influsso santificante sul mondo, rispettando la sua bontà originaria, assumendolo per incanalarlo nella scia del fine ultimo, coordinandolo al piano dell'universale salvezza (p. 257).

Su questa base Gherardini osserva che: a) il mondo, buono in sé, non può sfuggire alla libertà dell'uomo, debilitata e disorientata dal peccato che l'aliena dal piano di Dio; b) la Chiesa, in forza della comunione col Cristo e nella potenza dello Spirito Santo, purifica il mondo dalle scorie del peccato e dona al mondo la vita nuova della grazia (p 258). Inoltre l'Autore considera il mondo alla luce dell'incarnazione e della parusia: l'incarnazione del Verbo di Dio, in quanto centro della storia (p. 261), porta a compimento e anticipa in germe il futuro (p. 262); la parusia, in quanto Cristo è l'inizio e la fine della storia (p. 265), instaura ed inaugura quello stesso futuro.

Da qui egli trae poi la conseguenza dell'"incarnazionismo la tendenza e l'impegno ad incarnare nel tempo, nella Chiesa, nella società, nelle singole coscienze i valori trascendenti del Cristianesimo" (p. 263).

a. Salus mundi

L'Autore passa quindi dalla nozione di "sacramentum mundi" a quella di **salus mundi**, anche perchè il significato ultimo di "sacramentum mundi" è proprio quello della sua salvezza. Il prof. Gherardini ne vede la prova nella definizione della Chiesa che **Origene** propone nel commento al Vangelo di Giovanni.

La Chiesa ivi è detta il "κόσμος τοῦ κοσμου."[15] Interpretando la parola cosmo in senso neoplatonico come il luogo della divina

15. ORIGENE, **Comm. in Joa.** VI, 38, PG 14, 301 C.

presenza, la Chiesa è davvero il cosmo, essendo presenza sacramentale di Dio nel mondo e comunicazione ad esso della vita divina. L'espressione origeniana, pertanto, implica l'azione sacramentale che la Chiesa va svolgendo in funzione perfettiva, purificatrice, cioè santificatrice del mondo (p. 275).[16] Questo significa che la Chiesa è nel mondo la presenza sacramentale di Dio che salva (p. 277).

L'Autore passa poi ad un'analisi filologica della parola **salvezza** nel contesto biblico (p. 277), per arrivare ad affermare che Cristo stesso è il Signore della salvezza (p. 278), che salverà il suo popolo dai suoi peccati (Lc 1,31). Segue dunque l'itinerario semantico della salvezza, dall'AT, dove è la vittoria sul nemico (2 Re 18,30-35; 19,14; 20,6), la liberazione e la guarigione, al NT dove essa è preminentemente escatologica, cioè giustificazione (Rm 5,1), liberazione dal peccato (Rm 6,5), incontro finale con Cristo (p. 280).

In attesa dell'evento finale che trasformerà il mondo in cieli nuovi e terra nuova (Ap 2,21), dopo del quale cesserà ogni mediazione sacramentale, la Chiesa resta, nella fedeltà alla sua missione, il segno e lo strumento del nostro incontro temporale con Dio (p. 282). In questo senso, **Sacramentum mundi**, sta per **salus** estesa a tutto il mondo.

La Chiesa è azione salvifica trinitaria; per questo l'Autore ripropone l'assioma classico che la Chiesa è necessaria alla salvezza, in quanto "universale salutis sacramentum", e sottolinea che si tratta soltanto della necessità salvifica, non già di trionfistiche dichiarazioni a favore della Chiesa (LG 14/a). "La Chiesa è necessaria alla salvezza di tutti in tutti i tempi; tutti gli uomini di tutti i tempi sono chiamati ed ordinati alla Chiesa

---

16. Gherardini, come ho già detto, critica le interpretazioni riduttive della sacramentalità della Chiesa. Ad esempio quella di SCHILLEBBECKX che nel suo: **Wereld en kerk,** Bilthoven 1965, tr.it., Roma 1968, p. 235, sostiene una sacramentalità manifestativa della religiosità della Chiesa.

come all'unica tavola della propria salvezza." (p. 287). Il resto non ha rilevanza teologica.

La Chiesa, perciò, in forza della sua sacramentalità, è anche **occasione e proposta** di salvezza (p. 289), e sotto questo profilo Gherardini sottolinea l'aspetto personale e dialogico del rapporto Chiesa-mondo, come una chiamata che presuppone una risposta.

L'Autore, pur attento alla teologia dell'eschaton, avverte inoltre il lettore del pericolo di ridurla a pura astrazione e quindi a una attesa disincarnata (p. 290): l'eschaton è già iniziato, la salvezza cristiana già presente.

L'ultimo aspetto considerato riguarda la risposta personale e libera dell'uomo alla salvezza di Dio proposta dalla Chiesa. La Chiesa propone, non impone la salvezza. Trovare la salvezza non è solo un dono di grazia, ma anche accettazione del dono e quindi impegno umano. "La salvezza, infatti, non uccide l'uomo e questo è il suo aspetto più consolante" (p. 292). La Chiesa, continua l'Autore, mostra all'uomo il grande tesoro che è in Cristo; questa proposta attende una risposta personale, positiva o negativa. Davanti alla "fortuna" offerta, tutti ed ognuno restano nel possesso della piena inalterata responsabile libertà personale (id.).

7. RIFLESSIONI FINALI

La valutazione di questa originale monografia non può esser che positiva, per la ragione che il problema della sacramentalità della Chiesa è affrontato nella sua globalità e nei suoi particolari, con rigore analitico e con chiarezza. L'Autore si confronta con le diverse interpretazioni ecclesiologiche e si apre ai dati e alle prospettive che hanno un riscontro nella Rivelazione e nella Tradizione cattolica.

Stupisce la preparazione dell'Autore, testimoniata dalla

rilevante consultazione, in lunghi anni di assimilazione e riflessione. I giudizi teologici sempre equilibrati e sempre secondo il senso della fede, ne fanno uno studio unico nel suo genere nel panorama della teologia italiana e straniera, ed un apporto serio allo sviluppo della ecclesiologia in genere.

Concludendo, elenco alcune considerazioni generali. L'Autore, nel corso del lavoro, fa continuamente riferimento al senso **analogico** della sacramentalità della Chiesa. Ciò ha la sua importanza; tra la Chiesa e il sacramento non si dà infatti univocità, ma una relazione di **dissomiglianza-somiglianza.** La dissomiglianza sta in questo: mentre il sacramento è un rito o un gesto, la Chiesa è ben altra cosa: essa è, il sacramento si fa. Inoltre la natura del sacramento sta, secondo la definizione di S. Tommaso, **nella materia e nella forma**;[17] la natura della Chiesa sta nel suo teandrismo: istituzione e corpo mistico, società e presenza di Dio.

La somiglianza si manifesta invece nel fatto che la Chiesa si presenta come forma dell'invisibile grazia, essa pure significa, contiene, distribuisce l'invisibile azione santificatrice dello Spirito Santo. E' legittimo perciò parlare di somiglianza tra la Chiesa e il sacramento. La Chiesa è dunque sacramento non solo perchè significa la salvezza, ma anche perchè, in quanto Cristo continuato, la produce (effetto significato).

La Chiesa è **sacramentale nel suo essere** prima che nel suo agire. Ciò è dimostrato magistralmente dal prof. Gherardini che si differenzia così da altri, quando fonda l'esistenza della Chiesa nel mistero della SS. Trinità (capitolo 4). L'unità della Chiesa è imitazione e partecipazione analogica dell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. "Si ha qui il primato ontologico della grazia sulla struttura e la relativa operazione" (p. 299). In altre parole, il prof. Gherardini fonda la sacramentalità della Chiesa soprattutto sulla sua caratterizzazione cristica e

17. **S.Th.** I, q. 73, a. 1c; 1/2, 93, a. 2c.

pneumatica.

L'Autore si discosta pure dalla posizione della "scuola italiana" che preferisce parlare di **sacramento fontale**, in quanto origine e fonte di ogni sacramento è Cristo in virtù dell'unione ipostatica; la Chiesa dipende da lui e non può quindi essere detta, in assoluto, sacramento fontale. La Chiesa rimane in posizione subalterna e riflessa rispetto al Cristo.

"La predicazione della sacramentalità della Chiesa deve dunque evitare da una parte Scilla, dall'altra Cariddi, l'esagerazione che assimila la Chiesa al Cristo, ed il minimismo che, in pratica, ne distrugge la sacramentalità nell'atto di affermarla" (p. 301).

Efficace anche il rilievo sulla non dipendenza della sacramentalità della Chiesa dalla credibilità morale dei suoi fedeli, in quanto "il condizionare la sacramentalità della Chiesa alla credibilità dei suoi figli sposta il problema su un diverso versante teologico (quello morale) e minaccia di perder di vista la pertinenza del discorso dogmatico." (p. 304).

La sacramentalità che l'Autore studia e difende è costitutiva della Chiesa ed attribuita alla sua essenza; non dipende dalla santità dei cristiani, ma viene dall'alto, è grazia. La Chiesa non è santa o peccatrice a motivo del comportamento dei suoi membri, ma perchè la sua sacramentalità è prima costituzionale che funzionale, un dato stabile, non un accidente.[18]

"Dio infatti continua a donarsi all'uomo attraverso il segno-strumento della Chiesa, anche se l'uomo Gli volta le spalle o Gli sbatte la porta in faccia." (p. 306).

---

18. Al contrario del cit. opuscolo di Coffy-Varro in cui si afferma che la sacramentalità è condizionata dalla condotta dei cristiani.

Cap. V

LA SANTITA' DELLA CHIESA

Santa o Peccatrice? Meditazione sulla santità della Chiesa, (SP) ha come oggetto la questione della santità della Chiesa.[1]

Il metodo questa volta non è rigorosamente critico-accademico, ma sensibile ad un'esigenza di contemplazione; lo stile è discorsivo, non ci sono né bibliografia, né elenco delle fonti. Nella situazione contemporanea, sottolinea il prof. Gherardini, siamo di fronte a un secolarismo imperante e di conseguenza ad un appannarsi della coscienza cristiano-cattolica, si ricerca un volto più umano della Chiesa e per questo si mette da parte la fede sulla santità della Chiesa.

Per l'Autore bisogna distinguere il piano dell'essere da quello dell'agire; ambedue nella Chiesa dipendono dalla grazia di Cristo e dall'azione santificante dello Spirito: "Ne deriva alla Chiesa una soprannaturalità ontodinamica" (p. 13). Ciò comporta che la Chiesa è santa perchè è in relazione con il piano eterno di Dio, con il mistero dell'incarnazione e della redenzione; è la premessa dalla quale il prof. Gherardini, trae la seguente conclusione: "Una Chiesa così pervasa di soprannaturale e divina non può non essere santa" (p. 13). Tale verità può essere colta ovviamente solo dalla fede, perchè la soprannaturalità ontodinamica sfugge ad ogni rilevamento puramente razionale e scientifico (p. 14).

---

1. Gherardini ha scritto due articoli sulla santità della Chiesa, **"...Senza macchia ne ruga" (Ef 5,27).**, "Divinitas" XXX (1986), p. 111-119; **La santità della Chiesa nella catechesi di Paolo VI.**, "Doctor Communis" XL (1987), p. 29-42.

L'Autore, perciò, più che alla santità estrinseca della Chiesa (santità di riflesso, non originaria né costitutiva), s'interessa a quella intrinseca. Il suo è un discorso dogmatico, non apologetico: "Per spiegare in che senso e per quale ragione la Chiesa è santa, non basta il riferimento fenomenologico; sono necessarie la Rivelazione e la fede" (p. 15).

1. IL FONDAMENTO CRISTOLOGICO DELLA SANTITA'

L'autore collega la santità della Chiesa al mistero dell'**unione ipostatica**, attraverso una sua riflessione sulla prima virtù teologale. La fede è insieme un dono che viene dall'alto (p. 22), indispensabile per essere graditi a Dio (Eb 11,6), e una risposta coerente, libera, incondizionata del soggetto. E' Cristo che irrompe nel cuore del credente e per mezzo dello Spirito lo trasforma in figlio, che può perciò gridare: "Abbà, Padre". Qui è la ragione e la radice della santità. Aderendo per la fede a Cristo, il credente ne è santificato. La santità dell'uomo infatti non è frutto di un titanismo etico-spirituale, ma partecipazione gratuita, ontologica, sacramentale alla santità di Cristo (p. 28).

L'Autore distingue tra santità sostanziale, propria di Dio, e quella accidentale, dovuta alla grazia creata e santificante (p. 36).

Nel suo pensiero Cristo è il **modello** e il **fine** di ogni santità: "Il Figlio gode di una santità sostanziale" (p. 35); è santo, perchè Figlio uguale al Padre, generato eternamente da Lui. La sua totale disponibilità al Padre si riflette, per gli effetti sacramentali, su ogni credente, che proprio per questo è cristoconformato; la santità diventa così il suo atteggiamento interiore di fondo.

Nella santità così intesa, l'Autore vede una **relazione personale** con il Padre dei cieli, che Cristo dona per mezzo dello Spirito Santo; cioè la stessa figliolanza divina adottiva del

cristiano. Solo colui che è figlio è veramente santo, perchè come essere cristoconformato obbedisce alla volontà del Padre e vive sempre in comunione con lui: un'intuizione originale che l'Autore chiarisce e sviluppa in chiave ecclesiologica (p. 124).

2. LA CHIESA E' SANTA

Gherardini riconosce nella Chiesa lo stesso fondamento cristologico che sostiene e intesse la santità del cristiano. Parla della Chiesa come d'una realtà che nasce da Dio e che Dio riempie di sé, della grazia di Cristo e dei doni dello Spirito Santo, per farne lo strumento per la santificazione dell'uomo. Di tutti gli uomini in ogni tempo: "Ecco io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo" (Mt 28,20).

L'Autore, per giustificare questa tesi, analizza biblicamente e teologicamente alcune immagini della Chiesa che esprimono questa presenza-immanenza di Cristo nella Chiesa. Per lui l'espressione paolina della Chiesa corpo di Cristo indica bene questa assimilazione profonda, cristoconformante e cristificante (p. 44); l'immagine giovannea della vigna e dei tralci e quella petrina dell'edificio spirituale indicano l'identificazione mistica tra Cristo e i credenti. Inoltre per l'Autore la mistica nunziale paolina illumina bene l'unione misteriosa e feconda fra Cristo-capo e la Chiesa suo corpo, che rende la sposa splendente, senza macchia, santa e immacolata.

Nel dibattito teologico attuale, alcuni applicano alla Chiesa la figura biblica della "grande meretrice" (p. 50). La Chiesa viene accusata di prostituzione e considerata come una nuova Babilonia. L'accusa, dice il prof. Gherardini, non è nuova nella storia della teologia, ma è gratuita: anche se il peccato dei figli insozza il volto della Chiesa, ella rimane sempre santa. Riportando il pensiero di S. Agostino e S. Ambrogio, l'Autore sostiene la verginale maternità della Chiesa, mettendola in

parallelo con la verginale maternità di Maria. E come la Vergine Madre è radicalmente santificata in funzione salvifica, così la Chiesa, Vergine e Madre, è santa per santificare. E' il sacramento di Cristo Salvatore e dipende tutta e sempre da Cristo; in virtù di questa sacramentalità, la Chiesa attualizza l'azione salvifica di Cristo e produce la grazia che salva (p. 66).

La santità della Chiesa ha **origine** dal mistero della SS. Trinità. Il prof. Gherardini esprime il suo pensiero sull'argomento con questo parole: "La SS.ma Trinità, pertanto, è sempre presente alla e nella Chiesa. Le è addirittura intima, quasi come l'anima della sua anima, cioè il suo principio vitale. E' inoltre il suo esemplare..." (p. 70). La Chiesa è **di** Dio perché è **da** Dio; in termini di teologia tomista, l'Autore dice che la causa remota della Chiesa è la SS. Trinità, ma la causa prossima è l'evento Cristo (p. 73). La presenza delle tre Persone divine nel cuore dei credenti e della Chiesa, colloca la comunità in stretta relazione di dipendenza dal mistero fondamentale del cristianesimo.

Il "de" di LG 4/b, nell'analisi del nostro Autore e come in precedenza precisato, indica relazione e un'imitazione (p. 74), mentre UR 2/f sottolinea nell'archetipo divino l'**exemplar** e il **principium** del mistero della Chiesa e della sua unità. Si tratta d'una imitazione ontologica che modella la Chiesa sulla realtà del Dio unitrino. Gherardini può perciò definire la Chiesa analogia vivente della SS. Trinità e sua icona escatologica.

Nella Tradizione cattolica la santità della Chiesa è un dato affermato costantemente dal Magistero e dalla liturgia, mentre in ambito protestante non si accetta la santità intrinseca della Chiesa, considerandola una esclusiva spettanza di Dio (p. 98). Il principio formale del **solus** esclude infatti che la Chiesa sia un valore salvifico a sé; per il protestantesimo la Chiesa viene santificata, ma non è santa ed "ogni tentativo di convertire il suo ricevere in **possedere**, il suo **divenire** in **essere**, è un peccato" (p. 98).

Nel panorama della teologia contemporanea, non è difficile

trovare autorevoli teologi cattolici che definiscono la Chiesa peccatrice. E' facile, afferma il prof. Gherardini, riconoscervi l'influsso del protestantesimo, dove solo Dio è santo (p. 98). L'Autore sostiene che non sempre si riflette abbastanza sul valore dogmatico della seconda proprietà della Chiesa (99). Le parole "Credo ... nella Chiesa ... santa" del simbolo niceno-costantinopolitano esprimono un dogma di fede. Per questo, dice l'Autore, è erroneo, incoerente, offensivo qualificare la Chiesa peccatrice.

Nella Bibbia, osserva Gherardini, la nozione astratta di santità è quasi inesistente, l'indicazione è prevalentemente concreta. Jahveh è tre volte santo, cioè santo per essenza (Is 6,3), il luogo della sua manifestazione è santo (Es 3,5), il popolo scelto da lui è santo perchè riflesso della sua santità. L'Autore procede facendo l'analisi etimologica del termine biblico di santità (**Kados**), cogliendone le varie sfumature e soprattutto l'aspetto ontodinamico: è una santità attiva, una risposta al dono divino che rende santi (p. 102).

Alla santità s'oppone **il peccato.** Per l'Autore, comprendendo bene che cosa è il peccato, si coglie, per contrasto, la vera natura della santità. Il peccato è non solo rifiuto di Dio, ma anche "Aversio a Deo et conversio ad creaturam".[2] Dall'analisi della parola peccato nella Scrittura, Gherardini arriva ad affermare che il peccato è odio a Cristo e al Padre (Gv 15,22) e che per ciò stesso esiste un'incompatibilità di fondo tra peccato e santità (p. 107).

Tale **santità**, oggettiva, è dall'Autore distinta in **assoluta**, propria di Dio, e **relativa**, in quanto donata all'uomo con e nella grazia. Questo dono, ripete l'Autore, oltre che cristoconformante, ha come effetto una progressiva **cristificazione**, che si inizia nel battesimo e si perfeziona nei sacramenti, consumandosi nell'**unione mistica** (p. 109). Una santità intesa come imitazione di Cristo è

2. **S.Th.** I-II,72.

partecipazione ontodinamica al teandrismo cristologico (p. 110).

Su questo sfondo Gherardini analizza testi antichi e moderni del Magistero che affermano chiaramente la santità della Chiesa (pp. 111-112). Non son pochi, infatti, i Padri della Chiesa che riconoscono ad essa la santità: S. Ignazio, S. Policarpo, il Pastore d'Erma, Origene, S. Cirillo di Gerusalemme, S. Agostino (pp. 113-116). E S. Tommaso d'Aquino, nel suo geniale commento al **Simbolo**, insegna che la Chiesa è ricolma della santità di Dio in forza dell'inabitazione dello Spirito Santo (p. 116). L'Autore sostiene che il valore degli argomenti "ex auctoritate et testimonio", dipende dal loro fondamento biblico.

Quanto alle obiezioni contro la santità della Chiesa l'Autore, con S. Agostino, afferma che la Chiesa implora, sì, ogni giorno al Padre la remissione dei peccati dei suoi figli, ma senza cessare d'essere santa e santificatrice, anche nel suo aspetto storico-strutturale-istituzionale. Riportiamo un brano che chiarisce il pensiero dell'Autore: "La Chiesa, infatti, è santa per i valori soprannaturali inglobati nella sua essenza, ma estranei, ontologicamente e geneticamente (non però esistenzialmente e funzionalmente), ai limiti della sua storicità... La Chiesa è santa non grazie ad essi (i limiti), ma nonostante la loro presenza. Il soprannaturale li trascende". (pp. 120-121).

Da quanto si è detto si deduce che la Chiesa è santa, perchè ha origine da una decisione divina, perchè predomina in essa il costitutivo cristologico (è corpo e sposa di Cristo), perchè opera "in persona Christi", perchè appartiene al Dio unitrino, perchè è efficace strumento di santificazione per tutti (p. 126-127).

3. LA SANTITA' DEI CRISTIANI

Il capitolo 5 è dedicato all'approfondimento della santità dei membri della Chiesa, uno dei motivi per i quali il Catechismo

di Pio X dichiara santa la Chiesa. L'affermazione si ricollega al fatto che tutti i battezzati sono santi (p. 130), secondo il pensiero di S. Paolo che nel suo epistolario abbina spesso santità e battesimo (p. 132).

L'Autore, riportando diversi brani del NT, spiega la santità del cristiano come conseguenza ontologica del battesimo e fedeltà ai suoi impegni, che ne fanno una esistenza escatologica (p. 134), nella koinonia e diaconia della Chiesa (p. 135), immersa nel mondo e insieme separata da esso. Da ciò Gherardini deduce che "Duplice, dunque, è in ogni cristiano la santità: quella del dono e quella della corrispondenza etica al dono stesso. L'una è indipendente dal soggetto, l'altra è almeno in parte nelle sue mani e frutto della sua buona volontà" (p. 138); l'una è **oggettiva** e dall'alto, l'altra **soggettiva** e dal basso, cioè apertura verso Dio, risposta personale al dono, impegno etico. La prima santità non viene mai meno, la seconda può crescere o svanire e morire.

L'Autore collega tutto ciò agli effetti del **carattere** che alcuni sacramenti danno. Il carattere, secondo la teologia classica, è un contrassegno indelebile della consacrazione e partecipazione al sacerdozio di Cristo; per questo il cristiano è paradossalmente santo anche se vive nel peccato. "C'è una santità **nonostante tutto**, che nessun peccato riesce a cancellare in maniera definitiva, perchè nessun peccato cancella il carattere" (p. 140). Il cristiano, in forza del battesimo e della cresima (ed ancor più dell'ordine sacro, nel caso dei cristiani ordinati), ha una santità vera e reale, garantita dal suo fondamento cristologico e pneumatologico (p. 141). Tutti i cristiani son perciò effettivamente santi. Giustamente e con molto senso teologico, infatti la Tradizione cattolica definisce la Chiesa **Madre dei santi** e la liturgia celebra, fra questi, coloro "che avendo confessato Cristo fino al livello dell'eroismo, son dalla Chiesa riconosciuti e proclamati santi" (p. 143). La Chiesa, in realtà, produce i santi; questi, dice Gherardini, sono la testimonianza che la santità esiste, anche se dobbiamo dire che la Chiesa non è santa perchè ci sono i santi, ma i santi ci sono

perchè ella è santa. Per questo non potrebbe esistere una Chiesa peccatrice, anche se ci sono i peccatori, ai quali la Chiesa dona il perdono di Dio.

Riportando la posizione di Journet radicata in quella di S. Ambrogio, S. Agostino, S. Bonaventura ed altri ancora, l'Autore asserisce che pecca il cristiano, non la Chiesa. "Come non pecca, così non è insozzata dal peccato commesso al suo interno" (p. 144). Se fosse lei stessa a peccare, come potrebbe ancora dirsi Corpo di Cristo e sua sposa, senza che il peccato ridondi su Cristo stesso? E come dirla sacramento di salvezza, se essa pure ha bisogno d'esser salvata?

Sempre sensibile all'aspetto ecumenico delle questioni, il prof. Gherardini affronta la prospettiva luterana del "simul justus et peccator - Gerecht und Sünder zugleich", cioè contemporaneamente peccatore e santo. K. Barth interpreta l'assioma luterano in modo dinamico: il peccato è il mio ieri, la santità il mio domani. C'è in Lutero, osserva Gherardini, una tensione verso la santità (p. 148), che si esprime in un processo d'ininterrotta conversione, un ricominciare sempre da capo, una continua penitenza. Qualcosa di analogo egli vede anche per il cattolico, che è sempre un peccatore, anche quando raggiunge i vertici più alti della santità soggettiva, come è evidente dalla formula biblica: "il giusto cade sette volte al giorno" (Pr 24,26). Il santo è santo perché è ricolmato del dono di Dio e ricomincia sempre da capo il cammino della sua conversione (p. 150). "Da codesta polarità emerge la figura paradossale del **peccatore santo.** Tale invero è il cristiano" (p. 151), siamo qui nel mistero della paradossalità della vita cristiana (p. 152).

Il prof. Gherardini è critico perciò verso le posizioni di noti teologi cattolici quali K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng, per i quali "Chiesa peccatrice" sembra diventato addirittura un dogma di fede. L'Autore fa un sommesso appunto al testo di LG 8 che parla della Chiesa sempre bisognosa di purificazione, penitenza e rinnovamento. E commenta il testo del Vaticano II con queste parole: "è una discriminazione teologica fragile... che

confonde la Chiesa con i suoi membri peccatori" (p. 158). Non distingue cioè la realtà ontologico-soprannaturale da quella fenomenologica etico-sociale.

Altro punto attentamente studiato è quello dei Padri della Chiesa che hanno usato una simbologia ecclesiologica che se non è intesa bene può portare a interpretazioni poco corrette. La Chiesa viene paragonata ad alcune figure femminili della Bibbia, invischiate nel peccato: Eva, Rahab, Thamar, Maddalena. L'immagine della Chiesa che ne consegue è quella di una Chiesa infedele e meretrice. L'Autore sostiene che bisogna leggere queste immagini alla luce dell'incarnazione, che i Padri presentano come gli sponsali del Verbo con l'umanità peccatrice, santificata dal suo congiungimento col Verbo divino (p. 160). Con le parole di S. Agostino, il prof. Gherardini sostiene che "la meretrice abbandona la sua fornicazione e si trasforma in casta sposa di Cristo" (p. 162); ma la meretrice è la natura umana prima dell'incarnazione, non la Chiesa.

L'Autore affronta poi il problema dell'appartenenza dei cristiani peccatori alla Chiesa, ricordando che nella Chiesa ci sono membri a pieno titolo e altri che vi appartengono in forma puramente giuridica ed esteriore. La Tradizione ha sempre sostenuto che anche i peccatori fanno parte della Chiesa, nella quale il grano cresce con la zizzania (Mt 13,25), e i pesci buoni sono mescolati con quelli cattivi (Mt 13,48). Esiste però una diversa qualità dell'appartenenza alla Chiesa. "I peccatori le appartengono non perchè sono peccatori, ma perchè restano ciò che il battesimo li ha costituiti: figli di Dio..." (p. 166).

4. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Il libro di Gherardini sulla santità della Chiesa è profondamente teologico. Anche se evita il metodo critico, il suo discorso è rigorosamente dogmatico, per il continuo riferimento

alla S. Scrittura, ai Padri della Chiesa, al Magistero, alla dottrina di S. Tommaso d'Aquino, ai teologi contemporanei e all'ecumenismo. Per logica, contenuto, riferimenti, lo studio è un riuscito approfondimento monografico sulla santità ecclesiale. E', per questo, un contributo allo sviluppo della teologia della Chiesa.

Le linee portanti del pensiero dell'Autore potrebbero in questo modo essere sintetizzate: la distinzione ontologica tra santità oggettiva e soggettiva, assoluta e relativa, sostanziale e accidentale evita la confusione tra la santità trascendente divina e la santità partecipata, fermo restando che la santità assoluta è proprietà solo del Dio Unitrino. Il Padre ha voluto comunicare la sua vita di santità all'uomo attraverso l'umanità del Figlio nella potenza dello Spirito Santo. La Chiesa, inserendosi nel mistero dell'incarnazione, diventa come l'umanità del Cristo, lo strumento della comunicazione della grazia santificante.

Siamo quindi di fronte a un concetto di santità ecclesiale essenzialmente **cristocentrica**. Cristo è la causa, il modello, il fine, il centro di ogni santità. Perchè si possa realizzare questa santità cristoconformante e cristificante è indispensabile l'azione dello Spirito Santo e qui si radica l'aspetto pneumatologico della santità della Chiesa. Senza lo Spirito di Cristo il credente è incapace di accogliere, capire, seguire, vivere la parola del Vangelo ed essere trasformato in figlio di Dio (pp. 81-85).

La Chiesa è santa, dunque, perchè sacramento di Cristo e tempio dello Spirito Santo, in stretta e inscindibile dipendenza nell'essere e nell'agire dalla Trinità. Nella storia le tre Persone divine si servono della realtà concreta-sacramentale-istituzionale-visibile della Chiesa per comunicare la vita divina al mondo, essendo la SS. Trinità presente, in virtù del battesimo, in ogni cristiano e nella Chiesa. Per questo, con l'Autore e la Tradizione, possiamo dire che la Chiesa è il popolo della SS. Trinità.

L'Autore affronta con competenza, in questo studio,

problematiche di antropologia teologica: quali l'influsso del peccato originale nella vita del cristiano e il superamento della concupiscenza con la disponibilità alla forza santificante dello Spirito. Risolve in linea sacramentale il problema del peccato dei membri della Chiesa, in quanto in forza del carattere battesimale anch'essi rimangono figli amati dal Padre e ordinati alla salvezza. L'Autore, a contatto con alcune questioni di antropologia luterana, cerca di cogliere il vero pensiero di Lutero, senza pregiudizi di sorta, mettendone in risalto errori, limiti e pregi. E' la sensibilità ecumenica che ha sempre guidato il prof. Gherardini a precisare il pensiero del grande riformatore in vista dell'unità dei cristiani. Anche per Lutero l'uomo, **simul justus et peccator**, collabora in certo modo al dono di Dio. Questa posizione può esser considerata molto vicina a quella cattolica: il santo è nello stesso tempo peccatore, perchè pur accogliendo il dono della salvezza, resta sempre bisognoso di conversione, stretto dalla necessità di cominciare sempre da capo.

L'Autore infine non si allinea con i teologi cattolici per i quali la Chiesa è più meretrice che casta, ma cerca di capire il vero senso dell'affermazione patristica, riportandone il significato nel mistero dell'incarnazione. E' l'unione ipostatica la chiave ermeneutica per comprendere anche la santità della Chiesa.

Cap. VI

LA CHIESA E MARIA

In diverse occasioni il nostro Autore ha fatto oggetto delle sue speculazioni teologiche il rapporto tra Maria e la Chiesa.[1]

Nell'ambito dell'ecclesiologia post-conciliare sulla quale ha il suo influsso anche il prof. Gherardini, emerge una tripartizione concettuale che sintetizza il rapporto tra Maria e la Chiesa non solo a livello dottrinale, ma anche in ordine alla vita stessa della Chiesa.

Martyria, Diaconia e Koinonia sono, per Gherardini, una testimonianza che l'obbedienza della fede si realizza nel servizio dal quale insorge la comunione.[2] In questa triade scopriamo la sintesi dell'essere e dell'operare della Chiesa, di cui Maria è perfetta prefigurazione ed anticipo.

Due sono le tendenze che oggi, in base a un diverso principio d'organizzazione e di sistemazione, caratterizzano la mariologia; l'una è detta **cristotipica** e l'altra **ecclesiotipica.** Per l'Autore il limite delle due tendenze sta nel tono unilaterale e talvolta polemico con il quale vengono difese. In verità si tratta di indirizzi solo formalmente diversi; in pratica le due tendenze, contrapponendosi, comporterebbero un impoverimento della mariologia. Per il prof. Gherardini, proprio perchè singolarmente

---

1. Molti sono gli articoli e i libri dell'Autore che trattano dell'argomento tra cui spicca lo studio alla voce: "Chiesa", in NDM, a cura di DE FIORES S. - MEO S., Torino 1988, p. 350-368; da segnalare anche il capitolo finale del libro CA, seconda ed.

2. NDM, voce "Chiesa", p. 351.

insufficienti, queste correnti devono essere complementari. Questo è ciò che ha fatto il Vaticano II chiamando il capitolo 8 della LG: "Maria nel mistero del Cristo e della Chiesa". Il concilio non ha voluto privilegiare né l'una né l'altra tendenza, ma tentarne la sintesi nel rapporto Cristo-Chiesa.

In quanto madre del Figlio di Dio, Maria precede ogni creatura e la Chiesa stessa nel dono e nel possesso della gloria, ma nello stesso tempo resta solidale con la stirpe di Adamo e con tutti i bisognosi di salvezza (LG 53). Maria, dichiara LG 54, occupa nella Chiesa, dopo Cristo, il posto più alto e, in pari tempo, il più vicino a noi, essendo della Chiesa il membro più eminente e singolare.[3]

Queste affermazioni conciliari consentono al prof. Gherardini di sostenere questa dottrina: la Madre di Dio si colloca all'interno della Chiesa e si definisce in relazione ad essa; Maria è nella e della Chiesa.

Pio XII parla di Maria redenta tra i redenti; eppure, come madre, è "alma socia" di Cristo, che gode in anticipo dell'opera redentrice e perciò prefigura la Chiesa. Con il Pastore Angelico, ma soprattutto Paolo VI, il prof. Gherardini sostiene che, a motivo dell'inestimabile apporto di Maria all'attuazione della redenzione, ella è Madre della Chiesa. A causa della molteplice intercessione con la quale Maria si prende cura dei fratelli del Figlio, ella è membro eletto della Chiesa (p. 238). La ragione della sua sovraeminenza personale è il suo esclusivo rapporto con Cristo. Maria, dice l'Autore, partecipa in pienezza di quella grazia che è la matrice della Chiesa.

Rifacendosi alle posizioni dei Padri della Chiesa, Maria è considerata da Gherardini come tipo-figura-modello della Chiesa e

---

3. L'Autore ha scritto un manuale di mariologia: **La Madre, Maria in una sintesi storico teologica**, (M), Frigento 1989. Il capitolo 6 è dedicato alle relazioni tra Maria e la Chiesa; facciamo riferimento costante a questo volume, pp. 237-261. Il numero delle pagine che andremo citando si riferisce a questo capitolo.

dei cristiani (p. 242). L'Autore chiarisce la polivalenza di questi tre termini che non sono sinonimi. Il concetto di tipo rimanda all'aspetto biblico del binomio tipo-antitipo che può indicare immagine, simbolo, prefigurazione, esempio, similitudine, ombra, imitazione (p. 244). Gherardini riporta poi il termine modello al significato del lemma tedesco **Bild**-immagine, sul quale si fondano **Urbild**-archetipo-originale, **Abbild**-copia-riproduzione e **Nachbild**-calco, e del latino **exemplar** e **exemplum**; e ricorda che modello può indicare il progetto di un'opera o una persona che posa per un artista, un esemplare da imitare o una sintesi della perfezione ideale. Aggiunge anche che tra tipo e modello, l'uno è prefigurazione e l'altro è raffigurazione esemplaristica, ambedue muovendosi nella sfera semantica di **Eikon** (p. 246). In quanto tipo Maria è prefigurazione della Chiesa, per quel rapporto profetico tra i due, che vien riconosciuto dal Vaticano II in LG 63, dove Maria è collegata alla Chiesa nella verginità, nella maternità e nella disponibilità totale a Cristo. Per il nostro Autore Maria non solo prefigura e rappresenta nell'essere e nell'agire la stessa mediazione strumentale della Chiesa, ma attua in pienezza proprio ciò che la Chiesa realizza. Maria sintetizza, per il nostro Autore, tutta la **ratio ecclesiae** fino ad esserne il compimento perfetto (p. 247). Per questo sta davanti alla Chiesa come il modello da imitare, o lo specchio nel quale riflettersi. LG 65 sostiene infatti l'imitazione etico-morale di Maria nei confronti del cristiano; perciò modellarsi su Maria, dice l'Autore, equivale per la Chiesa a modellarsi su Cristo.

1. MARIA MADRE DELLA CHIESA

Gherardini è un convinto sostenitore del titolo mariano **Mater Ecclesiae**; fu anzi uno dei primi ecclesiologi che approfondì

questo argomento e cercò di darne una giustificazione teologica.[4] Egli si rifà al Magistero di Paolo VI nel discorso di chiusura della III sess. del Vaticano II del 21/11/64 che dichiarò solennemente Maria Madre della Chiesa.[5] Il pontefice ribadì la sua posizione nell'enciclica **Signum Magnum** del 1967, nel **Credo del popolo di Dio** del 1968 e nella **Marialis cultus** del 1970. Alcuni teologi cattolici criticano il titolo ritenendolo un'indebita innovazione o segno di un devozionalismo poco illuminato.[6] Il prof. Gherardini sostiene invece che il titolo non è né una innovazione, essendo esso fondato sulla Tradizione e sul Magistero pontificio, né un vuoto sentimentalismo. Rifacendosi ad autorevoli studi teologici e patristici di A. Piolanti, R. Spiazzi e Roschini, l'Autore sostiene che il concetto era già presente negli scritti di S. Epifanio, per il quale Maria è la nuova Eva, madre dei viventi, cioè dei battezzati che hanno la nuova vita di Cristo e che costituiscono la Chiesa. A loro volta S. Efrem, S. Ambrogio, S. Agostino e S. Leone Magno sostengono che Maria, in quanto madre del capo, è madre delle membra.[7]

Nel medioevo Ambrogio Autperto parla di Maria madre dei credenti. E' un monaco del IX sec. di nome Berengaudo che per primo ha fatto ricorso a **Mater Ecclesiae.** Dal 1200, sostiene l'Autore, il titolo entra nella liturgia. Nel 1748 Benedetto XIV è il primo papa che (bolla **Gloriosae Domini**), fa uso di questo titolo mariologico; anche Leone XIII parla di Maria madre della

---

4. La prima volta che l'Autore affronta uno studio sistematico è nel libro: COS, al capitolo 14. L'Autore, in seguito, ritorna continuamente sul tema in alcuni articoli e libri per sottolinearne l'importanza fondamentale per l'ecclesiologia cattolica.

5. Paolo VI in AAS LVI (1964), p. 1015-1016.

6. Tra questi spicca SCHILLEBEECKX E., **L'Eglise du Christ et l'Homme d'oujourd'hui selon Vatican II**, Parigi 1965, p. 164-166, tr. it., Roma 1966.

7. Da segnalare a tale riguardo il volume del prof. Gherardini: **Dignitas terrae, Note di mariologia agostiniana,** (DT). Nel capitolo 5 fa un'analisi sistematica della posizione dei Padri della Chiesa fino ad Agostino sul rapporto Maria-Chiesa.

Chiesa mentre Pio XII dichiara Maria generatrice santissima di tutte le membra del Corpo mistico. E papa Giovanni XXIII pronuncia cinque volte il titolo nei suoi discorsi (p. 290).

Il prof. Gherardini sviluppa quindi le argomentazioni di Paolo VI per giustificare la legittimità del **Mater Ecclesiae**, anzitutto dimostrando infondata l'accusa di sentimentalismo, in quanto una devozione che si fonda sulla Rivelazione e sulle testimonianze della fede non ha nulla da spartire col sentimento. Il titolo è in connessione con il mistero della divina maternità di Maria, indica cioè l'operosa perenne presenza di Maria nella vita e nella storia della Chiesa. L'azione di Maria nella Chiesa è un'ininterrotta e sollecita mediazione per i sempre nuovi bisogni della Chiesa stessa; ciò presuppone una maternità autentica ed effettiva. Il fondamento di questa maternità è cristologico, essendo Maria madre di Cristo e di quanti sono vitalmente innestati in lui. Per l'Autore, Maria ha acquistato i diritti materni sul Corpo Mistico in quanto vera madre di Gesù e perciò vera madre della Chiesa (p. 258). Seguendo la posizione del mariologo D. Bertetto, Gherardini parla di maternità non metaforica, ma adottiva e soprannaturale.[8] L'esercizio di essa s'iniziò con il **fiat** che rese possibile l'incarnazione, e continua nell'istituzione della Chiesa. Con Laurentin, il nostro Autore dichiara che la questione del **Mater Ecclesiae**, se pur fondata sulla maternità divina, si risolve nell'ambito della maternità spirituale. Infatti, in Cristo, Maria è madre spirituale dell'umanità, dunque non in senso fisico ma nell'ordine della grazia; pertanto la Chiesa è figlia spirituale di Maria e gode di un'analoga maternità, ma con una differenza: la Chiesa non è madre del Cristo fisico (p. 260). La Chiesa è sempre 'creatura Verbi', la maternità spirituale insorge dalla sua sacramentalità e ministerialità. Per Il prof. Gherardini va riconosciuta la

8. BERTETTO D., **Maria Madre Universale, nella storia della salvezza**, Firenze 1969^3, p. 243.

trascendenza della maternità spirituale di Maria rispetto a quella della Chiesa, perchè la prima precede la seconda e con Cristo dà vita alla **Ecclesia Mater** (p. 261).

2. MARIA E L'ECUMENISMO

Convinto che la mariologia ha un ruolo importante nel dialogo ecumenico, il prof. Gherardini non pregiudica il **solus** di Cristo, ma riconosce in Maria la madre dell'unità, non un principio di divisione.[9]

I protestanti, gelosi di Dio, non possono accettare la dottrina mariologica cattolica (p. 346). L'Autore, dopo aver citato un'affermazione di Giovanni Paolo II che, nell'enciclica **Redemptoris Mater**, chiama Maria madre comune che prega per l'unità di tutti, anche dei fratelli separati, affronta lo studio delle loro posizioni mariologiche alla fonte, cioè in M. Lutero.[10] Anche se il primo Lutero era a favore di alcuni dogmi su Maria, il prof. Gherardini ammonisce che con Lutero bisogna avere cautela nei giudizi, perchè egli fu sempre ambiguo verso il ruolo di Maria nella storia della salvezza (p. 349). Il sì e il no su Maria si sono così accavallati nella storia della Riforma e l'Autore, con rammarico, constata che oggi, di fatto, nonostante tutti gli sforzi ecumenici, il protestantesimo si trova più sul versante del no che del sì. Anche i più favorevoli avanzano i loro "distinguo", interessandosi solo alla mariologia biblica, spesso interpretata in modo bultmaniano, cioè negando la storicità dei racconti

---

9. Il cap. 10 del libro M, approfondisce il tema di Maria madre dell'unità. Ci rifacciamo a questo studio per il pensiero dell'Autore.

10. L'Autore ha scritto due libri che hanno come oggetto la figura di Maria nel pensiero di Lutero. Il primo è: **La Madonna in Lutero**, Roma 1968; il secondo: **Lutero-Maria, Pro o contro?**, Pisa 1983.

neotestamentari, specie di quelli "dell'infanzia". Qualcuno, come P. Tillich, irride alla verginità di Maria; e là dove sembra esser condivisa, di fatto viene racchiusa nel genere letterario della leggenda. Prevale un'interpretazione razionalistica del mistero mariologico. Nemmeno K. Barth, che per l'Autore è il campione dell'antimodernismo, non concesse a Maria se non ciò che è in rapporto a Cristo. Perciò, riconobbe sì che Maria è vergine prima, durante e dopo il parto, ma considerò la mariologia cattolica un bubbone da recidere.

Sul piano del dialogo ecumenico, ci son delle eccezioni, che il prof. Gherardini ben volentieri mette in evidenza: H. Asmussen che sostiene l'appartenenza di Maria al cuore della predicazione evangelica; M. Thurian che ha innegabili pregi di contenuto e di pathos, ma che in fondo è coerente al **solus** e per questo soffoca le speranze ecumeniche;[11] Barth che distingue tra Maria e mariologia, quest'ultima condannando come espressione sintetica del sistema cattolico; Ebeling che fa di Maria la personificazione mitica della Chiesa cattolica, con essa **mediatrix omnium gratiarum**, corredentrice che offre il sacrificio dell'unico Redentore e mediatore.

Quando però Maria e la Chiesa appaiono ai teologi protestanti, anche al più aperto, **unum et idem**, allora essi parlano di confusione tra mariologia ed ecclesiologia, Cristo cessa per essi d'esser l'unico riferimento e si ha il fenomeno della sopravvalutazione della Chiesa (chiesismo), che è il tramonto del Vangelo nell'assolutismo ecclesiologico cattolico.

Per Gherardini, tra cattolici e protestanti si è in tal modo ralizzato un solco che è molto difficile colmare. Perfino un Borowsky, teologo protestante di spicco, definito conciliante con il dogma cattolico, diventa inconciliante se si parla di mediazione, corredenzione e regalità di Maria (p. 357).

---

11. THURIAN M., **Marie Mère du Seigneur, figure de l'Eglise**, Taizé 1962[2]. Da segnalare anche: **Mariology** in "Ways and Worship", Londra 1951, pp. 289-323.

L'Autore tuttavia sostiene che Maria non ebbe un totale ostracismo dai padri della Riforma. I valdesi, per un certo periodo, riconoscevano in Maria la verginità, la santità, la divina maternità e l'essere piena di grazia. Nel XVI sec. l'intollerabile non era Maria, ma il devozionalismo che la sostituiva a Cristo. Zwigli aveva ancora un certo culto per la Madonna. E più articolata ancora era la posizione di Lutero, oggi sostanzialmente riproposta da K. Barth, secondo il quale Maria è simbolo dell'elezione gratuita e della nuova creazione, in opposizione a Giuseppe, simbolo dell'iniziativa umana e dell'efficienza virile (p. 363). Rifacendosi al Magnificat, Barth vede in Maria il vuoto assoluto di ogni personale e meritorio apporto all'opera della salvezza. Ella è perciò il tipo del cristiano protestante, l'eletta, oggetto del privilegio di Dio in forza della propria "bassezza" e irrilevanza umana (365). Moltmann e Cullmann parlano della Vergine in linea con la Tradizione e le fonti, ma, dice Gherardini, in loro restano delle sacche acritiche di antimariologia.

Diversa, per l'Autore, è la posizione degli ortodossi. I dogmi della **Theotokos**, della sempre Vergine, della mediatrice, sono punti fermi del dialogo ecumenico con il cattolicesimo. L'ortodossia, teologicamente e liturgicamente ha nel movimento ecumenico una posizione di equilibrio tra l'oltranzismo cattolico e il minimismo protestante (p. 366). L'Autore dichiara poi che il giudizio sulla mariologia anglicana è difficile, in quanto si tratta di una mariologia allineata alla Chiesa riformata nell'abolire Maria dal quadro dogmatico-cultuale.

Dopo questo confronto ecumenico sulla dottrina mariologica,l'Autore sostiene che anche se le vie dell'unità sono impervie, Maria si trova là dove la strada dell'uomo incrocia quella di Dio. Gli incontri ecumenici non bastano, meno ancora gli accordi "selvaggi". Per l'Autore è importante uscire dall'ecumenismo che cerca ciò che unisce, e trascura ciò che divide. Un'unità a buon mercato, conseguente a falsi irenismi, è estranea alla verità ed è superficiale. Non ci sarà mai infatti

una unificazione in Cristo senza Maria, perchè non esiste un Vangelo senza la Tradizione. L'Autore dichiara che la verità è sinfonica, e che la mariologia è consonante nel quadro della Rivelazione cristiana e del dogma cattolico. L'unità di fede, per Gherardini, si avrà al termine di un lungo cammino, che non deve confondere le tappe con il traguardo finale, né contentarsi del poco, ma tendere coraggiosamente al tutto (p. 373).

La soluzione quindi, per il nostro Autore, potrebbe arrivare da una grandiosa sintesi biblico-teologico-liturgico-storico-devozionale, dove la mariologia ricuperi il significato cristologico che ha nei grandi dogmi della fede cristiana e lo trasferisca nelle relazioni interecclesiali.

Cap. VII

LA CHIESA MISTERO E SERVIZIO

In questo capitolo prenderemo in considerazione il secondo manuale di ecclesiologia che il prof. Gherardini ha scritto nel 1988, a 16 anni dal volume CA.[1] Non si tratta d'una ripetizione, ma d'una nuova sintesi: una elaborazione completa, matura ed incisiva del trattato **De Ecclesia.** Ciò si nota anche dall'indice generale: ci sono nuovi capitoli, alcune tematiche sono affrontate in modo più didattico e sintetico. Il volume è diviso sempre in due parti, con l'aggiunta di una introduzione sulla storia dell'ecclesiologia. Il testo è, nel complesso, organico e di facile consultazione; didatticamente ha il vantaggio, rispetto al volume del 1972, d'una esposizione più matura, più agile, più essenziale.

E' annunciata per il 1994 una terza edizione in gran parte rinnovata. Qui si ha in esame la seconda del 1992.

1. STORIA DELL'ECCLESIOLOGIA

Il volume s'inizia con una introduzione che però è da considere un vero capitolo a sé, ed ha come oggetto la Chiesa nell'evoluzione storica della teologia; è una delle parti più nuove del testo. In effetti non abbiamo in lingua italiana una completa e seria storia dell'ecclesiologia; il valore di questo

---

1. GHERARDINI B., **La Chiesa mistero e servizio,** (CMS).

studio non è dato solo dalla chiarezza espositiva dei contenuti ecclesiologici nella storia, ma anche dalla lucida schematizzazione dei periodi storici. Esponiamo ora i passaggi più significativi.

Nei primi tre secoli l'Autore scorge, dalle fonti citate, una struttura ecclesiale già ben definita, fondata sul principio della Tradizione cattolica, sul primato della Chiesa di Roma e sul vescovo pastore e garante dell'unità della Chiesa locale. Sta qui il mistero della Chiesa, che il prof. Gherardini analizza in dipendenza dal Cristo e dallo Spirito Santo (p. 12). Ogni paragrafo ha una breve ma significativa bibliografia finale che offre degli ottimi strumenti per l'approfondimento scientifico delle tematiche affrontate.

Nel periodo aureo della patristica, dopo la pace costantiniana, si ha una sorta di coincidenza topografica e politica dell'impero e della Chiesa: è la libertà della Chiesa, che cela, tuttavia, il pericolo dell'infeudamento della Chiesa al potere politico. L'Autore ne tiene conto, ma soprattutto si sofferma su quanti, in questo periodo, promossero di più la conoscenza della Chiesa. Per esempio i grandi Cappadoci, che fondano l'ecclesiologia sulla Parola divina, sullo Spirito e sulla comunione con il vescovo; S. Agostino, che approfondisce la Chiesa come **Christus totus**; S. Leone Magno e S. Gregorio Magno che pongono le basi teologiche e politiche di quell'assetto generale della Chiesa e del papato, che si svilupperà nel medioevo (p. 18). In pratica, sia pur brevemente, l'Autore tratteggia l'ecclesiologia di quasi tutti i Padri di questo periodo. Passando quindi all'alto medioevo trova nelle omelie e nei commenti biblici idee ecclesiologiche di matrice agostiniana. Poi, con la costituzione delle Chiese nazionali s'inizia, per l'Autore, l'interdipendenza tra Chiesa e principe (p. 19). Il potere laico invade la sfera del sacro; è compromessa l'autonomia ecclesiastica. Ma il papa diventa il perno dell'unità della Chiesa contro le prepotenze di varia provenienza. L'Autore riconosce che ciò porta anche a forme eccessive d'intervento e di politica

papale. Sul 1054 quando si consuma lo scisma con l'oriente, egli scrive: "E' almeno in parte l'amaro frutto della intransigenza romana" (p. 26). Il prof. Gherardini sottolinea, poi, la riforma di Gregorio VII, che liberò la Chiesa dal grave problema delle investiture, e quella di Innocenzo III.

Nella scolastica scorge due tendenze: l'una ierocratica e l'altra giuridica, che nella teologia di S. Tommaso trovano il loro incontro; l'ecclesiologia dell'Aquinate è, per Gherardini, ispirata all'armonizzazione della Chiesa mistero e Chiesa ministero, nonchè dei rapporti fra Chiesa e stato. Il declino della scolastica, per l'Autore, apre le due suddette correnti all'alea conciliarista e quindi alla Riforma protestante; ma è anche testimone della nascita del primo trattato "de Ecclesia".

La risposta cattolica alla Riforma venne dal Tridentino e accentuò, a detta del nostro Autore, tanto gli aspetti sacramentari-ministeriali della Chiesa, quanto l'aspetto sociale giuridico di essa, vista in forma piramidale, come **societas perfecta.** Nel settecento, ricorda ancora il prof. Gherardini, la Chiesa dovette fronteggiare l'eresia ecclesiologica gallicana, il richerismo e il febronianesimo che negavano, in fondo, il primato della sede romana.

Bisogna attendere i primi dell'ottocento, con Von Drey, Möhler e la scuola di Tubinga per vedere l'inizio del rinnovamento ecclesiologico cattolico, al quale concorse pure la scuola romana, con Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin ed il suo discepolo Scheeben. Per l'Autore il grande Scheeben può dirsi a pieno titolo di questa scuola, avendo impostato una teologia della Chiesa sul binomio Chiesa mistero-sacramentale, e poi fatto confluire in esso i grandi valori ecclesiologici della Tradizione cattolica. Gherardini ricorda anche l'impegno ecclesiologico di G.E. Newman e L. Billot, non senz'aver prima accennato alle posizioni dopo il Vaticano I. La magisteriale enciclica **Mystici Corporis** di Pio XII del 1943 (o.c.), è per l'Autore la miccia che incendia la più grande passione ecclesiologica della storia (p. 43). Ne son testimoni teologi di grande levatura, come CH. Journet, P.

Parente, S. Tromp, C. Feckes, K. Rahner, H. De Lubach e tanti altri che preparano l'evento ecclesiologico del secolo: il concilio Vaticano II.

Il concilio ha un indirizzo teologico-pastorale, aperto al dialogo ecumenico. L'ecclesiologia viene ripensata alla luce delle categoria di **koinonia, diakonia,** mistero e sacramento. Anche se alcuni argomenti conciliari sono ancora in discussione, per l'Autore "una cosa è certa: l'ecclesiologia ha raggiunto alcuni traguardi definitivi, per altri è sulla buona strada" (p. 47).

2. IL MISTERO

Il capitolo 1 è una sintesi dell'ecclesiologia neotestamentaria ed ha una schematizzazione nuova anche se gli argomenti furono già affrontati già nella CA.

Il capitolo 2 considera la paradossalità della Chiesa con un originale approfondimento sulla relazione Chiesa e cultura e con un nuovo riferimento ai temi dell'acculturazione e dell'inculturazione, presenti nei numeri 53-62 di GS (p. 67).

Il capitolo 3 ha come titolo "La Chiesa compimento dell'Alleanza". Il rapporto Chiesa-Alleanza è un tema caro a Gherardini, che qui rielabora in forma sempre più ragionata ciò che aveva già studiato nel primo manuale e sviluppato nel libro COS (p. 74).

Nel capitolo 4 viene esposta la genesi della Chiesa dal "giusto Abele" (p. 83), il suo realizzarsi nella storia come "creatura Verbi" (p. 86) e la sua ragione d'essere nella "Ecclesia de Trinitate" (p. 91).

La nozione di Chiesa popolo di Dio viene affrontata nel capitolo 5 con una più pertinente analisi teologica del lemma, rispetto a quella già esposta nel volume COS. Anche la teologia del Corpo Mistico e della **Koinonia** nella Chiesa sono una rielaborazione di esposizioni precedenti, ma con taglio nuovo, con