

Capitolo VIII

La Chiesa è santa

Cosa significa affermare che la Chiesa è santa? La risposta di base è sempre la stessa: significa che è di Dio, che è partecipe di Dio ed è in relazione con Colui che è “tre volte Santo” (Is 6,3). Abitualmente i testi che abbiamo visto dicono che la santità è un attributo di Dio e di tutte le cose che, in qualche modo, sono *partecipi* di Dio, conducono a tale partecipazione nella vita di Dio oppure hanno qualche relazione con Dio. Questa definizione di santità è la più generica che conosciamo ed è quella che viene ripetuta e applicata sistematicamente da molto tempo nei trattati di ecclesiologia.

Il termine “partecipazione” può essere visto, in modo più filosofico e generale, come partecipazione della vita di Dio, oppure in una forma più trinitaria, poiché la santità della Chiesa non si spiega semplicemente dicendo che è una partecipazione alla vita divina, bensì alla vita intima della Santissima Trinità. Il suo rapporto con ognuna delle Persone divine venne tipizzato in diverse figure bibliche, che esprimono in modo più teologico e relazionale la “partecipazione”. Così il rapporto fra la Chiesa e Dio ha il suo “Termine divino” arricchito. Come abbiamo già visto, questa fu la proposta di Scheeben e di Mersch, i quali avevano sottolineato il carattere trinitario della santità della Chiesa e la sua natura rigorosamente soprannaturale. A volte, almeno in Mersch, era qualcosa di esagerato dire che i figli di Dio, nella sua Chiesa e con il Verbo, sono “co-spiratori” dello Spirito Santo. Senza giungere a questi estremi, sembra importante prendere sul serio questa relazione differenziata che tutti i cristiani hanno con ognuna delle Persone divine e che caratterizza in qualche modo il *convivere* con loro, in quanto sono figli di Dio Padre, in Cristo, per mezzo dello Spirito Santo. L'uomo è capace di *convivere* con Dio perché è elevato ed inserito nello spazio interiore della vita trinitaria. Da solo non avrebbe la capacità di convivere *così* con Dio.

Soltanto a partire dal Concilio Vaticano II la santità della Chiesa viene considerata in modo più trinitario, continuando ad arricchirsi ulte-

riormente tramite l'approfondimento della presenza e dell'azione dello Spirito Santo.

All'interno di questo rapporto con la Santissima Trinità si ritrova la verità principale sulla santità della Chiesa: essa è santa *in Dio*; per poter essere santa *in Dio* ha avuto bisogno di un'azione divinizzante da parte di Dio, che la caratterizza e la rende capace di *convivere* e di *collaborare con Dio*.

Anche da parte della Chiesa la relazione con Dio è multiforme. La varietà di questa relazione è ed è sempre stata una costante dall'inizio del trattato *De Ecclesia*. Infatti, le diverse accezioni delle suddivisioni di santità della Chiesa mostrano l'ampio ventaglio di relazioni dell'"essere complesso" (che è la Chiesa) con Dio. I mezzi di santificazione sono santi, il culto è santo, la legge di Dio è santa, i sacramenti sono santi, i membri sono santi e così via. Ci fu uno sforzo maggiore nella spiegazione dei sensi e dei modi della santità di tali realtà ecclesiali, che nel mostrare l'intima articolazione esistente *fra di loro* nella Chiesa. Così, tutte le spiegazioni sulla santità della Chiesa che abbiamo passato in rassegna appaiono ai nostri occhi come riflessi diversi della relazione della Chiesa con Dio, a vari livelli, ma non favoriscono una buona comprensione dell'unità che esiste fra di loro nella Chiesa. In alcuni momenti avevamo percepito che l'organizzazione di questi elementi fosse ricalcata su un'idea di Chiesa o di un obiettivo inerente al discorso fatto, ma il nesso di unione fra i vari aspetti non era andato molto oltre¹.

Riteniamo che una buona proposta di unione possa venire dalla stessa storia salvifica, dalla relazione che Dio stabilisce con gli uomini, in Cristo e per mezzo dello Spirito Santo. Il mistero della Chiesa è la comunione degli uomini con il Dio Uno e Trino, di molte persone con le tre Persone Divine e dell'unità degli uomini. La santità della Chiesa emerge alla luce di questa relazione della Chiesa con Dio che l'ha costituita, la caratterizza e la fa crescere. Poiché è un rapporto costitutivo siamo soliti ritenerlo come aspetto determinante della Chiesa, senza guardare tanto alla sua alterità nei confronti di Dio, ma ritenendola *altra* quando comparata con

¹ Ci riferiamo genericamente alla mancanza di unione fra i vari elementi del discorso sulla santità della Chiesa, più concretamente, alla mancanza di legame fra la prospettiva spirituale e quella ecclesiological da cui guardare alla Chiesa. Questa situazione venne rilevata da Journet e von Balthasar. I due teologi provarono a dare soluzioni diverse alla questione, come già avemmo occasione di illustrare nella parte storica, v. *supra*. Recentemente, l'unione del discorso sulla santità degli uomini e della Chiesa è realizzata attorno al binomio santità oggettiva-soggettiva della Chiesa, tema di cui parleremo più avanti in questo capitolo.

le variegata realtà comunitarie e sociali, incluse quelle di tipo religioso e lo stesso Israele. In quanto rapporto di Dio *con* la Chiesa, troviamo una serie di riflessi, intensità, manifestazioni, livelli, aspetti, che mostrano questa relazione nella sua densità interiore e indirettamente rivelano che la Chiesa è un essere complesso, con varie dimensioni ed aspetti, tutti tendenti allo stesso fine.

Il discorso impostato sull'idea di partecipazione o di relazione fra la Chiesa e Dio presenta due vantaggi che sembrano interessanti al giorno d'oggi. Il primo consiste nell'andare molto aldilà dell'affermazione dell'indefettibilità della Chiesa o, in termini più medievali, della sua stabilità, che è il "porto" abituale a cui finiscono per "ancorarsi" tutti i discorsi che partono dall'esperienza di fede, o sono dettati da un'idea di Chiesa più visibile e simbolica. Il secondo nel prevenire un'eccessiva attenzione – quasi *esclusiva* – a ciò che Dio fa, dimenticando altre realtà con le quali Dio conta. L'impostazione appena indicata tende a dominare il discorso sulla santità della Chiesa.

1. LA SANTITÀ DELLA CHIESA COME RELAZIONE DELLA CHIESA CON DIO, ALLA LUCE DELLA SACRA SCRITTURA

Il Testo Sacro ci dice che solo Dio è santo. Pertanto, se la Chiesa è santa, vuol dire che lo è perché ha qualche specie di relazione – o relazioni – con Dio o di partecipazione alla Sua vita. La santità della Chiesa, tutto ciò che può essere definito come santo in essa, deve essere in qualche modo in relazione con la vita di Dio. Tale rapporto dovrà essere reale e coinvolgere la Chiesa in modo intimo, anche se le sue forme e intensità possono essere varie e molteplici. Così è stato costruito il discorso sulla santità della Chiesa sin dall'inizio dei trattati *De Ecclesia* nel XIV secolo: descrivendo cioè gli elementi santi della Chiesa, le azioni sante, le persone santificate e consacrate... È un patrimonio teologico da cui non bisogna prescindere.

Possiamo considerare tale patrimonio come delle *concretizzazioni* della relazione di Dio con la sua Chiesa. Esse vengono materializzate, per così dire, nella consacrazione di persone, di luoghi, in determinate azioni in cui si avvera una forza santificante dell'uomo, come sono i sacramenti, nella glorificazione di coloro che sono morti identificati con Cristo. Tutte queste *concretizzazioni* sono per di più in relazione fra di loro. La lettura appena proposta permette di non "frazionare" eccessivamente i doni di Dio alla sua Chiesa e lascia anche un certo spazio alla risposta dell'uomo divinizzato, unendo i due aspetti nel dialogo di Dio

con l'uomo, nel rapporto dinamico fra Dio e la sua Chiesa. Nel seno di questa relazione-Alleanza, riscontriamo alcuni punti in cui l'iniziativa di Dio non permette un eccessivo intervento dell'uomo, poiché si tratta di donazioni fatte *da Dio all'uomo* nel modo da Lui disposto. Inoltre ci sono aspetti lasciati all'iniziativa dell'uomo. In tale relazione esiste una certa gradazione, aspetti di maggior o minore intensità, che danno un determinato spessore all'espressione "relazione con Dio", all'espressione "partecipazione alla santità di Dio" e quindi alla santità della Chiesa².

La Sacra Scrittura ci mostra il rapporto fra Dio e gli uomini in modo non univoco, né omogeneo, né livellato o circoscritto a determinati aspetti. È una relazione libera, stabile, viva, ricca, piena di sfumature, di riflessi e di manifestazioni, una relazione allo stesso tempo storica e permanente. Alcuni autori la descrivono in forma di "Alleanza".

Ci interessa soprattutto comprendere la ricchezza interiore di livelli, sfumature, manifestazioni, che l'Alleanza possiede. Non la troviamo però soltanto in quei momenti in cui *b'rit* (o *diathèkè*, nella traduzione dei LXX, che normalmente traduciamo come "Testamento" e "Alleanza") appare testualmente nella Bibbia, ma anche quando la comunione con Dio o relazione manifestata richiede una risposta da parte dell'uomo³. L'Alleanza è infatti una realtà complessa, con molte valenze ed espressioni: patto (nel Deuteronomio è uno dei significati più importanti, ma non l'unico), condizione del popolo in seguito al patto, manifestazione della decisione divina di offrire il dono salvifico, cammino per mezzo del quale il popolo accoglie il dono, vincolo con cui Dio si unisce ad Israele (molto abbondante nelle profezie di Osea) o al nuovo Israele (legame definito, in questo caso, come "nuova Alleanza" o in termini simili), ecc. Si tratta quindi di una relazione con Dio che è ricca e viene vissuta in diverse situazioni storiche⁴. Non si tratta di un concetto astratto né di

² "Le catholicisme n'est pas une pure idée et il n'est pas réglé de façon exclusive par des énoncés intellectuels. Il est une religion de la présence de Dieu et de la réalité de la sainteté que Dieu opère. Au delà de tout énoncé textuel, même biblique, il vit la présence active de Dieu et des saints, il ressent sa chaleur et sa joie. De plus, conformément à la doctrine que nous avons esquissée plus haut, il admet une association de l'homme à l'activité, première et décisive, de Dieu" Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Paris 1955, p. 91.

³ Cfr. A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (dir.), "Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Alleanza, Patto, Testamento", Vol. 2, Torino 1992, pp. 22s e 29.

⁴ "Le varie teologie dell'alleanza sono state tutte conservate nel canone biblico, perché riflettono vari approcci al mistero della relazione dell'uomo con Dio e quindi anche la difficoltà di esprimere la complessa realtà di tale relazione vissuta concretamente in

una pura espressione ma, senza dubbio, di uno schema interpretativo che aiutò a leggere le relazioni di Dio con il suo popolo lungo la storia. In questo senso è una categoria teologica centrale della visione dell'Antico e del Nuovo Testamento, e pone in rilievo che il rapporto di Dio con Israele è personale e storico⁵. Ci può quindi aiutare, sotto diversi aspetti o espressioni, a raggiungere una migliore comprensione del modo in cui la Sacra Scrittura ci mostra la santità della Chiesa, partecipazione alla vita divina e relazione con Dio.

a) *Elezione-vocazione*

La santità della Chiesa, alla luce della storia salvifica d'Israele, ci mostra in modo speciale la gratuità del dono di Dio senza alcun merito da parte di coloro che Egli sceglie. Tale scelta da parte di Dio è mantenuta e seguita con amore lungo la storia salvifica⁶. Non si tratta di una pura designazione proveniente dalla bontà di Dio, alla quale l'uomo o il popolo scelto dovrebbe dare seguito, in accordo con il proprio discernimento più o meno giusto. Ciò si percepisce, ad esempio, nella scelta di Isacco, sulla quale ci tratteremo un momento in modo da recepire bene fino a che punto Dio manifesta la sua volontà in un modo specifico.

Abramo aveva ricevuto da Dio la promessa di una discendenza (Gn 15,1-4) e che a tale discendenza Dio avrebbe dato la terra promessa (Gn 15,17-20). Il Testo Sacro continua la narrazione dicendo che Sara era sterile e che lei stessa aveva proposto ad Abramo una discendenza per mezzo di Agar, sua schiava, dalla quale nacque Ismaele. Tuttavia Dio avverte Abramo che l'erede delle sue promesse non sarebbe stato Ismae-

situazioni storiche diverse. Ad es. il linguaggio deuteronomistico richiama fortemente la responsabilità umana, l'accento sacerdotale sull'incondizionata promessa buona di Dio, invece, suggerisce di non pensare a un Dio bifronte, ambiguo, che premia e castiga. § Inoltre l'alleanza è lo strumento concettuale con cui Israele ha cercato di comprendersi come popolo di Dio, nato non da un processo storico casuale o dovuto soltanto a progetti umani" A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (dir.), "Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Alleanza, Patto, Testamento", Vol. 2, Torino 1992, pp. 64s.

⁵ Cfr. A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (dir.), "Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Alleanza, Patto, Testamento", Vol. 2, Torino 1992, pp. 62s; F. MARTIN, *Election, Covenant, and Law*, in "Nova et Vetera" 4 (2006) 862s.

⁶ È questo il comune denominatore delle differenti esperienze religiose d'Israele, cfr. A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (dir.), "Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Alleanza, Patto, Testamento", Vol. 2, Torino 1992, pp. 62s; F. MARTIN, *Election, Covenant, and Law*, in "Nova et Vetera" 4 (2006) 859s.

le, come Abramo suggeriva, bensì Isacco, figlio di Sara. Abramo però non riteneva possibile che Sara, sua moglie, già in età avanzata e sterile, potesse avere un figlio (Gn 17,15-19)⁷. Prescindendo per un istante dalle particolarità del racconto, il testo ci mostra che Dio preferisce essere più protagonista nella scelta dei tempi e del modo della discendenza di Abramo, realizzando il miracolo di dargli un discendente in Sara e non in Agar, e quando Egli lo vuole. Si tratta di un momento nel quale possiamo comprendere che i disegni di Dio sono accurati e che, pur richiedendo la fede e la collaborazione di Abramo, Dio conserva il dominio sui tempi e sulle scelte che vuole realizzare⁸.

Dio sceglie di nuovo con Esaù e Giacobbe ma, questa volta, l'atteggiamento superficiale di Esaù riguardo all'"eredità", l'astuzia di Giacobbe e l'amore di Rebecca per il figlio minore giocano un ruolo più importante nei disegni di Dio (Gn 25,29-34 e 27,6-29). Ci troviamo di fronte ad una scelta nella quale l'azione degli uomini, sempre nel contesto della relazione storico-salvifica, ha un ruolo più rilevante che nella scelta di Isacco.

Anche nell'elezione di Davide e nel rifiuto di Saul riscontriamo una valorizzazione differenziata della risposta dell'uomo. Tanto Davide come Saul furono scelti senza meriti previi, sebbene la Sacra Scrittura mostri che, al momento dell'elezione, le capacità fisiche di Saul fossero maggiori di quelle di Davide. Saul non obbedì e fu rifiutato da Dio che scelse Davide a sostituirlo. Davide non fu sempre un esempio di vita virtuosa,

⁷ "Predomina, in Gen 17, il discorso di Dio ad Abramo (vv. 1b-2.3b-16.19-21), mentre la reazione di Abramo si riduce alla prostrazione (vv. 3c.17), a un sorriso e un pensiero scettico (vv. 17b), un desiderio (v. 18) e all'esecuzione del comando divino (vv. 23-27). Il termine *b'rit* ricorre 13 volte, come vera parola-guida che stabilisce il tema di tutto il capitolo. È dunque Dio che prende liberamente l'iniziativa di apparire (vv. 1.22) ad Abramo, di rivelarsi cioè come la promessa buona e gratuita" A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (dir.), "Dizionario di spiritualità biblicopatristica. Alleanza, Patto, Testamento", Vol. 2, Torino 1992, p. 27.

⁸ Si veda anche Gn 6,13-17, dove il testo ci mostra che Dio dà delle indicazioni molto precise su come dev'essere costruita l'Arca di Noé. In vari momenti il testo riferisce che Noé costruisce l'Arca seguendo *sempre ed in tutto* le indicazioni impartite da Dio (cfr. Gn 6,22 e 7,5). L'Arca di Noé è una delle immagini tradizionali della Chiesa, come sacramento della Salvezza. Le indicazioni dettagliate da parte di Dio si ripeteranno in seguito nella descrizione del Tabernacolo e dell'Arca dell'Alleanza, che Mosé realizza "tale come Dio gli aveva indicato". L'espressione appena riferita appare ripetute volte nei primi capitoli del libro dei Numeri e mostra che ci troviamo di fronte ad una formula, un modo di dire, che esprime una disposizione da parte di Dio, un'iniziativa divina nella quale l'uomo ha un ruolo di *esecutore*, molto discreto. Si sottolinea inoltre il legame di quelle indicazioni con Dio stesso: esse sono "sante", non a disposizione o negoziabili da parte degli uomini, ed hanno un carattere *sacro*.

ma Dio non gli tolse il suo favore (2 Sam 11 e 24,1-10). Anche nel caso dei profeti l'elezione parte da Dio e, nel NT, osserviamo di nuovo che l'elezione degli Apostoli da parte di Gesù è basata sulla sua volontà di scelta. "Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga" (Gv 15,16). Alla base della scelta di Cristo e dietro alle scelte di Dio nell'AT, c'è il mistero dell'amore di Dio verso l'uomo. In coloro che vengono scelti non si ritrova alcun dono che abbia potuto in qualche modo piegare la volontà di Dio a loro favore⁹. Non è neppure possibile identificare un comportamento umano che abbia "condizionato" Dio nei suoi disegni nei confronti dell'uomo. È Dio che, nella sua misericordia, nel suo intimo pieno di bontà, sceglie il suo Popolo, i suoi eletti, e li segue nelle loro decisioni con maggior o minor prossimità. Se partiamo dalle azioni degli uomini scelti o scartati, non è possibile dedurre una logica comportamentale di Dio. Ciò manifesta la sua santità, la sua trascendenza, la sua non disponibilità ad agire come agiscono gli uomini nella realizzazione dei suoi piani (Os 11,9) e nell'interazione di tali piani con gli uomini scelti per collaborare. Quanto abbiamo appena visto ci fa già percepire una diversità di accenti nella relazione con Dio e quindi una "partecipazione" differenziata alla santità di Dio.

Alcuni testi biblici parlano dell'elezione di Israele riferendosi specialmente all'atto dell'elezione divina. Altri testi sottolineano che tale scelta è in vista di una missione, che il Popolo ha compiuto o meno, o che dovrà realizzare¹⁰. Israele è cosciente di essere stato scelto da Dio per essere il *suo* Popolo, per una missione nella quale tutte le nazioni saranno benedette. Le differenti scelte che si presentano lungo la storia della Salvezza mostrano l'interrelazione e l'unità delle varie chiamate o vocazioni (dei profeti, giudici e re) in uno stesso disegno divino il cui centro è Cristo (Eb. 1,1). L'elezione convoca il Popolo ad un nuovo modo di vivere con

⁹ Cfr. S. A. PANIMOLLE, *Il patto di grazia, mistero di amore*, in ID. (dir.), "Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Alleanza, Patto, Testamento", Vol. 2, Torino 1992, p. 12; P.-M. BEAUDE, *Le peuple élu et les autres selon le judaïsme et le christianisme*, in "Lumière et Vie" 36/181 (1987) 87; N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Brescia 1991, pp. 61ss.

¹⁰ Ad esempio, nell'Antico Testamento Israele comprare più volte come la "assemblea santa" in contesto cultuale, cioè, quando risponde alla chiamata divina per dare lode a Dio, specialmente nelle feste liturgiche. Il Popolo si manifesta di forma speciale quale Popolo santo nell'assemblea cultuale radunata dal Signore. I LXX hanno tradotto spesso l'espressione ebraica con la parola "ekklesia", cfr. F. MARTIN, *The Holiness of the Church: Communio Sanctorum and the Splendor of Truth*, in "Nova et Vetera" 2 (2004/2) 370.

Dio. In questo senso, il termine “Alleanza” esprime la nuova *condizione* del Popolo. Tale elezione o convocazione ha come obiettivo una missione. Il Popolo deve realizzare determinate funzioni o atti il cui senso più profondo si comprende nel contesto globale del piano divino. In ultima analisi, è in Cristo che tutti gli atti salvifici precedenti acquisiscono il loro senso pieno, come si afferma ripetutamente nell’esegesi patristica. Dalla realtà dell’elezione-missione che appare nella Sacra Scrittura scaturiscono alcune idee interessanti per la santità della Chiesa: l’unità soggiacente a tutte le azioni santificatrici-rivelatrici di Dio nella *Historia salutis*, e la consistenza variabile dell’iniziativa umana nella sua risposta a Dio. Chiariamo meglio questi due punti.

L’elezione si presenta con le sue radici in Dio e non negli uomini. Non trova nemmeno la propria motivazione nelle virtù o nel comportamento degli eletti. Allo stesso tempo si tratta di una elezione in relazione con la convocazione di Israele, nell’AT, e che ha in vista la Chiesa. Infine, l’eletto è tale per una missione affidatagli da Dio all’atto della convocazione (ad esempio Is 6,1-6). La capacità di realizzazione della missione è qui legata all’elezione divina, sulla quale si fonda. Da parte dell’eletto viene messa in gioco la vita al servizio della volontà di Dio.

Se intendiamo la santità della Chiesa a partire dalla sua relazione con Dio, se vediamo il rapporto di Dio con Israele come forma anticipata, preparatoria e profetica della relazione di Dio con la Chiesa, se teniamo conto dell’unità del disegno divino di Salvezza, allora possiamo dire che dai testi dell’AT considerati la santità della Chiesa recepisce un significato: quello di essere un dono di Dio. Viene intesa come intervento di Dio in vista della sua Chiesa, e come collaborazione dell’uomo eletto. È interamente collegata al dono e all’intervento di Dio, ma in una logica che trascende il momento storico in cui accade. In tale senso non è possibile oggettivarla completamente in determinati elementi, a meno che non si tratti del momento in cui tale dono diventa definitivo e permanente nella storia: in Cristo (Eb 1,1). Tutti i momenti di “scelta-elezione” che precedono Cristo, così come tutti i momenti successivi, sono legati al Verbo incarnato come preparazione o come prolungamento salvifico. Infine, l’uomo collabora con Dio in spazi che sono molto diversi e variabili nelle varie fasi della storia della Salvezza, a seconda della fase e del caso concreto.

b) *Appartenenza e consacrazione*

La santità della Chiesa può essere considerata anche come appartenenza, alla luce del concetto biblico di *appartenenza a Dio* (Dt 4,34). Israele non è un popolo come gli altri, perché appartiene a Dio (Dt 7,6s). L'appartenenza è legata anche alla consacrazione a Dio (Dt 14,2)¹¹. Sono due realtà che configurano Israele e sono collegate alla sua storia. Nella tradizione deuteronomica l'appartenenza e la consacrazione di Israele sono il fondamento sul quale, da allora in poi, il comportamento di Israele pone le sue radici: deve servire Dio nel culto e nell'osservanza della Legge, senza adorare altri dei e senza adottare i costumi dei popoli vicini. Anche se il libro del Deuteronomio usa uno schema di trattato legale, la relazione fra Dio e Israele non è puramente legale, poiché esiste un rapporto personale, interiore e sociale, fra Dio ed il suo Popolo, nato dalla libertà amorevole di Dio.

Qui troviamo la nozione di trascendenza di Israele in rapporto alle altre nazioni, dell'indisponibilità di ciò che appartiene a Dio ad essere usato per altri scopi. Nell'AT l'appartenenza e consacrazione di Israele sono legate all'osservanza della Legge e delle prescrizioni che Dio dà al Popolo che ha consacrato (Dt 26,17-19). In caso di infedeltà, Dio punirà il Popolo con guerra, carestia, esilio e morte. Ciò sottolinea la responsabilità del Popolo e di ognuno dei suoi membri, l'impegno libero assunto con giuramento, fino all'invocazione di maledizioni in caso di infedeltà alla promessa fatta. La permanenza di Israele nel nobile stato di Popolo *di* Dio dipende dal suo impegno nell'osservanza della Tòrah. Israele, se vorrà seguire il Signore, diviene proprietà di Dio (Es 19,4-6).

Il Popolo è *di* Dio, a Lui appartiene. L'idea di proprietà porta Dio ad intervenire in soccorso del suo Popolo con un'azione diretta (ad esempio: Es 3,7.10; 5,1.4; 16, 26 ed in altre occasioni difficili), oppure affidando tale attuazione ad una persona di sua fiducia (ad esempio: 2 Sam 3,18; 5,2; 7,7)¹². Pertanto, l'idea di appartenenza è legata ad un intervento divino, che può essere diretto o indiretto attraverso una persona – uomo o donna, giovane o anziana, di Giuda o di altra tribù –, convocata da Dio per realizzare un intervento a favore del Popolo *di* Dio ed *in nome* di Dio. Prendiamo nota di questa gamma variegata di interventi salvifici di Dio

¹¹ Israele fu *separato* dagli altri popoli per essere *del* Signore (Lv 20,26; Nm 23,9).

¹² Cfr. F. MONTAGNINI, *La comunità d'Israele, popolo di Dio, nell'AT.*, in S. A. PANIMOLLE (dir.), "Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Chiesa, Comunità, Popolo di Dio", Vol. 8, Torino 1994, p. 22.

in favore del suo Popolo. In essi, specialmente nei più gloriosi (Ezechiele) ma anche in interventi richiesti ai suoi inviati, Dio manifesta la sua santità¹³.

L'idea di possesso, di appartenenza, che è una delle dimensioni della relazione fra Dio e Israele, ha due significati importanti nell'AT: *šgullâ* e *nahâlâ*. Il primo è quello che abbiamo appena commentato: Israele è il possedimento peculiare del Signore e questo fatto deriva da un atto di elezione, di preferenza, realizzato da Dio. Nel libro dell'Esodo troviamo l'esteso e composito racconto dell'Alleanza (cap. 19-24), attraverso il quale Israele diventa il "bene particolare" di Dio (*šgullâ*). Il secondo – eredità – significa che Israele è il Popolo al quale Dio ha donato il suo favore, la sua eredità. Israele è il Popolo al quale Dio ha dato in "eredità" la terra promessa. La terra promessa non è soltanto il luogo geografico, ma significa il favore divino, la vicinanza di Dio e la vita d'Israele al cospetto di Dio nella giustizia e nella pace. *Nahâlâ* significa anche che Dio ha fatto di Israele la sua eredità particolare (2 Sam 21,3; 14,16; 2 Re 21,14; Es 15,17; Sal 28,9; 106,5; Is 19,25; Gl 2,17; 4,2). Poiché l'amore è reciproco, troviamo anche testi in cui Israele chiama Dio la sua eredità (Es 44,28; Nm 18,20). Possiamo pertanto apprezzare la ricchezza di significati che la relazione di appartenenza possiede nella Sacra Scrittura quando viene applicata al rapporto fra Dio ed Israele. Questa ricchezza può anche illuminare la relazione della Chiesa, Popolo della Nuova Alleanza, con Dio e quindi la sua santità¹⁴.

Nella Sacra Scrittura il verbo "santificare" ha varie accezioni. Una di esse è l'attribuzione di cose o persone a Dio, sottraendole all'uso comune (Es 13,2). L'agente di tale "sottrazione" può essere anche Dio, che sceglie per sé il "sabato" (Gn 2,3) o il profeta (Ger 1, 5). Perciò uno dei sinonimi biblici di santità è la consacrazione, la dedicazione o la separazione di una determinata cosa o persona, che passa ad appartenere al Signore. Viene accentuata la trascendenza della cosa o persona "consacrata" in rappor-

¹³ La manifestazione/occultamento della santità di Dio tramite le azioni umane è un tema presente nell'AT, ad esempio, Mosè è stato punito perché non ha mostrato la santità di Dio in mezzo al popolo (Nm 20,12 e 27,14; Dt 32, 51). Cfr. F. MARTIN, *The Holiness of the Church: Communio Sanctorum and the Splendor of Truth*, in "Nova et Vetera" 2 (2004/2) 370s.

¹⁴ Cfr. F. MONTAGNINI, *La comunità d'Israele, popolo di Dio, nell'A.T.*, in S. A. PANIMOLLE (dir.), "Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Chiesa, Comunità, Popolo di Dio", Vol. 8, Torino 1994, pp. 29s; GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale *Pentecoste: Popolo di Dio, Popolo santo (16-VIII-1989)*, in "Insegnamenti di Giovanni Paolo II", Vol. XII/2, Città del Vaticano 1991, pp. 253ss.

to al resto della creazione ed il suo legame con il culto (Es 3,5; Lv 7,6; Sal 2,6)¹⁵. Questo legame con il culto rende la consacrazione qualcosa di specifico e, perciò, in un certo senso distinto dall'appartenenza degli uomini a Dio¹⁶. D'altro canto la consacrazione è legata ad una missione più specifica di quando si parla semplicemente di appartenenza a Dio. Tutto il Popolo d'Israele appartiene a Dio, ma soltanto i sacerdoti, i re ed alcuni profeti sono unti, consacrati, per realizzare un servizio specifico in Israele.

Si osserva, quindi, che il popolo è santo e che, allo stesso tempo, ci sono persone consacrate, sante, tempi e luoghi consacrati a Dio. Pertanto, all'interno della santità o della consacrazione generale di Israele esiste un'ulteriore specificazione della consacrazione per funzioni culturali o di altro genere, come è il caso dei re.

La continuità del NT con le promesse fatte ad Israele è abbastanza evidente in tutti i discorsi apostolici (At 2,14-36; 3,12-26; 7,2-53; 13,17-41). Dio ha salvato il suo Popolo in Cristo. Uno degli aspetti in cui ciò può essere osservato in modo molto chiaro è nella celebrazione dell'ultima Cena, in cui Cristo ha istituito la nuova ed eterna Alleanza nel suo Sangue. Ora il "sangue" è uno dei simboli dell'Alleanza del Sinai. In ambito semitico significava la vita, che era sacra, e veniva usato per "con-sacrare" persone ed oggetti (tramite unzione od aspersione). Secondo alcuni autori, l'aspersione del sangue – come quella di Mosè sul Popolo – significava anche parentela con Dio, consanguineità. I cristiani sono stati salvati da Cristo, che versò il suo Sangue per la salvezza di tutti gli uomini, come si può rilevare, fra altri testi, nelle quattro narrazioni dell'istituzione dell'Eucaristia. Il legame del sacramento dell'Eucaristia con il concetto di Alleanza è di grande interesse per capire che la nuova relazione instaurata da Cristo purifica i peccati degli uomini e li introduce nella vita divina, poiché è il compimento della nuova Alleanza che il libro di Geremia aveva vaticinato (Ger 31,31). Il nuovo Popolo di Dio, inserito nella nuova Alleanza per mezzo del Sangue di Cristo, vive per il Signore. Ha una relazione molto più intima con Lui. Cristo ha santificato la sua Chiesa, donando se stesso per lei, al fine di farla comparire

¹⁵ Cfr. H. BALZ, *Hagios*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER (a cura di), "Dizionario Esetico del Nuovo Testamento", Vol. 15, Brescia 2004, cc. 47s.

¹⁶ Anche se una delle idee legate all'Alleanza è quella di appartenenza, è soltanto negli scritti più recenti dell'AT – Dn 7,21; Tb 8,15.12,15; 1 Mac 1,46 – che "*Hoi Hagioi*" viene tradotto con "coloro che appartengono a Dio", cfr. H. BALZ, *Idem*, c. 48.

davanti a Sé senza macchia né ruga (Ef 5,25ss)¹⁷. La santità della Chiesa rivela un'appartenenza della Chiesa a Dio, totale, la sua indisponibilità per altri fini al di fuori di ciò che Dio le chiede, una relazione molto più intima di quella che troviamo nell'antica Alleanza. Inoltre, il nuovo Popolo è vincolato dalla fede in Cristo che è morto per radunare tutti i figli di Dio dispersi (Gv 11,15s).

Il concetto di santità della Chiesa che abbiamo appena esposto, cioè come indisponibilità per altri fini in quanto consacrata da Dio ed unita a Lui nel Sangue di Cristo, ha una base sacramentale¹⁸. Questa santificazione-consacrazione orienta la missione della Chiesa verso Dio: essa vive per il Signore e si trova in cammino verso la città futura (cfr. Eb 13,14). Fa sì che la Chiesa non sia considerata sullo stesso piano delle istituzioni civili, culturali, sociali o di solidarietà. Permette, nel contempo, di presentarla quale Popolo di Dio con i vantaggi evidenti di questa immagine biblica.

c) Convivenza con Dio: camminare con Dio e comunione con Dio

In tutta la Sacra Scrittura il dialogo di Dio con gli uomini è continuo. Tuttavia tale dialogo diventa sempre più intimo. Dio è con Israele ed Israele non deve temere i suoi nemici (Dt 7,21). Qui riscontriamo una nozione di *vicinanza* da parte di Dio in relazione ad Israele che merita particolare attenzione perché arricchisce l'idea di santità d'Israele: nessun popolo ha la sua divinità così vicina a sé come Yahweh è vicino ad Israele (Dt 4,7). L'Alleanza è il motivo per cui Dio stabilisce la sua dimora in mezzo al Popolo (Lv 26,11s). Poiché attraverso l'Alleanza avviene un intercambio, tale convivenza, basata sull'elezione, non è soltanto presenza o consacrazione per determinate funzioni cultuali. Dio si impegna con

¹⁷ Secondo Schlier, la purificazione della Chiesa tramite il battesimo dell'acqua e della parola (Ef 5,25) si riferisce al battesimo sacramentale. Pertanto Cristo si è donato per darci la santificazione attraverso il battesimo, e la donazione di Cristo viene perennemente rinnovata nel Battesimo. In ogni Battesimo, Cristo fa comparire la Chiesa davanti a se stesso come Sposa promessa ed immacolata. Infine Schlier considera che questo passaggio manifesta il processo salvifico e non la relazione salvifica in se stessa; cfr. E. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini: testo greco e traduzione*, 2^a ed. riv., Brescia 1973, pp. 405 e 408-410.

¹⁸ Cfr. H. BALZ, *Idem*, cc. 45 e 51s, ed i testi di Ef 5,26 e Eb 13,12, in cui Cristo santifica la Chiesa (il popolo) versando per lei il suo Sangue. Riguardo ad Ef 5,26s, Balz ci dice che il termine "santa" non significa "in questo passo una condizione o una dote dei credenti, ma la loro segregazione per Dio avvenuta per mezzo di Cristo che li ha sottratti a questo mondo (cfr. Col 1,12)" *Ibidem*, c. 51. Per la base sacramentale si veda la nota precedente.

Israele, ha l'iniziativa, ed Israele si impegna con Dio. Concretamente, Israele si deve purificare – si deve santificare – per poter camminare con Dio (Dt 8,1-8), deve seguire la volontà di Dio, espressa in modo specifico nella Tòrah. Quando “Tòrah” ha un significato simile a quello di Alleanza, si accentua l'impegno libero e responsabile di Israele, non tanto lo stato o condizione creatosi dal patto¹⁹. L'Alleanza stabilisce una relazione di Israele con Dio che è un impegno, allo stesso tempo essa spiega la relazione di Dio con Israele in modo diverso dalla “appartenenza” e quindi dalla sua santità. L'Alleanza non è soltanto frutto di un'azione divina, perché Dio chiede una collaborazione ad Israele. Se Israele osserva i comandi di Dio, Dio cammina con il suo popolo. Quando il Popolo non li osserva, Dio l'abbandona, anche se non totalmente.

Il dialogo e la relazione con Dio raggiungono la massima intimità con l'incarnazione del Figlio di Dio e la partecipazione alla natura divina (2 Pt 1,4). Le implicazioni di questo dialogo nel nostro tema consistono nell'introduzione di una struttura più relazionale nel trattare della santità della Chiesa. Questa infatti non si limita ad una serie di doni che si ricevono o di regole morali o culturali che si osservano, ma va considerata come una convivenza dei cristiani con Dio²⁰. La Chiesa è anche santa perché Dio convive con Lei. Le immagini della promessa Sposa e della Sposa riflet-

¹⁹ Cfr. A. BONORA, *L'alleanza nell'Antico Testamento*, in S. A. PANIMOLLE (dir.), “Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Alleanza, Patto, Testamento”, Vol. 2, Torino 1992, p. 55 e E. W. NICHOLSON, *God and His People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986, pp. 179-188; W. EICHRÖDT, *Teologia dell'Antico Testamento, I: Dio e il popolo*, Brescia 1979, p. 29.

²⁰ “Sarebbe tuttavia errato voler intendere la santità dei credenti nel N.T. come caratterizzata e procurata culturalmente (Procksch) o troppo esclusivamente porla in relazione con l'azione dello Spirito santo (Seebaß), nonostante 1Pt 1,2. Le idee attinte dal culto giudaico servono piuttosto ad esprimere la posizione, nuova come effetto e come impegno, dei credenti di fronte a Dio. Quanto a contenuto, gli atti di culto e la santità sono molto distanti tra loro, per lo meno negli strati più antichi del N.T. Ciò è evidente anche in 1Cor 7, 14, secondo cui un coniuge non cristiano è santificato da quello cristiano, perché anche i figli dei membri della comunità sono considerati ἅγια (contrario: ἀκάθαρτα). La santità donata da Dio si realizza nell'intero nuovo popolo di Dio quale tempio santo (1Cor 3,17), nella reciproca διακονία (Rm 15,25.31), κοινωνία (12, 13), ἀγάπη (Ef 1,15). [...] Frutto e conseguenza ovvia della santità dei credenti è la santificazione (ἁγιασμός) della loro vita (Rm 6,19.22) [...] La santificazione può [...] comprendere anche l'ambito sacrale-culturale, ma questo non può essere l'ambito genuino della santificazione. Corrispondentemente, più tardi nel N.T. vengono usate formulazioni della legge di santità per tutta la condotta di vita dei credenti: 1Pt 1,15s. [...] La santità, o la santificazione, è dunque l'accettazione globale della santità di Dio da parte dei credenti, così che essi possono porsi in comunione con lui, non un graduale procedere verso una perfezione etico-religiosa” H. BALZ, *Idem*, cc. 52s.

tono questa relazione dell'umanità con Dio. L'Incarnazione, specialmente in S. Giovanni, esprime pure questa convivenza del Verbo con gli uomini in mezzo ai quali Egli cammina (cfr. Gv 1,14 e 1 Gv 1,1-4).

Nella stessa linea, l'Incarnazione e tutti i misteri della vita di Cristo fino all'invio dello Spirito Santo segnano un salto inaspettato e qualitativo nella santità, intesa come relazione di Dio con Israele; in questo caso si tratta del legame con il resto di Israele dalla cui discendenza è nato il nuovo Israele di Dio. Ciò che era condizionato dalla fedeltà a Dio di Israele, divenne partecipazione nella vita di Dio Uno e Trino, comunione con Lui, senza condizioni. Anche qui non vogliamo andare oltre alla segnalazione di un percorso che passò da una santità di patto (una "presenza" e relazione divina, condizionata dal comportamento concreto di Israele) ad una convivenza permanente. Un balzo verso una comunione che allorché comparata con l'Antica Alleanza – per ciò che riguarda la sua donazione – è definitiva ed indipendente dal comportamento del partecipante²¹.

Quanto già detto finora non sarebbe completo senza due osservazioni. La prima è che Israele era a conoscenza che i suoi tradimenti dell'Alleanza del Sinai richiedevano un rinnovamento per la cui realizzazione non aveva né forze né capacità. Ma sapeva anche che Dio, nel promettere una nuova Alleanza, non aveva annullato il Suo amore verso Israele. Al centro di quella nuova promessa c'era l'amore di Dio che aveva già qualcosa di presente. La seconda osservazione riguarda l'importanza del comportamento dei cristiani, che non viene diminuita dal fatto che la nuova Alleanza è definitiva e già realizzata una volta per tutte²².

d) Relazione con Cristo e con lo Spirito Santo, nei sacramenti e nella vita

Nel tempo della Chiesa, questa santità in quanto relazione con Dio, in quanto partecipazione alla vita divina da parte della Chiesa, non soltanto è molto più intensa, universale ed interiore che nell'antica economia²³; non è solo definitiva, ma si concretizza anche nella fede, nei sacramenti

²¹ "L'alleanza condizionata che dipendeva dalla fedeltà degli uomini alla legge e fu così violata, viene sostituita dall'alleanza incondizionata, nella quale Dio vincola se stesso irrevocabilmente" J. RATZINGER, *La nuova Alleanza. Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento*, in RT 36 (1995) 16 e 18.

²² Cfr. J. RATZINGER, *La nuova Alleanza. Sulla teologia dell'Alleanza nel Nuovo Testamento*, in RT 36 (1995) 17.

²³ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, pp. 69 e 149-151.

della fede, nella vita sacramentale e nella vita di carità extrasacramentale in cui tutte le virtù vengono messe in gioco (cfr. Cost. Dogm. *Lumen Gentium*, n° 11). Riscontriamo anche un'altra differenza riguardo ad Israele nel fatto che i sacramenti non sono momenti isolati di culto, bensì mezzi che conferiscono la possibilità e la capacità di vivere una vita che è tutta culto e relazione con Dio Padre, nel Figlio, per mezzo dello Spirito Santo. I sacramenti danno una vita nuova, che è permanente e si prolungherà fino alla vita eterna (Gv 6,57ss), una vita in Cristo, che incomincia nella configurazione del cristiano con la morte di Cristo (Rm 6,8-11), per vivere con Lui. Vivendo con Lui, il cristiano ha in sé lo Spirito di Cristo e vive per Lui (Rm 8,8-15).

In questo senso la santità della Chiesa significa “definitività” – se paragonata con l'Antica Alleanza –, *partecipazione e convivenza*, non soltanto accordo o patto. La santità ha una portata universale perché la convivenza con Dio, la relazione con Cristo nello Spirito Santo si estende a tutti i momenti della vita del nuovo Popolo di Dio e non si concentra soltanto in determinate azioni sacramentali (cfr. 1 Pt 1,15s). È nell'Eucaristia che si realizza la *partecipazione* alla vita divina che si estende a tutti gli ambiti. La presenza dell'Eucaristia è garanzia della santità della Chiesa. È la presenza del Santo in mezzo ai santi, il segno più visibile della santità della Chiesa e fonte della sua santificazione.

Nel NT la santificazione è legata in modo tutto speciale allo Spirito Santo. In più di un terzo delle volte, la parola ἅγιος (e correlative) appare nel NT in relazione alla Terza Persona della Santissima Trinità, in quanto dono salvifico concesso da Dio alla fine dei tempi, cioè, come frutto del trionfo di Cristo. Ci troviamo dinnanzi ad una accentuazione di un determinato uso linguistico, diverso da quello abituale nell'Antico Testamento. Alcuni autori hanno riconosciuto dietro a questo nuovo uso del linguaggio un modo nuovo di percepire la santità: un nuovo rapporto dei credenti con Dio proveniente dalle azioni di Dio. Anche se il NT conserva il significato vetero-testamentario nel parlare della santità di Dio, usa comunque il termine “santo” per designare i doni salvifici di Dio, specialmente il dono dello Spirito – πνεῦμα – di Dio. In questo caso, “santo” qualifica lo Spirito come autocomunicazione di Dio, in modo tale che lo Spirito costituisce la presenza di Dio o di Cristo che i credenti possono sperimentare (e diversa dalle esperienze di origine solo umana). Siamo di fronte ad una nuova relazione dei credenti con Dio, dovuta specificamente alla presenza dello Spirito donato ai credenti, che vive in loro, oppure è in relazione con il dono proveniente dal trionfo di Cristo, che

porta i credenti a professare la loro fede in Lui²⁴. In questo senso, possiamo affermare che la santità della Chiesa è in rapporto con la presenza e azione di Cristo e dello Spirito Santo nella Chiesa, in modo stabile e per sempre²⁵. Questo dono dello Spirito Santo appare come una capacità conferita ai cristiani che li rende idonei a vivere in Cristo, una qualità dei cristiani che permette loro di santificare il mondo e di partecipare alla lode di Dio Padre, in Cristo. C'è un orientamento legato alla missione ed un altro collegato alla *convivenza* con Dio Uno e Trino qui sulla terra e nella vita futura.

Nel NT troviamo anche di frequente l'aggettivo sostantivato *oi ἅγιοι* (i santi) per indicare i cristiani in generale (Rm 8,27; Ef 6,18 e *passim*). In S. Paolo il termine viene anche usato in modo specifico per la comunità di Gerusalemme (Rm 15,25.26.31; 1Cor 16, 1 e *passim*). La sua frequenza nel NT è considerevole (61 volte). Prendiamo nota di questa indicazione *generica* dei cristiani come santi²⁶.

La causa è la chiamata di Dio e l'opera redentrice di Cristo. Il Signore ha purificato e santificato la natura umana morendo sulla Croce. Quando dice "per loro io santifico me stesso" (Gv 17,19) si riferisce alla sua vita di obbedienza totale alla volontà del Padre, la cui manifestazione principale è la morte in Croce; ma si riferisce anche al mistero dell'Incarnazione, nel quale il Verbo ha santificato la natura umana che assunse tramite lo Spirito. La finalità della missione del Verbo è la santificazione degli uomini: "affinché anch'essi siano santificati nella verità" (Gv 17,19). In pratica, essere santificati nella verità vuol dire essere santificati nel Figlio, vivere in Cristo tramite lo Spirito²⁷; e la ragione di tale santificazione

²⁴ I vari elementi esposti sono ripresi da H. BALZ, *Idem*, cc. 48-51. Si veda pure R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, p. 151.

²⁵ In alcuni testi patristici vediamo che Cristo crea il nuovo Popolo di Dio il giorno della Risurrezione quando alita sui discepoli (Gv 20,21), in parallelo con la creazione dell'uomo (Gn 2,7) che è l'inizio della storia. Ricordiamo i parallelismi patristici fra Adamo e Cristo (fra altri, di Tertulliano, di Sant'Ambrogio da Milano, di Sant'Agostino) che paragonano il sonno di Adamo al sonno di Cristo sulla croce: dal costato aperto di Cristo sulla croce, quando Egli spirò, è nata la Chiesa (Gv 19,30ss). Cfr. S. A. PANIMOLLE, *La Chiesa, popolo di Dio e comunità di salvezza*, in *Id.* (dir.), "Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Chiesa, Comunità, Popolo di Dio", Vol. 8, Torino 1994, pp. 13 e 274s e 338; H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana (1944)*, Milano 1972, pp. 14-19.

²⁶ Cfr. H. BALZ, *Idem*, c. 43. Per le differenze tra l'uso del termine "i santi" nella Chiesa e tra le comunità di Qumran si veda R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, pp. 149s.

²⁷ Alcuni esegeti interpretano il termine "santificazione" come consacrazione per

risiede nell'incarnazione, cioè, nell'assunzione della natura umana dal Verbo divino, e nel modo in cui Cristo visse la sua obbedienza al Padre. La santificazione dei cristiani e quella di Cristo sono strettamente legate, essendo quest'ultima la causa dell'altra. Il dono della santificazione dev'essere accolto dai cristiani rendendo la vita di Cristo, la sua santificazione, presente nelle loro vite.

Per questa ragione i cristiani sono chiamati santi κλητοὶ ἅγιοι, santi per vocazione (Rm 1,7; 1Cor 1,2; cfr. Col 3,12)²⁸. A volte il testo ci dice che i cristiani sono stati santificati in Cristo Gesù, o che sono un'offerta santificata nello Spirito Santo (Rm 15,16; cfr. 2 Ts 2,13; 1 Pt 1, 2), innestati nella radice santa dell'antico popolo di Dio e perciò santi (Rm 11, 16s). Vale la pena sottolineare che il termine "santo" in questi testi non viene usato per indicare un dono che i cristiani possiedono, bensì la loro segregazione per Dio, realizzata da Cristo. È un concetto che si ritrova anche in Ef 5,26s, un testo riferito alla Chiesa, suo Corpo e sua Sposa.

Per i credenti Cristo è diventato ἁγιασμός – santificazione – (1Cor 1,30). I cristiani non sono stati santificati per loro iniziativa e con le proprie forze. Se i cristiani si chiamano santi è perché sono stati oggetto della santificazione realizzata da Cristo, perché sono i destinatari dell'azione santificatrice che non proviene da loro stessi bensì dal Signore. In un altro testo S. Paolo esorta i fedeli a rimanere nella santificazione: ἐν ἁγιασμῷ (1 Ts 4,7)²⁹. Questo "rimanere nella santificazione" consiste

una missione. Alcune versioni di Gv 17,17 sostituiscono il termine santificazione con "consacrazione". Tuttavia, si può anche interpretare come purificazione, come vita in Dio e come appartenenza a Dio, cfr. O. CASEL, *Il mistero dell'Ecclesia*, Roma 1965, pp. 115s; I. DE LA POTTERIE, *La verità dans Saint Jean*, Tom. 2, Rome 1977, pp. 781-783.

²⁸ Sul senso in cui l'espressione "chiamati santi" (o "santi per vocazione") viene usata in Rm 1,7 e 1Cor 1,2: "Con esta denominación no señala directamente adónde apunta la llamada: a ser santos. La conducta y la finalidad que deben perseguir es una consecuencia. Al añadir el atributo santos a los llamados se está indicando el resultado inmediato de la llamada, que es el ser constituidos santos, o sea, introducidos en el ámbito de la santidad divina. Como dice el Apóstol en otro texto [...] el llamamiento es a la comunión con el Hijo de Dios. [...] La llamada es eficaz en sí misma, pues no se limita a ser una invitación; lo que no quita que el cristiano tenga que responder con libertad" A. MIRALLES, *La vocación de los cristianos: reflexión teológica sobre los principales textos neotestamentarios*, in J. R. VILLAR (ed.), "Communio et Sacramentum. En el 70 cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez", Pamplona 2003, p. 352. Si veda anche R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, p. 152; F. MARTIN, *The Holiness of the Church: Communio Sanctorum and the Splendor of Truth*, in "Nova et Vetera" 2 (2004/2) 375-378.

²⁹ Nel testo greco va notato il cambiamento di proposizione senza però modificare il dativo, da cui proviene l'idea di "rimanere nella santificazione": "En este texto salta a la vista el cambio de preposición sin modificar el dativo. El Apóstol parece insinuar un matiz

nel vivere in accordo con il dono santo ricevuto nel Battesimo e rimanere nell'ambito dell'azione santificatrice di Dio. Il frutto della santità dei credenti è la santificazione piena, proveniente dal vivere in accordo con il dono che è donato a tutti. Dio, che ha chiamato i credenti alla santità, è fedele e realizzerà la piena santificazione (1 Ts 5,23s).

La santificazione abbraccia diversi ambiti, ma ha un senso di totalità. Nei primi scritti del NT viene usata soprattutto l'immagine culturale per esprimere l'offerta di tutta la vita a Dio (Rm 2,1). Negli scritti più recenti si fa notare più esplicitamente che la santificazione abbraccia tutta la vita dei cristiani (1 Pt 1,15s). Come in altri testi precedenti del NT, questa esortazione alla santità proviene dalla stessa santità di Dio, che ha chiamato i fedeli, cioè li ha fatti entrare nella sua Vita santa³⁰.

Ci troviamo pertanto dinnanzi ad una condizione generale dei cristiani – che sono “i santi” – e che proviene da una chiamata o azione divina diretta a tutti coloro che sono stati battezzati. Tanto la chiamata divina ad essi diretta (una chiamata “santa”, poiché venuta da Dio) come la nuova condizione di maggior intimità con Dio (una vita santa o di comunione con Cristo), sono i due significati abitualmente presenti nella teologia paolina³¹. Non si tratta quindi di un puro desiderio o intenzione generica manifestata da Dio: la chiamata è infatti personalizzata – per lo meno nelle epistole di S. Paolo e di S. Pietro –. La chiamata alla santità avviene storicamente nel Battesimo, attraverso la conversione e la fede. Il Battesimo è il momento in cui il cristiano entra nella santità di Dio e perciò “è santo”. Poiché è stato oggetto di tale vocazione, il credente deve vivere e camminare nella “santificazione”. In altre parole, il credente deve vivere in accordo con la nuova condizione ricevuta, che è santa. Deve pure adeguare la propria vita all'opera di santificazione che Dio realizza in lui. Infine il credente “sarà santo” perché Dio “è santo” e l'ha chiamato

en la llamada: Dios nos llamó a permanecer en la santificación, es decir, en el ámbito en el que Él santifica. [...] la perspectiva de este paso es el llamamiento divino en el momento de la conversión bautismal, que introduce en una condición de vida cuya característica es el operar divino que santifica a los fieles, los cuales deben comportarse de acuerdo con esa santificación” A. MIRALLES, *La vocación de los cristianos...*, cit., pp. 353s. Si veda anche R. SCHNACKENBURG, *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, p. 152.

³⁰ Per questa questione ci appoggiamo ai lavori di Schnackenburg, Balz e di Miralles, indicati in precedenza. Si veda anche F. MARTIN, *The Holiness of the Church: Communio Sanctorum and the Splendor of Truth*, in “Nova et Vetera” 2 (2004/2) 384s.

³¹ Cfr. A. MIRALLES, *La vocación de los cristianos...*, cit., pp. 349s; F. MARTIN, *The Holiness of the Church: Communio Sanctorum and the Splendor of Truth*, in “Nova et Vetera” 2 (2004/2) 384s.

a vivere santamente in consonanza con l'opera di santificazione che Egli stesso realizza.

e) Conclusione: la santità della Chiesa come storia di doni e risposte uniti fra loro

Il percorso da noi fatto attorno ad alcuni temi biblici ha l'obiettivo di mostrare che la santità della Chiesa, in quanto dono di Dio alla sua Chiesa, ammette una serie di gradazioni a seconda della donazione da parte di Dio e della risposta umana da Lui richiesta. Possiamo procedere un po' oltre la "elementarizzazione" della santità della Chiesa, senza dimenticarla, perché la santità della Chiesa è ricchissima e variegata nel tempo e nello spazio. Nei sacramenti troviamo la presenza più forte di Cristo e dello Spirito Santo nella Chiesa, con le sue abituali caratteristiche di indisponibilità per altri fini o tipi di cooperazione in virtù della disposizione divina. Nell'ispirazione delle Scritture e nella designazione del canone scritturistico l'intervento divino ha un ruolo determinante – seppur diverso dal precedente – per garantire la trasmissione della verità rivelata. Nell'esercizio delle virtù cristiane, che si ritrovano nella celebrazione dei sacramenti, nelle più diversificate cerimonie liturgiche, sacramentali, nella proclamazione della verità, nell'arte sacra, nella vita cristiana di tutte le epoche e circostanze, troviamo una relazione di Dio con l'uomo che ha spazi di cooperazione più diversificati. Vale a dire, sono ambiti più disponibili, con maggior o minore spazio lasciato all'uomo. Non esiste santità senza donazione da parte di Dio, ma la donazione divina è policroma e piena di sfumature. Alcuni suoi doni sono disposizioni precise della sua relazione con gli uomini, altri sono più generici. In alcuni casi, il cristiano deve intervenire in modo più ampio esercitando da parte sua le virtù.

Il frutto di tutte queste interrelazioni così variegata non tralascia di essere un dono di Dio alla sua Chiesa, ma ci permette di capire che si attenua l'abituale distinzione fra "il dono della santità" e "il compito della santità". Infatti molte delle azioni in cui si richiede al cristiano la messa in gioco delle sue capacità e virtù, una volta realizzate, possono diventare dono per gli altri e, quindi, non possono essere considerate solo come compito. La Sacra Scrittura ci mostra spesso che a Dio normalmente piace agire attraverso la risposta dei suoi eletti. Volendo spingere oltre il nostro ragionamento, diremmo che il "compito" che Dio chiede agli uni

è “dono” per gli altri³². Il paradigma abituale di questa risposta si trova nella Madonna la quale, con il suo “fiat” libero, pieno di fede e di amore a Dio, ha permesso la nascita della Chiesa.

La distinzione che si fa abitualmente nella santità della Chiesa fra ciò che è “dono” e ciò che è “compito” viene stabilita attraverso l’inclusione nel “dono” di tutto ciò in cui Dio è protagonista in modo dispositivo ed attivo: come causa principale, come colui che offre la *diathèkè* o testamento. L’uomo, per così dire, può soltanto accettare o rifiutare il “dono”. Nel “compito” si trova invece tutto ciò in cui Dio e l’uomo collaborano “sinergicamente” – volendo usare un termine caro alla teologia orientale –. Questa bipartizione dono-compito non contempla la disposizione storico-salvifica per la quale un “compito” adempiuto può essere “dono”. È una delle limitazioni di tale modo di spiegare la santità della Chiesa. In un certo senso, pensiamo che sia stato il messaggio che Newman e von Balthasar ricordavano, ognuno dal proprio punto di vista. Siamo inoltre convinti che questo modo di vedere il dono ed il compito della santità abbia bisogno di essere ricordato ancora oggi.

2. LA VITA DELLA CHIESA DI DIO PADRE, CON CRISTO E CON LO SPIRITO, NEL SUO SVOLGIMENTO E NELLE SUE MOLTEPLICI MANIFESTAZIONI

La relazione della Chiesa con Cristo e con lo Spirito Santo è il momento principale della sua santità. Questa relazione fondamentale e fondante è indispensabile in qualsiasi discorso sulla santità della Chiesa. Partendo da tale base, una maggior coscienza del modo di raffigurare il rapporto fra le due Persone divine e la “comunione dei fedeli” che è la Chiesa porterebbe forse ad un modo interessante di presentare il discorso sulla

³² Le varie alleanze di Dio con gli uomini non avvengono le une indipendentemente dalle altre. Esiste una pedagogia divina attraverso la quale Dio organizza il suo progetto in modo tale che la memoria degli eventi passati aiuta i soggetti coinvolti a conoscere sempre meglio Dio ed il suo progetto (Eichrodt). Lo stesso ragionamento può essere applicato ai doni divini: quando sono corrisposti diventano patrimonio donato a coloro che verranno in seguito. La fede dei patriarchi, che Dio ha loro richiesta come compito, è dono dato in seguito a Mosè. La disponibilità ed il coraggio di Mosè sono dono per Israele stabilitosi nella terra promessa; la fede ed il coraggio di Elia allontanano il popolo dagli idoli, e così di seguito. In tutte queste risposte degli uomini scelti da Dio troviamo la realizzazione del piano divino di Salvezza. A volte questa realizzazione avviene in un modo più definito da Dio, altre volte attraverso un intervento più accentuato della creatività umana. Non ci sembra però adeguato distinguere il dono ed il compito in base all’azione preponderante di Dio o della creatività (o limitatezza) umana.