

Quale immagine di Chiesa?

Percorso di approfondimento sulle Costituzioni Conciliari

Costituzione Conciliare *Lumen Gentium*

Il Popolo di Dio (1a parte)

prof. don Roberto Repole

3 novembre 2014

Buona serata a tutti e ben trovati.

Facciamo questo cammino di due incontri in cui mi è stato chiesto di aiutarci a leggere il cap. 2 della *Lumen Gentium*.

Penso che, data l'assoluta novità di questo capitolo, come vedremo, e la collocazione in cui esso è posto all'interno della Costituzione sulla Chiesa, e dei contenuti che veicola, valga la pena in prima battuta tentare di collocarlo nella visione della Chiesa che era precedente il Concilio Vaticano II, perché soltanto in questo modo ci rendiamo conto dell'assoluta novità che esso porta con sé.

Leggeremo questa sera il n. 9, che dà l'introito al capitolo, per poi dedicare il prossimo incontro alla lettura degli altri numeri.

Come vediamo che ci troviamo di fronte ad un capitolo per certi versi dirompente per la visione ecclesiologica veicolata dal Concilio Vaticano II?

Lo vediamo se confrontiamo quanto qui ci viene proposto con la visione di Chiesa che sostanzialmente, a partire in particolare dal II millennio in avanti, era andata maturando all'interno della Chiesa in regime di Cristianità.

Quale era la visione veicolata? Potremmo dire che era una visione innanzitutto fortemente apologetica, cioè di difesa della Chiesa rispetto a tutto ciò che costituiva una minaccia alla sua esistenza e alla sua identità. Era una visione fondamentalmente giuridica, come avrete già visto, e quando ci si chiedeva che cos'è la Chiesa erano soprattutto gli elementi esteriori, visibile e istituzionali a caratterizzare l'identità di questa società particolare, ma era al contempo anche una visione fortemente verticista, tanto che l'immagine di Chiesa che faceva da sostrato (e lo può fare ancora oggi) era quella della società perfetta, e ineguale.

Perfetta nel senso che si aveva l'ambizione (o l'ingenuità) di ritenere che i cristiani erano dei perfetti? Assolutamente no, ma perché questo tipo di società si distingueva dalle altre società per il fine che aveva, e il fine che aveva era il fine della salvezza delle persone, cioè un fine soprannaturale, che rendeva questa società diversa dalle altre. Ma era una *societas* perfetta *in aequalis*, nel senso che era evidente la struttura chiaramente verticista, che faceva sì che all'interno di questa società fosse normale che c'erano alcuni cristiani che avevano una priorità rispetto ad altri, che esistesse una *ecclesia docens* (cioè una parte di questa Chiesa deputata all'insegnamento magisteriale) e una *ecclesia discens* (cioè un'altra parte della stessa Chiesa deputata invece alla ricezione dell'insegnamento).

Perché si è sviluppata una visione di Chiesa di questo genere? Perché si era più ingenui o meno santi o meno intelligenti di quanto potessero essere i Padri conciliari o coloro che hanno in qualche modo ribaltato una certa concezione ecclesiologica, soprattutto con questo capitolo che prendiamo in esame? No, la costruzione dell'ecclesiologia va di pari passo con la vita della Chiesa, e la vita della Chiesa va di pari passo con la cultura in cui la Chiesa si inserisce, e in un contesto di cristianità dove ad un certo punto si pensa che tutti siano fondamentalmente cristiani l'unico modo per determinare una libertà della dimensione ecclesiale in quanto tale rispetto al mondo era quello di dire una supremazia del sacerdozio e di chi apparteneva alla *ecclesia docens* rispetto a tutti gli altri che erano cristiani laici. Come si poteva dire in altri termini che il sacerdozio aveva una priorità rispetto a chi deteneva il potere civile in una società in cui ci sono cristiani? Dicendo che i ministri ordinati hanno una supremazia rispetto agli altri. Il clericalismo ha una delle sue matrici, potremmo dire, in questa questione.

Qual è il vertice dal punto di vista teorico di questa impostazione ecclesiologica? Per certi aspetti lo vediamo sedimentato nel Concilio Vaticano I (1869-70), dove si arriva a definire due dogmi fondamentali per il papato, cioè l'infallibilità del Papa in determinate circostanze e il primato di giurisdizione del Papa su tutta quanta la Chiesa, che fa sì appunto che da lì in poi in modo particolare si sviluppi, o si confermi, una visione molto verticista alla sommità della piramide essendo il Papa a discendere tutti gli altri cristiani.

C'erano stati dei movimenti, dal punto di vista teologico, che hanno fatto da 'apripista' rispetto ad un rinnovamento nella visione della Chiesa che porterà poi al Concilio Vaticano II, alla *Lumen Gentium* e, più specificamente a questo capitolo sul popolo di Dio? Sì, e prima addirittura del Vaticano I, ma erano stati non principalmente e soprattutto attorno alla categoria del popolo di Dio, ma attorno ad un'altra categoria ecclesiologica fondamentale, soprattutto nel Nuovo Testamento: la categoria di 'corpo di Cristo'.

Sapete che uno degli aspetti di maggior novità del pensiero paolino nell'esprimere l'identità della Chiesa è dato dal fatto che Paolo formula quella che molti chiamano la metafora (secondo me è molto più di una metafora) che è l'idea che la Chiesa sia niente meno che il corpo stesso di Cristo. Quando si rinnova la visione di Chiesa rispetto alla prospettiva della società perfetta e ineguale molti studiosi, già prima del Vaticano I, sviluppano un rinnovamento ecclesiologico attraverso non la categoria del popolo di Dio, ma la categoria del corpo di Cristo.

Un grandissimo pensatore del 1800, Johann Adam Mohler, di Tubinga, sviluppa e ripensa la Chiesa in un modo rinnovato attorno all'idea che la Chiesa sia il corpo di Cristo. Altrettanto faranno altri pensatori della cosiddetta Scuola romana, della Gregoriana, in quei medesimi anni, tanto che il primo schema che era stato presentato al Concilio Vaticano I era per certi aspetti estremamente innovativo; esso girava attorno all'idea che la Chiesa era il corpo di Cristo, e dunque che c'è prima ancora degli elementi visibili, istituzionali, sociali,

giuridici, verticisti e gerarchici, qualcosa di più profondo che noi dobbiamo cogliere nella Chiesa e che potremmo dire è quella vita di grazia che circola tra tutti i credenti in Cristo.

Era talmente fondamentale questa idea che poco prima del Concilio Vaticano II una delle più importanti encicliche emanata in quegli anni (la *Mystici Corporis* del 1943) ricentrava e rivedeva la visione della Chiesa proprio attorno all'idea che la Chiesa fosse il corpo mistico di Cristo (in Paolo non si usa mai questo aggettivo 'mistico'). Nella *Mystici Corporis* questo serviva soprattutto a delineare che la Chiesa come un corpo vive di diverse funzioni e dunque, in un certo senso, potremmo dire che questa visione 'organologica' della Chiesa rischiava di riportare ancora all'idea che ciascuno ha una funzione più importante di altri.

Perché ritengo che questa premessa sia fondamentale per capire la profonda novità di questo capitolo? Perché, come ha detto molti anni fa un grande teologo italiano della Scuola di Milano, Giuseppe Colombo, in un articolo che ha fatto scuola proprio sul popolo di Dio, ciò che fa specie era che sembrava che il Concilio dovesse proclamare e suggellare la visione di Chiesa attraverso la categoria del corpo di Cristo e invece la categoria fondamentale che il Concilio mette in atto per dire chi è la Chiesa non è quella del corpo di Cristo ma è quella del popolo di Dio. Ciò significa che questa categoria del corpo di Cristo sparisce? No, perché avete visto dalla lettura del primo capitolo che c'è un numero, a mio parere estremamente significativo, il n. 7, interamente dedicato al corpo di Cristo, che mi fa dire che non è sufficiente parlare della Chiesa soltanto in termini di popolo di Dio e rimane anche quella prospettiva; ma certamente se dovessimo dire quale delle due categorie ha la meglio al Concilio Vaticano II dobbiamo dire con assoluta certezza che è quella del popolo di Dio, perché a quella del corpo di Cristo viene dedicato un numero (per quanto fondamentale) e a questa categoria viene dedicato un capitolo.

Nasce dal nulla dal punto di vista teologico? No, perché nel frattempo diversi pensatori si erano in qualche modo impegnati in una riflessione sulla Chiesa che riprendesse questa categoria, questa idea del popolo di Dio come importante e fondamentale per esprimere l'identità.

Su che cosa faceva leva la ripresa di questa categoria? Sul fatto che si trattava di una categoria profondamente biblica, non soltanto neotestamentaria ma profondamente anche veterotestamentaria. Se usiamo la categoria del corpo di Cristo per parlare della Chiesa è evidente che è una categoria coniata da Paolo e ci riferiamo alla specificità di che cosa è la Chiesa in quanto realtà che ha a che fare con Gesù, e dunque realtà neotestamentaria.

Perché quest'altra categoria del popolo di Dio è invece una categoria estremamente importante e in un certo senso dissimile da quella di corpo di Cristo? Perché recupera l'idea che la Chiesa sia in una profonda continuità anche con tutta la vicenda di quel popolo di Dio che è Israele, di cui l'Antico Testamento narra fondamentalmente la storia.

C'è già un primo tratto fondamentale della Chiesa che questa categoria porta con sé, ed è l'idea che la Chiesa, se ha degli elementi di novità è ciò nondimeno in profonda continuità con tutta la vicenda del popolo di Israele. Non si può parlare della Chiesa come di colei che sostituisce Israele: al limite si rinnova quel popolo, in un modo nuovo (la novità è evidentemente data dalla presenza stessa di Cristo), ma non si può parlare di una sostituzione, idea che si era dimenticata ma che è profondamente biblica, non soltanto vetero testamentaria: ad esempio nei capitoli 9 e 11 della Lettera ai Romani S. Paolo sviluppa una teologia del rapporto intimo che c'è tra il popolo di Israele e la Chiesa, fino al punto di dire, usando l'allegoria dell'olivo e dell'olivastro, a coloro che dal paganesimo sono venuti a far parte della Chiesa: "Attenzione, non siete voi che portate la radice dell'olivo ma è la radice (cioè il popolo d'Israele) che porta voi".

Quando parliamo della Chiesa parliamo certamente quindi di qualcosa di nuovo e ciò nondimeno in profonda continuità con quel popolo che è Israele, e dal punto di vista teologico questo è fondamentale, per dire che non c'è che un'unica economia di salvezza, non ce ne sono due, siamo dentro la stessa storia di

salvezza che certamente ha un momento di svolta, potremmo dire ultimo, escatologico, in Gesù Cristo, ma che ha dei momenti di continuità tanto da poter dire che le nostre radici sono addirittura le radici della Chiesa, sono addirittura in Abramo.

Ma ci sono altri elementi che questa categoria del popolo di Dio assunta dal Concilio Vaticano II porta con sé.

Un secondo elemento è questo: quando si parla della Chiesa in quanto soggetto collettivo come corpo di Cristo c'è il pericolo di avere una visione 'statica' della Chiesa. E' un soggetto collettivo che potrebbe essere pensato sempre uguale a se stesso. La seconda grande novità è invece che l'uso di questa categoria, entrata prepotentemente nel Concilio Vaticano II fino a diventare la categoria portante, veicola con sé non solo che la Chiesa in quanto soggetto collettivo è in continuità con Israele, ma che la Chiesa è un soggetto storico, è un popolo, certo di Dio, il cui motivo di aggregazione è Dio stesso e i suoi interventi salvifici. È un popolo che si aggrega attorno a Dio e ai suoi interventi salvifici, e come tutti i popoli cammina nel tempo e nella storia e quindi vive, come tutti i popoli, delle fasi diverse. È un secondo grande motivo di novità, perché l'immagine di una Chiesa *societas perfecta et inequalis* portava con sé l'idea di una Chiesa che è al limite *mater et magistra* rispetto alla storia, ma non è toccata dalla storia con i suoi cambiamenti e mutamenti.

L'idea che la Chiesa sia anzitutto e fondamentalmente popolo di Dio esprime tra il resto la prospettiva che tratta appunto di un soggetto che cammina nel tempo e nella storia: la *Gaudium et Spes* dirà che la Chiesa offre molto alla storia, ma impara molto dalla storia, cosa che essa potrà dire perché c'è prima la *Lumen Gentium* e questo capitolo.

Soprattutto che cosa si intende con questo capitolo che dice che la Chiesa è popolo di Dio?

Si intende dire, per la collocazione che ha, cioè dopo il capitolo che parla del mistero della Chiesa, che il popolo di Dio è il concretizzarsi storico di questo mistero di cui si è parlato in precedenza. I Padri conciliari hanno dato questa prospettiva, per cui alla domanda: "Che forma assume il mistero quando si incarna nella storia?" rispondono: "Assume la forma del popolo di Dio". Pensando alla Chiesa i Padri conciliari non hanno pensato ad una Chiesa idealistica, fuori dalla storia e quindi irraggiungibile, ma a questo grande progetto di Dio che è un progetto di comunione, che però avrà a che fare con la realtà concreta tanto che la Chiesa è insieme terrena e trascendente, in una non debole analogia, dice *Lumen Gentium* al n. 8, con il mistero del Verbo incarnato. Subito dopo arriva questo capitolo che ci dice che cosa è questo mistero, quando prende carne, ed è niente altro che il popolo di Dio.

Perché la sua collocazione qui è fondamentale dal punto di vista della svolta ecclesiologica che qui c'è, soprattutto rispetto a quella ecclesiologia apologetica, verticista, societaria di cui parlavamo? Non soltanto perché questo capitolo viene dopo quello sulla Chiesa, ma perché viene prima degli altri capitoli che trattano della gerarchia, dei laici, dei religiosi e poi della santità, del rapporto Chiesa celeste-Chiesa terrestre e infine della Vergine Maria. Perché questa collocazione, che è stata assunta dopo una richiesta del card. Suenens di fare una revisione dei capitoli, è di fondamentale importanza per il mutamento ecclesiologico? Perché dice chiaramente che prima di qualunque distinzione di servizi, ministeri, servizi, carismi, ruoli all'interno della Chiesa, ciò che conta è quello che tutti ci accomuna e che fa di tutti noi in quanto cristiani il popolo di Dio, dotato della medesima dignità e della stessa responsabilità. La collocazione di questo capitolo prima che si tratti della gerarchia, in particolare dell'episcopato, dei laici, dei religiosi, dice che la distinzione dei soggetti ecclesiali deve essere pensata non *prima* di ciò che è la Chiesa, ma *dentro* ciò che è la Chiesa. Ciò che risulta fondamentale è che tutti in quanto cristiani siamo popolo di Dio e in quanto tali godiamo della medesima dignità e della medesima responsabilità. Ciò non significa che questa uguaglianza di dignità e di responsabilità non sopporti delle distinzioni poi concrete quanto alla modalità di esercizio, ma

queste distinzioni saranno da leggere dentro il fatto che apparteniamo tutti quanti al popolo di Dio e la Chiesa in quanto soggetto storico che incarna il mistero è fatta da tutti coloro che sono cristiani.

9. In ogni tempo e in ogni nazione è accetto a Dio chiunque lo teme e opera la giustizia (cfr. At 10,35). Tuttavia Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità. Scelse quindi per sé il popolo israelita, stabilì con lui un'alleanza e lo formò lentamente, manifestando nella sua storia se stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé. Tutto questo però avvenne in preparazione e figura di quella nuova e perfetta alleanza da farsi in Cristo, e di quella più piena rivelazione che doveva essere attuata per mezzo del Verbo stesso di Dio fattosi uomo. «Ecco venir giorni (parola del Signore) nei quali io stringerò con Israele e con Giuda un patto nuovo... Porrò la mia legge nei loro cuori e nelle loro menti l'imprimerò; essi mi avranno per Dio ed io li avrò per il mio popolo... Tutti essi, piccoli e grandi, mi riconosceranno, dice il Signore» (Ger 31,31-34). Cristo istituì questo nuovo patto cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1 Cor 11,25), chiamando la folla dai Giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio. Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non di seme corruttibile, ma di uno incorrottibile, che è la parola del Dio vivo (cfr. 1 Pt 1,23), non dalla carne ma dall'acqua e dallo Spirito Santo (cfr. Gv 3,5-6), costituiscono «una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa, un popolo tratto in salvo... Quello che un tempo non era neppure popolo, ora invece è popolo di Dio» (1 Pt 2,9-10).

Il primo paragrafo si apre ponendo in chiaro alcune cose: nel n. 2 della *Lumen Gentium* si era detto che c'è un unico disegno che Dio Padre ha e che è un disegno salvifico non soltanto per alcuni ma per tutti. Potremmo dire che questo paragrafo in una parte è *pendant* con il n. 2 della *Lumen Gentium*, ma in un certo senso lo arricchisce: è vero che Dio vuole salvare tutti, ma come, secondo quale modalità, Dio realizza questa salvezza? Non individualisticamente, ma potremmo dire collettivamente. Come quel disegno salvifico universale si attualizza e prende carne? Non nel fatto che ciascuno ha un rapporto individuale con Dio Padre, ma nel fatto che viene costituito un popolo. E dov'è la radice di questo popolo? dove questo popolo comincia a sorgere? Precisamente in Israele, e si usano qui due parole interessantissime dal punto di vista teologico: lì si ha la 'preparazione' e 'in figura' ciò che ci sarà poi dopo con il nuovo popolo di Dio che è la Chiesa.

Cosa significa? Che Israele non aveva consistenza e non era un popolo reale e concreto? No, questi due termini dicono semplicemente che è il modo di leggere il rapporto tra ciò che è avvenuto per l'Antico Testamento e per il Nuovo, ciò che è avvenuto per il popolo di Israele e per la Chiesa. Quello anticipava profeticamente ciò che si sarebbe realizzato poi dopo in verità, in pienezza nella Chiesa. E' evidente che la novità della Chiesa è data dalla presenza singolare escatologica, nuova che è Gesù Cristo.

E infatti si continua così con il secondo paragrafo:

Questo popolo messianico ha per capo Cristo «dato a morte per i nostri peccati e risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,25), e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. Ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un tempio. Ha per legge il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cfr. Gv 13,34). E finalmente, ha per fine il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra (cfr. Col 3,4) e «anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio» (Rm 8,21). Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo effettivamente l'universalità degli uomini e apparendo talora come un piccolo gregge,

costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per una comunione di vita, di carità e di verità, è pure da lui assunto ad essere strumento della redenzione di tutti e, quale luce del mondo e sale della terra (cfr. Mt 5,13-16), è inviato a tutto il mondo.

Qui si dice in modo netto qual è l'identità di questo popolo che è la Chiesa: è un popolo che viene chiamato 'messianico'. Difficile dire che cosa si intendesse precisamente dire con questo termine (probabilmente c'è qui la mano di Yves Congar). È il popolo che ha a che fare con il Messia, cioè con il Cristo, con l'uento dello Spirito Santo. Una delle prospettive ecclesiologiche che venivano dal ripensamento della Chiesa in chiave di corpo di Cristo faceva sì che si potesse arrivare per esempio a dire che la Chiesa è l'incarnazione continuata di Cristo, che è molto bello ma anche pericoloso. È bello il dire che non è una semplice società dove si devono solo stabilire quali sono gli elementi giuridici, chi comanda e chi obbedisce, ma il pericolo è quello di vedere così profondamente l'unità tra la Chiesa e Cristo da non vedere più la distinzione. Noi compiamo cose belle ma anche non belle: se tutto è semplicemente continuazione dell'incarnazione di Cristo dobbiamo attribuire a quell'incarnazione anche i nostri peccati.

Qui il Concilio dice che è un popolo messianico: potremmo dire che la Chiesa continua nel mondo quella missione per cui Cristo è stato unto per lo Spirito Santo. Questa unzione dello Spirito al Battesimo, al Giordano, è ciò che gli ha permesso di svolgere la sua missione, che è quella di rivelare il Regno di Dio. La Chiesa non è la sua incarnazione con tutti i pericoli, ma svolge nella storia il compito di dare continuità a quella missione che Lui ha svolto. E proprio perché è un popolo messianico, si costituisce in un determinato modo: un grande ecclesiologo, Luigi Sartori, commentando questo paragrafo dice che qui abbiamo la carta costituzionale della Chiesa. Abbiamo qui qualcosa di grandioso alla cui altezza è difficile vivere.

E' grandioso perché ci viene detto che questo popolo messianico ha per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio. Qual è la dignità che contrassegna coloro che appartengono al popolo di Dio, ovvero tutti i cristiani indipendentemente dal ruolo che poi avranno dentro questo popolo? La dignità è quella di essere *figli nel Figlio*. Di solito amo dire che possiamo aggiungere davanti al nostro nome qualsiasi titolo, ma non c'è nessun titolo che esprime maggiormente la dignità che ciascuno di noi ha se non quel nome che ci è stato dato nel Battesimo, con cui veniamo resi figli nel Figlio, partecipi già sin d'ora al modo in cui è possibile nell'itinerario terreno, della vita stessa di Dio. Non c'è una dignità più grande del nome che ci è stato consegnato nel giorno del battesimo. E per il fatto stessi di essere cristiani tutti godiamo di questa dignità e libertà.

Qual è la legge fondamentale che regola la vita di questo popolo? È la legge della carità, esemplata sull'esempio e sul modello di Cristo stesso. Abbiamo bisogno delle leggi, del diritto canonico, perché siamo un popolo concreto, ma le leggi della Chiesa hanno da essere conformi a questa unica legge. Questo è il criterio che deve giudicare tutte le leggi della Chiesa. Essere conforme a quest'unica legge.

Questo popolo, per finire, ha per condizione la dignità dei figli, per legge l'amore e per fine il regno di Dio, che è il fine anche di tutta la creazione e di tutto il mondo. E' un popolo, un pezzo di umanità che cammina dentro la più vasta umanità, che non è questo popolo, che non è Chiesa, ma che sta camminando verso il regno di Dio che è il fine di tutta quanta l'umanità, la storia, la creazione.

Non a caso questo paragrafo si conclude con la specificazione che ricomprendiamo meglio alla luce del n. 1 della *Lumen Gentium*, dove è stato detto che la Chiesa è in Cristo come un sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e con tutto il genere umano.

Qui si dice che il popolo di Dio non è tutta l'umanità, ma è quel popolo contrassegnato dai credenti in Gesù Cristo, in continuità con il popolo di Israele ma nella novità data da Gesù Cristo, tanto che la sua carta costituzionale ha a che fare precisamente nella relazione che questo popolo ha con Gesù Cristo; ma pur non coincidendo con l'umanità, pur apparendo talvolta come piccolo gregge (e notate la lungimiranza con cui

cinquant'anni fa i Padri conciliari possono immaginarsi una Chiesa anche minoritaria), mantiene una responsabilità nell'ordine di tutta quanta l'umanità. Abbiamo qui l'idea di una sacramentalità della Chiesa, che è segno e strumento di quel destino a cui è chiamata l'umanità intera.

Chi è il soggetto Chiesa che è il sacramento? È il popolo di Dio, cioè la comunità dei credenti in Gesù Cristo.

Come già l'Israele secondo la carne peregrinante nel deserto viene chiamato Chiesa di Dio (Dt 23,1 ss.), così il nuovo Israele dell'era presente, che cammina alla ricerca della città futura e permanente (cfr. Eb 13,14), si chiama pure Chiesa di Cristo (cfr. Mt 16,18); è il Cristo infatti che l'ha acquistata col suo sangue (cfr. At 20,28), riempita del suo Spirito e fornita di mezzi adatti per l'unione visibile e sociale. Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia agli occhi di tutti e di ciascuno, il sacramento visibile di questa unità salvifica. Dovendosi essa estendere a tutta la terra, entra nella storia degli uomini, benché allo stesso tempo trascenda i tempi e i confini dei popoli, e nel suo cammino attraverso le tentazioni e le tribolazioni è sostenuta dalla forza della grazia di Dio che le è stata promessa dal Signore, affinché per la umana debolezza non venga meno alla perfetta fedeltà ma permanga degna sposa del suo Signore, e non cessi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di rinnovare se stessa, finché attraverso la croce giunga alla luce che non conosce tramonto.

Ciò che viene sviluppato in conclusione del secondo paragrafo è in fondo il tema di questo terzo paragrafo. Il popolo di Dio è il sacramento di quella unità che Dio ha in mente che è il suo mistero, a cui vuole condurre l'umanità intera, e proprio per questo la Chiesa deve sapere di attraversare anche tempi che possono essere non soltanto tempi che la manifestano come piccolo gregge, ma anche tempi qualche volta di tribolazione in cui di più viene associata a quel Signore che è la luce delle genti e che è Gesù Cristo.

C'è qui qualcosa che richiama la conclusione del n. 8 che chiudeva il primo capitolo, là dove si diceva che la Chiesa è una non debole analogia con il mistero del Verbo incarnato: non solo perché lo Spirito si serve della compagine sociale per realizzare ciò che deve, ma anche perché la Chiesa assomiglia, e deve camminare nella somiglianza, al suo Signore che è vissuto povero, umile, nella *kenosi*. Questo popolo è sacramento della unità non soltanto perché può essere un piccolo gregge, ma anche per la modalità in cui si può trovare a vivere, che può essere la modalità, qualche volta, della tribolazione che lo fa assomigliare sempre di più al suo Signore.

(da registrazione – testo non corretto dal relatore)