

"Da Gianfranco Calabrese - Philip Goyret - Orazio Piazza (edd.),
DIZIONARIO DI ECCLESIOLOGIA, Città Nuova, Roma 2010, pp. 381-394

Testo a uso elusivamente didattico per gli studenti del corso

SALVADOR PIÉ-NINOT

CRISTO FONDATORE E FONDAMENTO DELLA CHIESA

GESÙ E LA CHIESA: 1.1. Introduzione storica; 1.2. Il «diritto divino» e il «diritto ecclesiastico»: il binomio classico della relazione Gesù-Chiesa; 1.3. La storia teologica recente della fondazione della Chiesa da parte di Gesù; 1.4. Verso una impostazione teologica del radicamento originario e fondante di Gesù nel riguardi della Chiesa; 1.5. Conclusione: fondazione, origine e fondamento della Chiesa in Gesù - 2. LA CHIESA APOSTOLICA E PRIMITIVA: NORMA E FONDAMENTO DELLA CHIESA DI TUTTI I TEMPI: 2. 1. Carattere fondante della Chiesa apostolica; 2.2. Tappe della Chiesa apostolica primitiva; 2.3. Il periodo apostolico: 30-65 d.C. ca.; 2.4. Il periodo postapostolico (ultimi tre decenni del I fino alla metà del II secolo); 2.5. Conclusione: la Chiesa apostolica, norma e fondamento della Chiesa di tutti i tempi.

Il tema della relazione tra la Chiesa e Cristo, come suo fondatore, origine e fondamento è basilare per la fede cristiana. Di fatto, già negli scritti del Nuovo Testamento questa formazione appare con tratti germinali e multiformi a partire da una descrizione credente della autocomprensione della Chiesa stessa. Il luogo preminente di questo sviluppo lo troviamo nell'evento della pentecoste e nel protagonismo degli apostoli, in particolare in quello di Pietro come pioniere della prima comunità cristiana che, insieme a quello di Paolo, diventano i grandi portatori della formazione iniziale della Chiesa. Negli stessi vangeli, attraverso la narrazione su Gesù, si trovano molti elementi precursori della formazione della Chiesa quale continuità della sua predicazione, della sua missione e dei suoi segni, soprattutto attraverso gli apostoli. Elementi teologici e organizzativi di questa Chiesa nascente appaiono, in forma ancora più rilevante, nella letteratura paolina e nel resto degli scritti del Nuovo Testamento. Ecco pertanto i due punti che seguono: il primo su Gesù e la Chiesa, e il secondo sulla Chiesa apostolica fondante, cioè la Chiesa primitiva, orma e fondamento della Chiesa di tutti i tempi.

1 - GESÙ E LA CHIESA.

1.1. *Introduzione storica.* A partire dai principali Padri seguiti dalla grande scolastica, la formazione della Chiesa viene presentata con l'immagine simbolica della sua nascita dal costato del Crocifisso (Gv 19, 34): «dai sacramenti che sgorgarono dal costato di Cristo (sangue: Eucaristia; acqua: battesimo) fu creata la Chiesa» (STh. III, q. 64, a. 2 ad 3; già così, Crisostomo, Giovanni Damasceno, Agostino). L'importanza di questo simbolismo viene ripresa dal concilio di Vienne del 1312 (DH 901), anche se questo non sarà più citato fino al Vaticano II (LG 3; SC 5) ed è ora seguito nelle principali edizioni bibliche più recenti (CEI; Gerusalemme; TOB; Vita, verità e vita).

Orbene, solo durante l'Illuminismo e la controversia modernista propriamente detta verrà impostata la questione critica della «singolare fondazione della Chiesa ad opera di Gesù di Nazaret». È vero che il Concilio Vaticano I aveva dichiarato che Cristo «decise di edificare la santa Chiesa» (DH 3050), ma furono i documenti magisteriali sul modernismo quelli che affrontarono maggiormente questo tema (1907: decreto *Lamentabili*, DH 3452, ed enciclica *Pascendi*, DH 3492) riassunti nel giuramento antimodernista nel quale si afferma

che «la Chiesa fu istituita immediatamente e direttamente da Cristo stesso, vero e storico, mentre viveva tra noi» (1910: DH 3540).

A partire da questi testi magisteriali, i manuali teologici più influenti divulgano le espressioni «istituire», «fondare» ed «edificare» per significare la relazione tra Gesù di Nazaret e la Chiesa, e vengono enumerati i suoi principali atti, ossia: la convocazione e missione dei dodici; la istituzione del primato di Pietro e la sua successione; la trasmissione della triplice potestà di Cristo come profeta, sacerdote e re agli apostoli e la istituzione dell'Eucaristia come nuova alleanza. Solo al Concilio Vaticano II questa tematica troverà una messa a fuoco più completa e articolata in chiave primariamente misterico-salvifica come *Ecclesia de Trinitate* (LG 2-4). Già nella tappa postconciliare vanno segnalati due documenti della Commissione teologica internazionale del 1985 (EV 9/1675-1680) e del 1986 (EV 10/681-723), che affrontano questa tematica, anche se con una prospettiva che vuole piuttosto rispondere alla questione storico-critica sul come e quando fu «fondata» la Chiesa.

1.2. Il «diritto divino» e il «diritto ecclesiastico»: il binomio classico della relazione Gesù-Chiesa.

La domanda tipica dell'Illuminismo e della controversia modernista sulla fondazione della Chiesa affonda le sue radici in una questione di grande portata, dibattuta nella storia della teologia e del diritto canonico. Si tratta della relazione tra il «diritto divino» - *ius divinum* - che è permanente e normativo per tutti i tempi e il «diritto ecclesiastico o umano», che è mutevole. Infatti l'espressione «diritto divino», coniata nel mondo del diritto canonico, ha un gran peso ecclesiologicalo e designa una realtà di istituzione divina positiva per la quale è possibile invocare una referenza scritturistica esplicita. Agostino lo ha definito come l'equivalente di ciò che è attestato nella Scrittura (cf. In Ioh. VI, 25). Tommaso d'Aquino preciserà che il «diritto divino», che procede dalla grazia, non elimina né sopprime il «diritto umano», che procede dalla ragione naturale (cf. STh II-IIae, q. 10, a. 10). La riforma luterana usò frequentemente la nozione di *ius divinum* riferita a ciò che risulta legittimato dalla Scrittura (*Sacra Scriptura, quae est proprie ius divinum*: WA 2279, 23s.), della quale sono testimoni gli articoli di Smalcalda (1536), ispirati da Lutero, che dicono: «il papa non è di diritto divino, vale a dire, secondo la parola di Dio» (n. 4).

Come riferimento significativo si può constatare l'assenza di questa espressione al concilio di Trento (DH 1776), che la sostituisce con «ordinazione divina», come anche al Concilio Vaticano II, il quale preferisce parlare di «istituzione divina» (LG 20.32; CD 2.6), «divinamente istituito» (LG 28) e «istituito da Cristo» (LG 18.23). In compenso, l'espressione esplicita «diritto divino» viene usata solo dal Concilio Vaticano I quando tratta della perpetuità nella successione di Pietro («per istituzione di Cristo o per diritto divino»: DH 3058), ma non si limita al puro riferimento al testo biblico, dato che nel citare Mt 16, 18 viene ricordato come sia decisiva l'interpretazione di questo testo da parte della Chiesa per comprenderlo correttamente, con la seguente spiegazione: «questa dottrina così chiara dalle Sacre Scritture [cioè l'istituzione del primato apostolico in Pietro], com'è stata sempre intesa dalla Chiesa cattolica» (DH 3054). Emerge, in tal modo, il criterio cattolico che permette di riconoscere se una istituzione è di diritto divino, se è radicata nella Scrittura nel contesto della tradizione, interpretata autorevolmente dalla Chiesa (Cf. DV 8-10.21).

Da tutto questo risulta che le espressioni «istituzione o ordinazione divina» dei concili di Trento e del Vaticano II, così come quella di «diritto divino» del Vaticano I, non devono essere intese come una esclusiva fondazione esplicita del Signore constatata nel Nuovo

Testamento, in quanto varie strutture possono essere state istituite dalla Chiesa apostolica guidata dallo Spirito Santo, come attesta la Scrittura, o dalla provvidenza divina che dirigeva la prima Chiesa postapostolica. In questo complesso è significativo anche l'uso dell'espressione *divina providentia* nella *Pastor Aeternus* c. IV (DH 3069) e in LG 23, formulazione di alto valore teologico che sottolinea il carattere non puramente umano dello sviluppo ecclesiale (Cf. O. Rousseau, «*Divina autem providentia*». Histoire d'une phrase de Vatican II, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges G. Philips*, Gembloux 1970, pp. 281-289).

In questa linea di comprensione ampia del «diritto divino» si trovano diversi teologi cattolici, che sottolineano come una serie di strutture ecclesiastiche, ad esempio la costituzione episcopale della Chiesa e il ministero permanente di Pietro, possano essere intese come procedenti da Gesù e di «diritto divino», anche se non possono essere fatte risalire a una sua parola esplicita che si possa inequivocabilmente cogliere sul piano storico. Si presuppone soltanto che possa essere comprensibile come tali decisioni e tali atti della Chiesa si trovino entro le autentiche possibilità date da Gesù e dalla fede in lui. Questi atti, inoltre, possono essere irreversibilmente obbligatori per le generazioni successive (Cf. così, K. Rahner, Y. Congar, A. Dulles, A. Antön, W. Aymanns, S. Privitera, Tl. Jiménez Urresti, S. Pié-Ninot).

1.3. *La storia teologica recente della fondazione della Chiesa da parte di Gesù*. Il dibattito sulla questione del Gesù storico inizia con il luterano H. S. Reimarus (1694-1768). In effetti, nella sua prima opera egli afferma che l'obiettivo di Gesù, condiviso dai suoi apostoli, non era quello di stabilire una Chiesa o una comunità religiosa separata, bensì di ristabilire il regno davidico in terra di Palestina. Dopo il fallimento di Gesù e la sua uccisione, e come risultato della delusione dei suoi discepoli, venne propagata la nozione di una Chiesa. A partire da questo inizio, ecco ora succintamente le tappe più significative di tale questione (Cf. Pié-Ninot, *Gesù e la Chiesa*, pp. 15 1 162; Id., *Ecclesiologia*, pp. 109-117).

Il «primo consenso» della ricerca storico-liberale del 1932. Inizialmente, A. Harnack, con i modernisti, A. Sabatier, G. Tyrrel, A. Loisy e in seguito R. Bultmann e i suoi seguaci negano qualsiasi forma di Chiesa organizzata nel pensiero e nella predicazione di Gesù: la Chiesa globale è sorta come una confederazione posteriore di comunità locali. Di più: la Chiesa nella sua forma cattolica come comunità sacramentale si formò sotto l'influsso dell'ellenismo e dell'impero romano di fronte al ritardo della parusia.

Il «nuovo consenso» della ricerca escatologico-neotestamentaria del 1942. K.L. Schmidt, T.W. Manson, V. Taylor, F. J. Leenhardt, W.A. Wisser't Hooft e successivamente J. Jeremias definiscono la Chiesa come popolo di Dio della fine dei tempi, radunata dal Messia-Figlio dell'Uomo, costituita a partire dalla morte e risurrezione di Gesù e confermata dal dono escatologico dello Spirito a pentecoste. In questo contesto il circolo dei dodici annuncia già prima della Pasqua l'instaurazione del popolo escatologico di Dio.

La «nuova sintesi»: il proto-cattolicesimo (*Frühkatholizismus*). E. Käsemann, a partire dagli anni Sessanta, rilancia il concetto di «proto-cattolicesimo» - iniziato da E. Troeltsch e A. Harnack - per sottolineare il contrasto tra l'ecclesiologia paolina, orientata ai carismi e radicata nella predicazione più genuina di Gesù, e l'ecclesiologia più tardiva, attestata nelle lettere deuteropaoline e nell'opera lucana e centrata sull'autorità dei ministri ordinati. Questa ultima verrà identificata in senso peggiorativo come una ecclesiologia di tipo cattolico istituzionale, dando così origine all'espressione «proto-cattolicesimo» (cf. Paolo e il protocattolicesimo, in *Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, pp. 153-167).

La «nuova impostazione» della ricerca e le posizioni dei teologi cattolici degli anni Sessanta. A partire dalle tappe precedenti fondamentalmente protestanti, all'interno della teologia cattolica appaiono gli inizi di una «nuova impostazione» della questione, che fa propri gli elementi più validi dei metodi storico-critici. Così, due grandi esegeti cattolici, A. Vögtle e R. Schnackenburg, poco prima del Concilio Vaticano II affermavano che con precisione si può parlare in senso proprio di Chiesa soltanto dopo la glorificazione e la pentecoste. Ma nel contempo facevano notare con la stessa forza che la manifestazione della Chiesa dopo la Pasqua è in continuità con il Gesù prepasquale, con le sue opere e parole, per cui essi parlano di «atti di Gesù in ordine alla fondazione della Chiesa» (cf. A. Vögtle, *Jesus und die Kirche*, in M. Roesle - O. Cullmann [a c. di], *Begegnung der Christen*, Stuttgart 1959, pp. 54-81; R. Schnackenburg, *Kirche*, in LThK2 6 [1961], pp. 167-172).

Voci più critiche all'interno della teologia cattolica, sono quelle di H. Küng e L. Boff, i quali seguendo la «nuova impostazione», e in parte la problematica del «protocattolicesimo», tendono ad accentuare conclusioni più radicali nel senso di non parlare di atti propriamente «ecclesiali» di Gesù, anche se poi ambedue concordano nell'affermare che la sua predicazione e la sua azione posero «i fondamenti» perché sorgesse la Chiesa postpasquale (in H. Küng, *La Chiesa*, Brescia 1969, si trovano con il verdetto della CDF del 15 dicembre 1979: EV 6/1942-1951, e la lettera di Giovanni Paolo II del 15 maggio 1980: EV 7/374-399; in L. Boff, *Ecclesiogenesi*, Roma 1978, si trova con il verdetto della CDF dell'11 marzo 1985: EV 9/1421-1432).

La «nuova sintesi» esegetico-teologica: l'ecclesiologia «implicita» di Gesù di Nazaret. A partire dalle tappe e dalle difficoltà sperimentate in questa problematica, la somiglianza della tematica con la cristologia «implicita» di Gesù di Nazaret ha suggerito la categoria di «ecclesiologia implicita». Tale espressione, consacrata dal documento del 1986 della Commissione teologica internazionale sulla coscienza di Gesù, raccoglie la messa a fuoco di diversi studi di questi ultimi anni (EV 10/681-723). In effetti, il concetto di Chiesa esprime l'opera di Dio in Israele e in tutti gli uomini, opera che la morte di Gesù trasforma, ma non interrompe: per questo si può parlare di «ecclesiologia implicita», nel senso che Gesù porta avanti definitivamente la realizzazione del suo regno iniziato nell'Antico Testamento e che dopo la Pasqua viene affidato alla Chiesa (formula proposta da W. Trilling, *Implizite Ekklesiologie*, in *Die Botschaft Jesu*, Freiburg 1978, pp. 57-72 e ripresa dai cattolici H. Frankemölle, T. Schneider, R. Aguirre, M. Kehl, S. Pié-Ninot e E. Castelluci, dal riformato C. Grappe e dal luterano J. Roloff).

L'origine della Chiesa come «restaurazione dell'unico popolo di Dio». Questa impostazione sottolinea la connessione storica tra il Gesù prepasquale e la Chiesa nascente, mediante il concetto di «raduno d'Israele», quale espressione soteriologica della salvezza e redenzione cui Gesù convoca in forma decisiva (Cf. Mt 23, 37: «Gerusalemme, Gerusalemme [...] quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una chiocchia raccoglie i suoi pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto! »; Cf. Lohfink, pp. 49-105). Oppure con la categoria di «movimento intra-giudaico di rinnovamento», messo in rilievo negli studi sociologici recenti in merito (principalmente, G. Theissen, anche R.E. Brown, E.P. Sanders, M. Kehl, R. Aguirre, C.A. Evans, H.J. Verweyen, C. Gianotto), movimento che come «scuola» o «setta» continua dopo la Pasqua e alla fine si separa dall'Israele "ufficiale" (Cf. At 24, 5.14; 28, 22).

Così facendo, si definisce la Chiesa a partire da Israele come il frammento di questo popolo che ha creduto in Cristo ed è orientato verso l'Israele totale di Dio, ed è qui che la Chiesa si riferisce direttamente a Gesù, non tanto come creatore o «fondatore» di una

nuova istituzione, quanto come il Messia salvatore che porta Israele al suo termine definitivo. È sicuramente in questa chiave che tale realtà inizialmente conosciuta come «la via», «i discepoli», «i santi», «i nazareni» o «la setta o fazione nazarena», «i cristiani», prese come nome definitivo quello di «Chiesa», radicata come vero Israele nell'«assemblea» fondazionale del Sinai come popolo dell'alleanza, secondo Dt 4,10; 9,10; 18, 16; 23, 1s.; 31, 30, dove «assemblea» viene tradotto in greco come *ekklesia* (Cf. il suo uso nel discorso di Stefano in At 7, 38).

Conclusioni. L'evoluzione constatata in queste tappe rivela chiaramente che, soprattutto a partire dalla «nuova impostazione» di questo tema, che progressivamente comporta le categorie di «ecclesiologia implicita» nell'agire di Gesù e di «restaurazione dell'unico popolo d'Israele» come centro della sua missione, appare una risposta più adeguata, precisa e sfumata alla domanda sul radicamento originario e fondante che ha la Chiesa in Gesù di Nazaret, risposta che invita a comprendere meglio l'espressione poco precisa di «fondazione» nel senso giuridico moderno.

1.4. Verso una impostazione teologica del radicamento originario e fondante di Gesù nei riguardi della Chiesa. Il Vaticano II è stato il primo concilio che ha offerto un'ampia impostazione teologica della relazione originaria e fondante di Gesù nei confronti della Chiesa, in LG 2-4. In effetti, la Chiesa è legata alle tre persone divine come «un popolo unito dall'unità del Padre (LG 2), del Figlio (LG 3) e dello Spirito Santo (LG 4)», nella linea della *Ecclesia a Trinitate* postulata da Cipriano. In effetti, per Cipriano la Chiesa come «popolo unito» è l'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che si riproduce nell'unità della Chiesa.

LG 2 presenta la Chiesa come il grande disegno di salvezza fin dagli inizi del mondo, disegno che il testo sviluppa in cinque tappe. Così, la convocazione alla Chiesa è «già prefigurata fin dall'origine del mondo, preparata mirabilmente nella storia del popolo d'Israele e dell'antica alleanza, istituita in questi ultimi tempi, manifestata dall'effusione dello Spirito Santo, e otterrà il suo compimento nella gloria alla fine dei secoli». E in questo contesto che si fa riferimento alla espressione patristico-medievale *Ecclesia ab Abel* che qui equivale a *Ecclesia universalis* (Cf. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in M. Reding [a C. di], FS K. Adam, Düsseldorf 1952, pp. 79-108; Abel, in *Augustinus Lexikon* 1, Basel 1986, pp. 2-4).

Entro questa impostazione, LG 3 precisa la tappa costitutiva della Chiesa ad opera di Gesù Cristo con un prezioso riferimento, già ricordato, alla tradizione patristico-medievale sull'inizio e la crescita simboleggiati dal sangue e dall'acqua che uscirono dal costato aperto di Gesù Crocifisso» (Cf. Gv 19, 34), già citato da SC 5. Infine, in LG 4, dopo aver affermato e sviluppato che «lo Spirito Santo inabitava nella Chiesa» (*Spiritus in Ecclesia*), si giunge all'origine trinitaria della Chiesa con la citazione di Cipriano, che risuona in Agostino e Giovanni Damasceno: «così la Chiesa intera appare come il "popolo radunato nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo"» (LG 4; cf. Y. Congar, *Ecclesia de Trinitate*, in «Irenikon» 24 [1937], pp. 131-146).

Con tutto ciò, questa impostazione di chiaro orientamento misterico e salvifico non trovò una grande risonanza nella fase postconciliare, soprattutto perché era in contrasto con la prospettiva più storico-apologetica che, su questo tema, era quella abituale nei manuali in uso. Non è strano quindi che la Commissione teologica internazionale - organismo non magisteriale ma comunque di notevole autorità morale - intervenisse due volte per accompagnare l'impostazione misterico-salvifica del Concilio Vaticano II con elementi di tipo storico-critico, che dessero risposta alla domanda su come Gesù volle «fondare» la Chiesa.

Così, nel 1985, trattando della ecclesiologia a venti anni dal concilio, la Commissione teologica internazionale si riferisce alla fondazione della Chiesa «ad opera di Gesù Cristo» con questa spiegazione nel preambolo di J. Ratzinger: «è un problema a lungo discusso in ambito non cattolico, ma solo dopo il Concilio introdotto nella teologia cattolica tramite l'appropriazione spesso unilaterale e la scottante incisività delle ipotesi sul Gesù storico». E nel testo vengono enumerate le tappe dello sviluppo nel processo di fondazione della Chiesa, come segue:

I. «le promesse veterotestamentarie riguardanti il popolo di Dio, che si presuppongono nella predicazione di Gesù e che conservano tutta la loro forza salvifica»; 2. « l'ampio invito rivolto a tutti gli uomini da parte di Gesù a convertirsi e a credere in lui»; 3. «la chiamata e l'istituzione dei dodici quale segno del futuro ristabilimento di tutto Israele»; 4. «l'imposizione del nome a Simon Pietro, il posto precipuo a lui riservato nella cerchia dei discepoli e la sua missione»; 5. «il rifiuto di Gesù da parte d'Israele e la spaccatura tra il popolo giudaico e i discepoli di Gesù»; 6. «il fatto storico che Gesù, nell'istituzione della cena e nella sua passione e morte, liberamente assunte, persista nel predicare il regno universale di Dio, che consiste nel dono della vita a tutti gli uomini»; 7. «la ricostituzione, grazie alla risurrezione del Signore, della comunità infranta tra Gesù e i suoi discepoli e, dopo la Pasqua, l'introduzione di costoro nella vita propriamente ecclesiale»; 8. «l'invio dello Spirito Santo che fa della Chiesa veramente una creatura di Dio» (cf. la descrizione della pentecoste negli scritti di san Luca); 9. «la missione dei discepoli verso i pagani e la costituzione della Chiesa dei pagani»; 10. «la definitiva rottura tra il "vero Israele" e il giudaismo».

Come conclusione, si afferma in forma significativa che «nessuna di tali tappe, se presa da sola, può costituire il tutto, ma unite tutte tra loro mostrano con evidenza che la fondazione della Chiesa va intesa come un processo storico, come il divenire cioè della Chiesa all'interno della storia della Rivelazione (cf. LG 2). In questo medesimo svolgimento si costituisce la struttura fondamentale permanente e definitiva della Chiesa» (cf. EV 9/1619.1631-1633).

Come complemento, in un documento successivo della stessa Commissione teologica internazionale nel 1986, riferito alla «coscienza di Gesù» viene completato il documento precedente con questa affermazione: «per realizzare la sua missione salvifica, Gesù ha voluto riunire gli uomini in vista del regno e convocarli attorno a sé. A tal fine, Gesù ha compiuto atti concreti la cui sola interpretazione possibile, se presi nel loro insieme, è la preparazione della Chiesa che verrà costituita definitivamente all'epoca degli avvenimenti della Pasqua e della Pentecoste. È dunque necessario affermare che Gesù ha voluto fondare la Chiesa (*voluisse Ecclesiam fundare*)».

Per spiegare una tale affermazione, viene usata la formula «ecclesiologia implicita» come espressione della intenzione di Gesù, perché «non si tratta di affermare che questa intenzione di Gesù implichi una volontà espressa di fondare e di stabilire tutti gli aspetti istituzionali della Chiesa quali sono andati sviluppandosi nel corso dei secoli». E viene anche precisato che Cristo aveva coscienza della sua missione salvifica. Essa comportava la fondazione della sua Ecclesia, vale a dire la convocazione di tutti gli uomini nella "famiglia di Dio. La storia del cristianesimo poggia, in ultima istanza, sull'intenzione e sulla volontà di Gesù di fondare la sua Chiesa (n. 3, 2; EV 10/713).

1.5. Conclusione: fondazione, origine e fondamento della Chiesa in Gesù. Fondazione, origine e fondamento sono i tre termini specifici e complementari per la comprensione

della Chiesa radicata in Gesù, in chiave sacramentale, mediante le tre determinazioni proprie dei sacramenti: «la istituzione da parte di Cristo» alla quale risponde la fondazione; il «segno esterno» al quale corrisponde storicamente l'origine e «l'effetto interno della grazia» -al quale risponde il fondamento (cf. così, J. Auer, *La Chiesa*, Assisi 1988, pp. 203s.).

La *fondazione* della Chiesa da parte di Gesù, già prima della Pasqua, nasce dalla predicazione del regno e dall'avvio di un «movimento di restaurazione di tutto il popolo di Dio», specialmente con la scelta dei dodici, che esprime una ecclesiologia «implicita e processuale».

L'*origine* della Chiesa come realtà sostanziale proviene da Gesù di Nazaret, perché dopo la Pasqua-pentecoste il movimento avviato dallo stesso Gesù durante il suo ministero fu storicamente ricostituito, diffuso e continuato con forza.

Il *fondamento* della Chiesa poggia su Gesù Cristo, perché attraverso lo Spirito Santo agisce ed è presente nella parola di Dio, nei sacramenti, nella comunità ecclesiale e nella vita dei credenti.

2. LA CHIESA APOSTOLICA E PRIMITIVA: NORMA E FONDAMENTO DELLA CHIESA DI TUTTI I TEMPI.

2.1. *Carattere fondante della Chiesa apostolica.* L'importanza dell'«epoca apostolica» della Chiesa primitiva è decisiva per l'ecclesiologia e per tutta la fede cristiana, a motivo del carattere definitivo della rivelazione piena che è Gesù Cristo. Orbene, fu solo al tempo della Riforma che tale questione cominciò a essere impostata a livello magisteriale e il concilio di Trento affermò che la rivelazione venne integrata nella Chiesa «per mezzo degli apostoli», essendo «conservata nella Chiesa cattolica in forza di una successione mai interrotta» (DH 1501). Su questa linea si è collocato anche il Concilio Vaticano I, il quale confermò che la rivelazione «fu trasmessa dagli apostoli» (DH 3070). Di fatto, fu a partire dalla metà del XIX secolo che si diffuse l'espressione «chiusura della rivelazione» (J.B. Franzelin e J.H. Newman) e la questione venne raccolta dal giuramento antimodernista del 1907, nel quale si condanna l'affermazione: «la rivelazione che costituisce l'oggetto della fede non terminò con gli apostoli» (DH 3421; cf. K. Rahner, *Sul problema dell'evoluzione del dogma*, in *Saggi Teologici*, Roma 1965, pp. 260-325, e il più classico R. Spiazzi, *Rivelazione compiuta con la morte degli apostoli*, in «Gregorianum» 33 [1952], pp. 24-57).

Il Concilio Vaticano II, da parte sua, affermerà che «Cristo nello stesso tempo è il mediatore e la pienezza dell'intera rivelazione» (DV 2), formulazione innovativa per quanto riguarda la parola «pienezza» applicata a Gesù Cristo, unicamente usata per la prima volta nella enciclica *Mit brennender Sorge* del 1937 (*Die Fülle der Offenbarung*, in R. Latourelle, *Teologia della Rivelazione*, Assisi 1-967, pp. 303s., n, 10). Per questo, DV 4 conclude evitando l'espressione «chiusura della rivelazione» e offrendo un riferimento cristologico: «l'economia cristiana dunque, in quanto è l'alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non si deve aspettare alcuna nuova rivelazione pubblica prima della gloriosa manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo». H. de Lubac ricorda che si evitò la formula tradizionale perché «il suo significato letterale si prestava a discussione: alcuni teologi preferiscono dire che la Rivelazione si chiuse con la scomparsa di Gesù; mentre si può dubitare, in senso inverso, che tutti i libri del NT furono redatti integralmente durante la vita degli Apostoli» (*Comentaire du préambule et du chapitre I de la DV*, in H. de Lubac, *La Révélation divine*, Paris 1983³, p. 97).

Con riferimento alla funzione degli apostoli sulla trasmissione di questa rivelazione, il Concilio Vaticano II ne presenta la missione come la presentano Trento e il Vaticano I, ma aggiunge «gli uomini apostolici» (DV 7.18), per riaffermare l'origine interamente «apostolica» del Nuovo Testamento. Allora la missione degli apostoli nella Chiesa viene esplicitata in questi termini: «gli Apostoli [...] radunano la Chiesa universale che il Signore ha fondato sugli Apostoli ed edificato sul beato Pietro loro capo» (LG 19). Affermazione confermata con citazioni liturgiche e patristiche, che mostrano come ci si trovi di fronte a un «concetto di apostolicità di natura ontologica», visto che «la Chiesa è fondata una volta per tutte sui dodici testimoni, primi e insostituibili: gli apostoli» (G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, Milano 1982², p. 210).

Questa tappa, dunque, è la fase costituente della Chiesa, conosciuta fin dall'antichità come «il tempo apostolico» (*apostolikós chronos*: Eusebio, *Storia ecclesiastica* III, 31, 6), che designa la tappa della rivelazione nel suo accadere coincidente con la formazione del Nuovo Testamento e si estende fino all'ultimo libro neotestamentario quale è la seconda lettera di Pietro. Tutto ciò, perché questa tappa della Chiesa è testimone immediata della risurrezione di Cristo come evento escatologicamente decisivo del quale gli «apostoli» e gli «uomini apostolici» sono destinatari e trasmettitori, per cui in questa tappa prende corpo la Sacra Scrittura come elemento costitutivo della fede della Chiesa apostolica (Cf. Schumacher, pp. 316.324).

2.2. *Tappe della Chiesa apostolica primitiva.* La parola «Chiesa» appare solo tre volte nei vangeli e sempre sulla bocca di Gesù. Di fatto, in base alle due ricorrenze in Mt 18, 17, il termine si riferisce alla comunità locale mentre si parla della correzione fraterna e, in base a Mt 16, 18, si nota che Gesù ha parlato della Chiesa in senso ampio. A parte questo breve riferimento al ministero di Gesù, nella seconda metà del I secolo, si afferma: «come Cristo ha amato la Chiesa e ha dato se stesso per lei» (Ef 5, 25) quale forma germinale in cui viene espressa la relazione fondante, originaria e basilare di Gesù con la Chiesa. Sarà agli inizi del II secolo che Ignazio di Antiochia parlerà della «Chiesa cattolica» (*Smyrn.* 8, 2), tenendo presente che Tacito vedrà i gruppi cristiani come distinti dalla matrice originaria ebraica (*Ann.* XV, 44) e Celso distinguerà tra i conventicoli gnostici e la grande Chiesa (*Origene, C. Celsum* 5, 59).

Verso la fine del II secolo, il Frammento Muratoriano e Origene presentano liste di libri neotestamentari, segno che in forma pratica esisteva già un canone fondamentale dei libri riconosciuti come testimonianza della Chiesa apostolica e per questo la «formazione del canone costituisce il termine del cristianesimo primitivo» (Theissen, *La religione dei primi cristiani*, p. 324). Per tanto non è strano che scritti immediatamente posteriori o coincidenti con i testi finali del NT siano stati qualificati dei «Padri apostolici», per il fatto di essere i più vicini all'epoca apostolica. Questa tappa del II secolo (1/2 Clemente, Ignazio di Antiochia, Policarpo, Barnaba, la *Didachè*, il *Pastore* di Erma, Giustino, Melitone di Sardi, Diogneto fino a Ireneo di Lione) è molto importante per comprendere la Chiesa apostolica neotestamentaria, in quanto alcune linee di sviluppo, solo accennate nel Nuovo Testamento, vengono meglio documentate in questo periodo successivo e manifestano, inoltre, la loro «ricezione» più immediata.

Così, dunque, l'ampiezza della Chiesa apostolica neotestamentaria permette di articolarla da un punto di vista storico-letterario: in primo luogo, con la generazione del periodo apostolico, tra gli anni 30-65, segnata dai grandi apostoli come Giacomo, Pietro e Paolo; in secondo luogo, il periodo postapostolico a partire dall'anno 66, sotto il nome degli apostoli già scomparsi, fino al termine del Nuovo Testamento (tra il 125-150). Sarà

con **Ignazio di Antiochia** che l'aggettivo «**apostolico**» farà la sua prima comparsa (*Trall.*, saluto, 110 d.C.) laddove esso ricorda il modello degli apostoli e in modo speciale la norma stabilita dalla loro dottrina. Per questo, a ragione, **si può concludere che intorno al II secolo «gli apostoli» sono per la coscienza cristiana iniziale il punto decisivo del passaggio storico da Gesù alla sua Chiesa** (cf. Commissione teologica internazionale, *L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica*, in EV 5/434-478).

2.3. *Il periodo apostolico: 30-65 d.C. ca.* **La comunità** e la sua vita. **Il modello iniziale** di vita di questa *koinonía*, comunità o comunione cristiana, **è ben descritto in At 2, 42** e riflette un chiaro **sfondo giudeo-cristiano nei suoi quattro aspetti: la preghiera, la frazione del pane, l'insegnamento degli apostoli** insieme a quello conclusivo che sarebbe **la forma di vita comunitaria**, traduzione di *koinonía*, che potrebbe essere il primo nome della nascente **Chiesa** (cf. L. Cerfaux, C.M. Martini e recentemente J.A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, p. 258; cf. anche l'attento bilancio di A. Barbi, *La problematica storiografica negli Atti*, in R. Fabris et al., *Introduzione generale alla Bibbia*, Torino 20062, p. 153, dove si conclude «che Luca, misurato sugli standard della storiografia antica, meriti attenzione a livello documentario e non solo a livello narrativo e teologico»). In questo contesto, per la prima **lettera di Pietro**, questa profonda esperienza comunitaria dei credenti comporta la nuova designazione della Chiesa come «**fraternità**» (2, 17; 5, 9).

Diversità nella comunità. Progressivamente, la comunità primitiva si trovò **di fronte a una nuova e decisiva sfida: l'ingresso dei gentili**, che suscitò un vivo dibattito tra i suoi tre principali portavoce Pietro, Giacomo e Paolo. Verso la metà del I secolo si produssero alcuni atteggiamenti diversificati all'interno della comunità cristiana, atteggiamenti che **riflettono diverse teologie** attestate nel Nuovo Testamento e che diedero origine a diversi gruppi di cristianesimo giudeo-gentile: **il primo gruppo** insisteva sulla piena osservanza della legge mosaica, inclusa la circoncisione (At, 11, 2; 15, 2; Gal 2, 4; Fil 1, 15-17). **Il secondo** gruppo riteneva importante l'osservanza di alcune pratiche del giudaismo, ma senza la circoncisione (At 15; Gal 2; Pietro e Giacomo). **Il terzo gruppo**, invece, negava la necessità delle pratiche giudaiche, in particolare durante i pasti (At 15, 20-39, Gal 2, 11-14; 1 Cor 8). Infine, **il quarto gruppo non dava importanza al culto e alle feste** giudaiche e si opponeva chiaramente al tempio, **come rispecchiano il discorso di Stefano** (At 7, 47-51) e, con maggiore radicalità, la **lettera agli Ebrei** (8, 13) e i **testi giovannei** (Gv 8, 44; 15, 25; Ap 3, 9; cf. Brown, pp. 16-18).

Questo quadro della comunità primitiva nel periodo apostolico fino all'anno 65 è **fortemente apostolico**, in quanto i vangeli, gli Atti degli apostoli e Paolo evidenziano l'importanza degli apostoli come gruppo e come individui in questo periodo formativo. Donde **le osservazioni già presenti nel documento cristiano più antico, ossia la prima ai Tessalonicesi**, che chiede il rispetto «per quelli che presiedono nel Signore» (5, 12), mentre in scritti successivi viene sottolineata **la diversità di funzioni nelle primitive Chiese paoline** (Fil 1, 2: «**gli ispettori/vescovi e i diaconi**»; 1 Cor 12: i numerosi e diversi «carismi»).

2.4. *Il periodo postapostolico (ultimi tre decenni del I fino alla metà del II secolo)*. La grande transizione. A partire dall'anno 66 i tre personaggi più in vista della Chiesa primitiva, Giacomo, **Pietro e Paolo, sono già morti** come martiri. In questa tappa, più che conoscere nomi nuovi di «uomini apostolici», vediamo che **questi utilizzano quelli degli apostoli già scomparsi**. Così Colossesi, Efesini e le lettere pastorali parlano a nome di Paolo. **Il vangelo più antico, quello di Marco, prende il nome di un compagno di Pietro e Paolo; quello di Matteo viene attribuito a uno dei dodici e quello di Luca al compagno di Paolo. Il quarto vangelo si riferisce alla tradizione del discepolo prediletto. Le lettere di Giacomo, Pietro e**

Giuda sono esempi di una traiettoria postapostolica. In definitiva, la testimonianza cristiana del periodo postapostolico diventa meno missionaria e mobile, più pastorale e stabile per consolidare le Chiese costituite nel periodo apostolico precedente (tra il 30 e il 65).

Un'altra transizione fu il progressivo dominio dei gentili. Infatti alla fine del 50, Paolo confidava ancora nella piena incorporazione di Israele (Rm 11, 11-16), ma in questo periodo postapostolico gli Atti ci trasmettono le sue ultime parole su questo popolo che non ha voluto ascoltare e, per questo, la salvezza è stata inviata ai gentili (At 28, 25-28). Nonostante l'affermazione del crollo del muro di ostilità che li separava (Ef 2, 13-16), si fa sempre più dura la polemica contro «la sinagoga di Satana» (Ap 2,9; 3,9) e contro il tempio (At 7, 47-51; Eb 8, 13; Gv 8, 44; 15, 25).

Questa transizione è anche legata a quella del giudaismo. La rivolta giudaica degli anni 66-70 non ebbe un sostegno uniforme all'interno del giudaismo, in particolare nel settore più elitario dei farisei che divennero predominanti e crearono la *Mishnah*, che si configurava come un secondo insegnamento attraverso le Scritture e fu alla base di tutto il successivo sviluppo del giudaismo. I giudeo-cristiani, a loro volta, vennero progressivamente considerati come una "scuola di pensiero" dissidente, presentati come un «movimento» o «setta» ed esclusi dalla sinagoga (la *hairesis* di At 28,22; «conformemente all'uso linguistico, il suo significato è opinione di scuola, scuola, partito religioso, senza accento negativo», secondo G. Baumbach, *Häiresis*, in DENT 1, p. 106; cf. il decisivo, C. Rowland, *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism*, London 1985).

Allora progressivamente si avvia e si consolida la drammatica "lacerazione" tra giudei e giudeo-cristiani, quando il cristianesimo si presenta con decisione come una religione chiaramente universalistica in relazione al giudaismo; per questo G. Theissen conclude che «il movimento di Gesù è una eredità giudaica, e nella forma di cristianesimo essa divenne universalmente accessibile» (*Gesù e il suo movimento*, p. 27 1; sulla difficile esperienza che comportò, cf. C.D. Marguerat [a c. di], *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, Genève 1996, e J.D.G. Durin [a c. di], *Jews and Christians: the Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, Cambridge 1999).

Progressivamente, dunque, il cristianesimo apparve come una nuova religione, man mano che cresceva il numero dei provenienti dai gentili e che i suoi seguaci venivano esclusi dalle sinagoghe. Gli antichi privilegi d'Israele secondo l'Antico Testamento (*stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa*, cf. Es 19, 5s.; Ez 43, 20s.) diventano qualificativi propri dei cristiani (cf. 1Pt 2, 9s.). Come esempio di radicalizzazione di questa posizione, a metà del II secolo si troverà Marcione, il quale rifiuterà l'Antico Testamento, atteggiamento estremo che non verrà accettato dalla grande Chiesa (cf. B.M. Metzger, *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, Brescia 1997, pp. 87-94).

Con tutto ciò, in questo periodo c'erano ancora dei giudeo-cristiani: pare che quelli che si rifiutarono di partecipare alla rivolta attraversarono il Giordano verso il territorio della città di Pella (cf. Eusebio, *Storia ecclesiastica* III, 5, 3) e poterono così preservare una vibrante testimonianza del giudeo-cristianesimo (cf. Fr. Manns, *Le Judéo-Christianisme, mémoire ou prophétie?*, Paris 2000). Nel corso di questo periodo, il vangelo di Matteo si muove tra la missione «alle pecore della casa d'Israele» (10, 6) fino alla missione che arriva a tutte le nazioni (28, 19). Paolo si pone contro l'imposizione della legge «perché l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge» (Rm 3, 28). Giacomo

invece afferma: A'uomo viene giustificato in base alle opere e non soltanto in base alla fede» (2, 24). Sarà, Pietro che si presenterà come amico delle une e dell'altra (2 Pt 3, 15s.; 1 Clem.) e, anche se viene da essi criticato (Gal 2, 11-14), emerge come l'immagine di figura-ponte in questa Chiesa apostolica.

Il consolidamento della ecclesiologia tardiva del Nuovo Testamento. La scomparsa dei grandi apostoli, la distruzione di Gerusalemme e la crescente separazione dal giudaismo provocarono diverse reazioni nei cristiani del periodo postapostolico, reazioni che configurarono gli elementi base della ecclesiologia nascente in una istituzione ecclesiale che mano a mano si va regolarizzando, ecclesiologia che può essere descritta in tre tappe - più che ecclesiologie complete, autonome o diverse - che appaiono con sufficiente chiarezza nella stessa letteratura paolina. Queste tre tappe mettono in risalto il «processo di istituzionalizzazione» della Chiesa apostolica primitiva e possono essere succintamente descritte come segue (cf. lo studio programmatico di M.Y. MacDonald, *The Pauline Churches*, Cambridge 1988).

1. La istituzionalizzazione che *costruisce*. Secondo la testimonianza delle grandi epistole di Paolo (1 -2 Ts; 1-2 Cor; Gal; Rm) si percepisce una istituzionalizzazione iniziale che costruisce la comunità: si tratta infatti di una tappa nella quale prevale una certa autorità carismatica, visibilizzata chiaramente nella persona dello stesso Paolo, anche se ben radicata nell'origine divina e apostolica del suo ministero.

2. La istituzionalizzazione che *stabilizza*. Una volta scomparsi i grandi apostoli - Giacomo, Pietro e Paolo - ha inizio una seconda tappa, caratterizzata in particolare dalle epistole deuteropaoline ai Colossesi e agli Efesini, nelle quali si constata una istituzionalizzazione che tende a far sì che progressivamente la comunità iniziale acquisti stabilità. In effetti, l'assenza dell'apostolo esige che venga stabilita nelle Chiese una certa autorità e una certa struttura, secondo il «modello» familiare diventato paradigmatico.

3. La istituzionalizzazione che *protegge*. Nella tappa finale, le lettere pastorali (1-2 Tm; Tt) manifestano una istituzionalizzazione che protegge le comunità nascenti - che passano da «setta» a Chiesa -, con la funzione decisiva di Timoteo e Tito ai quali sono indirizzati questi scritti, nonché con la missione emergente dei *presbyteroi* (presbiteri/anziani) e di una *episkopé* (supervisione/vescovo: sempre al singolare!) in ciascuna città, missione che si svilupperà poco dopo (fine del II secolo).

Questo processo di istituzionalizzazione fu qualificato in senso peggiorativo e rilanciato da E. Käsemann, già citato anteriormente, per sottolineare il contrasto tra l'ecclesiologia paolina delle grandi epistole orientata allo Spirito e ai carismi e la successiva ecclesiologia attestata nelle epistole deuteropaoline, nelle pastorali e nell'opera lucana, centrata sull'autorità dei ministri, che si identificerebbe come una ecclesiologia di tipo cattolico, istituzionale, quale «proto-cattolicesimo», o cattolicesimo iniziale.

Questo modo di vedere è stato rifiutato dal luterano H. Conzelmann per il quale «la famosa distinzione tra carismatici e autorità della Chiesa non è sostenibile, per lo meno secondo l'autocoscienza della Chiesa primitiva, perché tale distinzione è fondata sulla falsa contrapposizione tra ministero/diritto e Spirito. In realtà, è lo stesso Spirito, che stabilisce il diritto» (*Charisma*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XV, col. 615). In questa medesima linea, H. Schlier ricorda che «la tesi secondo cui all'inizio ci sarebbe stata soltanto una Chiesa carismatica che in seguito si sarebbe evoluta nella "Chiesa ministeriale" [...] non può essere giustificata in base al NT» (*Ecclesiologia Neotestamentaria*, in J. Feiner - M. Löhrer [a. c. di], *Mysterium Salutis*, 7 [IV/11, pp. 255s.], così come A.

Vanhoye respinge questa distinzione in quanto «l'opposizione tra una Chiesa istituzionale di stampo giudeo-cristiano, e una Chiesa carismatica non ha un fondamento valido nei testi del NT» (Carisma, in NDTB, p. 249).

Così, dunque, la scomparsa della generazione apostolica creò in modo speciale una **situazione totalmente nuova per la Chiesa**, situazione che, in base al principio della «tradizione per successione» (la famosa formula di Ireneo, *Adversus haereses* III, 3, 1), **costrinse gradualmente a trovare dei «successori»** del particolare «ministero» che avevano esercitato gli apostoli. Questa transizione tra il periodo apostolico e il periodo postapostolico avvenne in forma rilevante con il contributo della funzione dell'*episkopé*, intesa come un ministero di "vigilanza". In effetti, le comunità locali postapostoliche sperimentarono la necessità di consolidarsi in un "luogo", e di rimanere, nel contempo, entro la «cattolicità» della Chiesa una. Questo ministero fu assunto da coloro che succedevano agli apostoli nella loro particolare *episcopé*, si chiamassero inizialmente «vescovi» o «presbiteri», come in Tt 1, 7-11; 1 Tm 3, 1-7 e anche nella *Prima Clementis*.

Correlativamente **si passa dall'apostolato missionario iniziale all'episcopato locale**. In effetti, ciascuna comunità aveva un collegio di ministri locali (presbiteri/anziani) e fu soprattutto **a partire dalla presidenza unica della celebrazione eucaristica che si giunse all'episcopato unico in ciascuna Chiesa**, nella persona del presidente dell'Eucaristia. Così, dunque, progressivamente vennero a condensarsi in una medesima persona ciò che veniva dalla *episkopé* apostolica e ciò che definiva ormai il vescovo locale. In questo modo, verso il 110, **Ignazio di Antiochia** dà già la testimonianza consolidata del triplice grado del ministero apostolico: **il vescovo, i presbiteri e i diaconi**, stabiliti «fino ai confini della terra» (Eph. 3, 2; cf. la sintesi di EA. Sullivan, *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopacy in the Early Church*, New York 2001).

2.5. *Conclusion: la Chiesa apostolica, norma e fondamento della Chiesa di tutti i tempi.* Con **l'ultimo scritto del Nuovo Testamento, la seconda lettera di Pietro**, si conclude il periodo della Chiesa apostolica, Chiesa quindi costitutiva e fondante (cf. DV 4), **verso gli inizi o metà del II secolo**. Questa epoca apostolica ha come **testimoni fondamentali «gli apostoli e gli uomini apostolici»** (DV 7.18) i quali, attraverso gli «autori sacri» che «scrissero con l'intenzione di farci conoscere la verità di quegli insegnamenti sui quali siamo stati istruiti» (DV 19), **formarono il Nuovo Testamento**. Questa epoca, inoltre, è contrassegnata da una progressiva istituzionalizzazione della *koinonía* nascente, nella quale emerge la funzione dei successori degli apostoli, che garantiscono la fedeltà al loro insegnamento. Questo **processo viene descritto dal Concilio Vaticano II quando parla della «istituzione divina»** di tutto il ministero ecclesiastico da parte di Gesù e della sua triplice realizzazione storica concreta «già in antico», così «il ministero ecclesiastico divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico vengono chiamati vescovi, presbiteri e diaconi» (LG 28).

In questo contesto, poi, **appare la figura consolidata dell'apostolo Pietro, nell'ultimo scritto del Nuovo Testamento, la seconda lettera di Pietro, dove la sua missione abbraccia Paolo e Giacomo attraverso Giuda**. In questo modo, Pietro appare come la figura ponte ed è, insieme con gli altri apostoli, il garante della tradizione apostolica, ma più importante di loro. Si distingue in modo speciale per aver avuto una rivelazione divina sul monte (2 Pt 1,16; cf. Mt 16, 17), che lo trasformò in «testimone» del mistero di Cristo, con un'autorità che lo abilita alla retta interpretazione della Scrittura. Se allora la seconda lettera di Pietro avesse una origine romana, così come credono J. Gnifka (Pietro e Roma. *La figura di Pietro nei primi due secoli*, Brescia 2003, p. 179) e R. E. Brown (*Introduzione al Nuovo Testamento*,

Brescia 2001, § 36, pp. 1002s.), l'immagine di Pietro rimarrebbe ancor più consolidata con la funzione-chiave della Chiesa di Roma nella seconda metà del II secolo.

In questo modo si può affermare con i fratelli H. e K. Rahner che «il periodo vicino alle fonti del tempo apostolico costituisce per tutti i tempi dello sviluppo della Chiesa una grandezza dogmaticamente rilevante ed anche storicamente delimitabile, che in quanto tale continua ad essere unica e valida, e di conseguenza né può essere superata né può ripetersi» (H. Rahner, *Frühchristliche Kirche*, in LThK2 4 [19601, p. 414] e, per questo, «la Chiesa apostolica è il fondamento permanente e la norma per tutto l'avvenire, lo statuto con il quale deve essere guidato tutto il cammino della Chiesa» (K. Rahner, *Sull'ispirazione della Sacra Scrittura*, Brescia 1967, p. 49). Così resta chiaro il carattere fondante della Chiesa apostolica primitiva come norma e fondamento della Chiesa di tutti i tempi, perché in essa rimane presente in forma unica Gesù Cristo, come suo fondatore, origine e fondamento per sempre.

BIBL.: Gesù e la Chiesa. S. Dianich - S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 20052; CE. Dodd, *Il fondatore del cristianesimo*, Torino 1975; R. Fabris, *Gesù Cristo come fondatore del cristianesimo*, in StMiss 33 (1984), pp. 277-304; M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Milano 1995; G. Lohfink, *Gesù e la Chiesa*, in W Kern - H.J. Pottneyer - M. Seckler (a c. di), *Corso di teologia fondamentale. 3. Trattato sulla Chiesa*, Brescia 1990, pp. 49-105; S. Pié-Ninot, *Da Gesù alla Chiesa*, in *La Teologia fondamentale. «Dare ragione della speranza»*, Brescia 20063~ pp. 493-511; Id., *Gesù e la Chiesa*, in R. Latourelle - R. Fisichetla (a c. di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp. 151-162; Id., *Gesù e la Chiesa*, in *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia 2008, pp. 103-117; J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Gottingen 1993; Th. Söding, *Gesù e la Chiesa. Che cosa dice il Nuovo Testamento?*, Brescia 2008; G. Theissen, *Gesù e il suo movimento. Studio sociale di una rivoluzioni di valori*, Torino 2007.

La Chiesa apostolica primitiva. KI. Berger, *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008; R.E. Brown, *La Chiesa primitiva*, in Id. - J.A. Fitzmyer - R. Murphy (a c. di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 1997, § 80; V. Fusco, *Le Prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1996; J. Gnülka, *I primi cristiani. Origine e inizio della Chiesa*, Brescia 2000; C. Grappe, *Kirche III. Urchristentum*, in RGG 4 (2001), pp. 1000-1004. G. Lüdemann, *Primitive Christianity. A Survey of Recent Studies and Some New Proposals*, London 2003 (versione ampliata di ThR 65 [2000], pp. 121179.285-349); S.C. Minouni - P. Maraval, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Paris 2006; R. Penna (a c. di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Roma 2004; Id., *Lineamenti di storia della Chiesa primitiva*, in R. Fabris et al., *Introduzione generale alla Bibbia*, Torino 2006², pp. 155-175; M. Pesce, *Quando nasce il cristianesimo? Aspetti dell'attuale dibattito storiografico e uso delle fonti*, in ASEs 20 (2003), pp. 39-56; S. Pié-Ninot, *Iglesia primitiva*, in C. O'Donnell - S. Pié-Ninot, *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001, pp. 518-524; Id., *La Chiesa primitiva*, in *La Teologia Fondamentale*, Brescia 20063~ pp. 511-521; Id., *La Chiesa apostolica primitiva*, in *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia 2008, pp. 117 -13 9; L. Pietri (a c. di), *Il nuovo popolo (dalle origine al 250)*, in *Storia del Cristianesimo*, 1, Roma 2003; J. Schumacher, *Der Apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg 1979; G. Theissen, *La religione dei primi cristiani. Una teoria sul cristianesimo delle origini*, Torino 2004.

SALVADOR PIÉ-NINOT

VOCI CORRELATE: apostolicità, comunione, episcopato, papato, Pietro, tradizione, Trinità e Chiesa.