

«Modelli» di Chiesa emergenti dal Nuovo Testamento

Non si può, certo, prendere di peso uno o più «modelli» di Chiesa, quali il Nuovo Testamento può offrirci, e presentarli come «ideali» per risolvere problemi tipicamente moderni, si agitano questi all'interno della Chiesa o nella molteplicità di rapporti che essa non può non interessare con la variegata società degli uomini. Le situazioni «storiche» e «sociali» sono talmente diverse che non si può fare una specie di trasferimento automatico di soluzioni precostituite: sarebbe un peccato contro la realtà storica e anche contro la fede, che non è mai un «assoluto» astratto, ma è piuttosto una «luce» che aiuta a penetrare nelle pieghe dei fatti per interpretarli e orientarli nel senso voluto da Dio.

Perciò, se qualche modello di «Chiesa» c'è nel N.T., questo ci può servire come indicazione e come stimolo per risolvere, con lo stesso «spirito» di fedeltà al Cristo, unico Signore della Chiesa, i problemi nuovi che le situazioni storiche, continuamente cangianti, ci presentano. Non tanto, perciò, modelli da «imitare» pedissequamente, quanto piuttosto delle «esperienze di vita»; realizzate in fedeltà allo Spirito, da riproporre ai cristiani di oggi perché sappiano riesprimere nel loro agire ecclesiale, o anche semplicemente umano, la «freschezza» delle origini.

Due Chiese, due realtà diverse

Volendo presentare dei «modelli» di Chiesa emergenti dal N.T., nel senso e nei limiti che abbiamo detto, ci limitiamo a due Chiese che hanno elementi «fisiognomici» più facilmente definibili: la

* Biblista. Preside della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli.

Chiesa di Gerusalemme e quella di Corinto.

La prima, infatti, è descritta con particolare insistenza e con relativa abbondanza di notizie dal libro degli Atti degli Apostoli. Anche se S. Luca non intende fornirci un resoconto dettagliato degli eventi che coinvolsero quella comunità, sta di fatto che riesce a ricostruire un quadro abbastanza credibile soprattutto degli «atteggiamenti» spirituali e dei «sentimenti» di quei primi cristiani. Forse «idealizza» anche troppo il suo «quadro» delle origini, proprio per farne sentire il fascino ai suoi lettori ed incitarli a mantenere viva quella «eredità». Ma proprio perché tale «eredità» vuol trasmettere, non può inventarla di sana pianta, anche se l'abbellisce di certi particolari.

La comunità di Corinto, al contrario, non è per niente idealizzata: ci sta davanti con tutte le sue difficoltà e i suoi problemi, con lo spirito di divisione e di polemica che contrapponeva quei cristiani, con i sospetti che alcuni sollevavano perfino nei riguardi della correttezza di Paolo e con i mal tratti risentimenti di collera dell'Apostolato nei loro confronti: una comunità allo scoperto, dunque, «viva», con tutte le ricchezze e le fragilità che la «vita» autentica porta con sé. Proprio per questo più interessante, e anche più facilmente descrivibile.

Avremmo potuto prendere anche altri modelli di Chiesa: ad esempio, Antiochia, oppure quelle che emergono dalle sette lettere dell'Apocalisse, dalle Lettere Pastorali, oppure i modelli delle comunità presupposte dai Vangeli di Matteo e di Giovanni, o da altri scritti del N.T. Ma, a parte il fatto che cronologicamente ci troveremmo davanti a comunità piuttosto tardive, avremmo in realtà notizie più scarse e anche più indefinite per quanto riguarda la loro effettiva «fisionomia», e quindi la loro possibilità di offrirci precisi punti di riferimento, o di confronto.

Detto questo, passiamo ad analizzare questi due modelli di Chiesa, cercando di delinearne il quadro generale senza perderci negli infiniti dettagli esegetici, rischiando così di perdere il fascino della loro sollecitazione.

Alla fine cercheremo eventualmente di tentare una «sintesi» degli elementi riproponibili ai cristiani di oggi per una loro più precisa presa di coscienza ecclesiale.

I - La Chiesa di Gerusalemme

E incominciamo dalla Chiesa di Gerusalemme, non solo perché è la prima Chiesa, «madre» di tutte le Chiese, ricca di tutte le ricchez-

ze che nessuna Chiesa mai più avrà (Maria, gli Apostoli, la radice e il ceppo dell'antico Israele da cui anche Cristo discende, l'aria stessa respirata da Gesù etc.), ma perché a Gerusalemme bisognerà pur sempre ritornare: Roma non ci deve far dimenticare Gerusalemme che, anche per dei cristiani, deve continuare a valere come l'unico «simbolo», geograficamente ben localizzato, dell'incontro salvifico fra Dio e gli uomini e degli uomini fra loro.

Orbene, Luca subisce il fascino di questa comunità delle origini, forse perché scaturisce immediatamente dal sangue di Cristo e più di tutte le altre, e prima di tutte le altre, ne ha saputo gustare il succo acre e inebriante.

«La prima comunità di Gerusalemme non si stacca dal giudaismo, ne osserva anzi le prescrizioni e frequenta il tempio, e questo mostra quanto fosse viva nei primi cristiani la convinzione di essere in continuità con l'antico Israele. Tuttavia sono già presenti anche quei germi di novità che porteranno poi la comunità molto lontano: Gesù di Nazaret, rifiutato dalle autorità religiose, è proclamato Messia e Signore; la risurrezione non è soltanto un evento già accaduto per un uomo, Gesù appunto, ora vivo e presente nella comunità, nel quale solo c'è salvezza; accanto alla liturgia del tempio, si pratica un culto proprio, che trova il suo germe nella cena del Signore. Nonostante questo, il radicamento nella comunità giudaica è molto forte, e la divisione si compirà, ma nella sofferenza: la comunità primitiva rimane a Gerusalemme sinché non ne è scacciata»¹.

Ma che cosa ha di particolarmente «significativo» questa Chiesa che anche scrivendone, Luca sembra tradire un senso di meraviglia? Cercheremo di dirlo senza sovrapporci all'attenzione, ma tentando di interpretarlo.

Una forte «coscienza» di ecclesialità

Prima di tutto *la coscienza immediata e lucidissima di essere una «comunità»*, in cui ognuno non solo è per l'altro, ma si sente realiz-

¹ B. MAGGIONI, *La spiritualità nelle prime comunità cristiane*, in R. FABRIS (a cura), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, ed. Borla, Roma, 1985.

Di B. MAGGIONI si veda anche *La vita delle prime comunità cristiane*, Roma, 1983.

zato nell'altro: per cui il «far Chiesa» e «sentirsi Chiesa» è un fatto spontaneo, contrariamente di quanto avviene per noi che facciamo fatica a realizzare tutto questo.

Ci basti qui ricordare alcuni fatti. Già prima della discesa dello Spirito Santo, S. Luca ci dà un quadro totalmente unitario del primo gruppo dei credenti, quasi «paradigmatico» di quello che dovrà essere la Chiesa di tutti i tempi. Dopo aver riportato l'elenco degli Apostoli al loro ritorno dal monte dell'Ascensione, così continua:

«Tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù, e con i fratelli di lui»
(At. 1,14).

Nel testo greco abbiamo qui due espressioni (un verbo *proscartéreo* = essere assiduo, e un avverbio, (*omothumadòn* = concordemente, unanimemente), che ritroveremo anche dopo la discesa dello Spirito Santo per esprimere la comunità di Gerusalemme. Si ha l'impressione, più che di un gruppo, di una «famiglia», in cui il senso della «maternità» («madre di Gesù» (e della «fraternità» («i fratelli di Gesù») espressamente evocato, fa da coagulante. Solo dove alita senso di «famiglia», se ne avverte come la necessità e il bisogno, si può in realtà formare una comunità ecclesiale: le strutture esterne non potranno mai compensare o sostituire la mancanza di amore, che purtroppo si avverte in tanti nostri aggregati ecclesiali!

Questa necessità di aggregazione si avverte in maniera altrettanto intensa subito dopo la discesa dello Spirito, quando anche il numero dei credenti aumenta: circa «tremila» il giorno stesso della Pentecoste (cfr. At. 2,41). A questo punto è evidente che anche «materialmente» il «formare famiglia» è possibile solo se se ne vive lo «spirito»: non si può stare insieme, quando si è molti, se gli animi non sono disposti ad accettare gli altri e a donarsi agli altri!

*La coscienza di ecclesialità
nei «sommari» degli Atti*

Al riguardo sono significativi i cosiddetti «sommari», che Luca inserisce nel suo racconto più per creare «un'atmosfera», che per fornire notizie precise e ben individuate. Anche il verbo che dall'aoristo narrativo passa all'imperfetto descrittivo, che in un certo senso fotografa l'azione, sottolinea la particolare importanza del quadro, quasi a volerlo accostare di più all'attenzione del lettore, che in tal modo è come invitato a riflettervisi.

Mentre nel rimanente del racconto i protagonisti sono singoli personaggi (Pietro, Giovanni, Stefano etc.), nei «sommari» lo è esclusivamente, o comunque principalmente, la comunità in quanto tale: c'è come una compiacenza dell'Autore nel ricalcare questo fatto, con la consapevolezza di presentare qualcosa di «eccezionale», come il frutto più bello dello Spirito che ha invaso l'animo dei credenti plasmando la «comunità» degli ultimi tempi. Forse gli esegeti non hanno messo in sufficiente luce questa dimensione «ecclesiale» dei sommari lucani.

Proviamo a rileggerli sotto questa angolazione. Ecco il primo:

«Erano assidui (prostarerùntes) nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna (te koinonía), nella frazione del pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli Apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune (koiná); chi aveva proprietà e sostanze, le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme (omothumadòn) frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati» (At. 2,42-48).

A prescindere da altre considerazioni, mi sembra che le parole conclusive vogliono mettere in evidenza la forma di «aggregazione» ecclesiale che possiede la primitiva comunità «vivendo» in quella determinata maniera: la «simpatia» che gode presso il «popolo» e il costante accrescimento del «numero» dei credenti stanno a testimoniare. La diffusione «missionaria» della fede nasce dalla «testimonianza» di fede di quei primi cristiani.

Il secondo sommario è anche più espressivo e sottolinea con vigore non solo la realtà di una profonda coscienza ecclesiale in quei primi credenti, ma anche lo sforzo coraggioso di risolvere addirittura problemi di carattere sociale sotto l'impulso della «carità»: il caso della «condivisione» dei beni e dell'assistenza ai più poveri, che già era stato accennato nel primo sommario, qui è descritto come «paradigmatico» per uno stile di vita ecclesiale.

«La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola, e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era loro comune (koiná). Con grande forza gli Apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia. Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli Apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno» (At. 4,32-35).

Subito dopo si descrive il caso di Barnaba, «un levita originario di Cipro», che vende il suo campo e ne dà il ricavato agli Apostoli (At. 4,36-37).

A breve distanza segue il terzo sommario, che, pur esaltando il potere taumaturgico degli Apostoli, è pur sempre attratto dalla forza di «testimonianza» della comunità dei credenti in quanto tale.

«Molti miracoli e prodigi avvenivano fra il popolo per opera degli Apostoli. Tutti erano soliti stare insieme nel portico di Salomone; degli altri, nessuno osava associarsi a loro, ma il popolo li esaltava. Intanto andava aumentando il numero degli uomini e delle donne che credevano nel Signore fino al punto che portavano gli ammalati sulle piazze, ponendoli su lettucci e giacigli perché, quando Pietro passava, anche solo la sua ombra coprisse qualcuno di loro. Anche la folla delle città vicine a Gerusalemme accorreva, portando malati e persone tormentate da spiriti immondi e tutti venivano guariti» (At. 5,12-16).

Ma se è significativa l'acuta «coscienza» ecclesiale della primitiva comunità di Gerusalemme, sono anche significative le *sorgenti*, da cui essa attinge forza ed ispirazione per attuarsi come tale. I «sommari», che abbiamo sopra riportato, non ci ripropongono solo il quadro ideale, ma ci descrivono anche gli «elementi» costitutivi e generanti della comunità.

Essi sono compendiatati nei quattro punti, ricordati all'inizio del primo sommario:

«Essi erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At. 2,42).

Pur essendo piuttosto generiche queste espressioni, riusciamo in qualche maniera a intuire le realtà che stanno dietro a tali termini, i quali non a caso si seguono anche in un determinato ordine, forse per gradarne l'importanza.

L'unità si fa attorno alla «Parola»

Al primo posto viene «l'insegnamento degli Apostoli» (*Didaché ton apostólon*). Con tale espressione, che ricorre solo qui nel N.T., S. Luca dovrebbe indicare tutto l'arco dell'annuncio nelle sue varie forme: Kerigma, catechesi, testimonianza, profezia².

² B. PAPA, *Atti degli Apostoli*, Bologna, 1981, p. 104.

In tal modo la comunità delle origini ha possibilità di comunicare con Cristo, di riascoltarne il messaggio, di interpretare con esattezza il suo pensiero. La «dottrina degli Apostoli», in realtà, non è la loro dottrina: in questo caso non avrebbe se non un valore relativo e modesto! È che essi garantiscono il collegamento con il Gesù «della storia» e con il Cristo «risorto»: la «memoria» precisa e fedele delle origini è assicurata, e nello stesso tempo anche la «freschezza» e la vitalità di quella «memoria». Essi, infatti, sono lì a dimostrare con la loro stessa esperienza di vita la forza trasformante di quei fatti.

Si può capire facilmente, allora, come questa «memoria», fedelmente riproposta, facesse da elemento aggregante dei primi credenti: attorno al Cristo risorto, reso presente dai ricordi che l'evocavano e dall'esperienza di coloro che lo avevano riconosciuto come Signore, si «riuniscono» i nuovi credenti, che si affidano anch'essi a lui per essere salvati. La «comunione» attorno a Cristo, quale frutto della «dottrina degli Apostoli», è soprattutto l'adesione interiore della «fede» che associa a Cristo, ma nello stesso tempo anche a tutti coloro che lo riconoscono come Salvatore ultimo e definitivo.

Attorno al Risorto si ricrea, in un certo senso, la medesima «polarizzazione» di sentimenti e di affetti che, durante la sua vita terrena, aveva richiamato attorno a lui folle innumerevoli. Il fatto nuovo, adesso, è la «risurrezione», che decanta i pensieri e purifica gli affetti: ma la sostanza delle cose è la stessa, e cioè il «trovarsi» nuovamente «riuniti» attorno ad un uomo che dice parole, e realizza e promette cose che afferrano tutti e in cui tutti si trovano realizzati proprio in quanto sottratti ai loro piccoli o grandi egoismi, sollecitati a fuggire dalle loro chiusure e a fondersi in unità.

La «condivisione» dell'amore

Proprio per questo la traduzione di quell'enigmatico, secondo termine, *koinonía*, con «unione fraterna», come fa la Bibbia della CEI, rende solo parzialmente il concetto che vi soggiace: si tratta prima di tutto di «comunicare» con Cristo, restituitoci dalla «dottrina degli Apostoli», e poi con tutti i fratelli nella consonanza della fede. Che poi, a questo punto, si sentisse il bisogno di estrinsecare questa intensa «comunione» degli spiriti attorno a Gesù in gesti di «carità» verso i fratelli, soprattutto quelli più bisognosi, era più che scontato.

È per questo che Luca insiste nel mettere in evidenza tale aspetto «caritativo», che dice anche lo «stile» nuovo di vita «sociale» che in-

troduceva il cristianesimo: la «*Koinonía*» portava di fatto ad avere «tutto in comune»: *panta koiná* (At. 2,44; 4,32).

La «condivisione» dei beni è logica conseguenza della condivisione della «stessa» fede nel Cristo morto e risorto.

«Non si tratta di una condivisione richiesta per entrare a far parte della comunità, come avviene invece per il gruppo di Qumrân, né si tratta di un comportamento che scaturisca da una preoccupazione ascetica o da una visione pessimistica dei beni o da una mistica della povertà. Scaturisce invece da una precisa visione religiosa, dalla fede comune e dalla comune appartenenza al Signore. Non a caso i passi parlano di "credenti" (At. 4,32) e suppongono un diretto riferimento al dono dello Spirito e alla conversione. L'ideale perseguito non era la povertà, ma la condivisione, così che "nessuno fosse tra loro bisognoso"» (At. 4,34)³.

«Frazione del pane» e amore «condiviso»

«Condivisione», che era certo provocata dalla «comunione» interiore degli spiriti, illuminati e sollecitati dalla medesima fede, ma che veniva sempre di nuovo stimolata da un gesto «sacramentale», che anche nella sua struttura esteriore richiamava al dovere del «condividerla», del «partecipare».

È la «frazione del pane», che S. Luca ricorda semplicemente, come cosa ben nota, senza bisogno di aggiungervi altra spiegazione. Anche più tardi, in un contesto chiaramente liturgico, egli parlerà della «frazione del pane», o dello «spezzare il pane» (At. 20,7.10), intendendo sicuramente l'Eucaristia. Nel suo Vangelo ci dice che i discepoli di Emmaus «riconobbero» Gesù nello «spezzare il pane» (Lc. 24-35).

È chiaro che S. Luca adopera qui un'espressione, che di fatto descriveva solo un momento, o una parte, del più ampio rituale liturgico secondo il quale si svolgeva l'Eucaristia. Perché egli ha voluto definire il «tutto», facendo ricorso ad una «parte»? Indubbiamente perché ha ritenuto significativo quel gesto, capace di dare una «globalità» di senso al tutto!

Infatti, celebrando l'ultima Cena, anche Gesù aveva «spezzato» il pane, per dire che egli si donava, nel suo «corpo» e nel suo

³ B. MAGGIONI, *op. cit.*, p. 144. Cfr. J. DUPONT, *Studi sul libro degli Atti*, Roma, 1972, pp. 861-889; IDEM, *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres*, in NRTN, 91 (1961), pp. 897-915.

«sangue», a tutti gli uomini. Non dava solo un pezzo di pane, ma donava se stesso in un'offerta totale di amore e di condivisione.

Ripetendo quel gesto, dietro comando di Gesù, la Chiesa ha inteso riesprimere i significati che Gesù vi aveva legato. Nella «frazione del pane» perciò Gesù si dona ai suoi; ma egli vuole anche che si donino agli altri come «pane» condiviso, in quello che sono e in quello che hanno. Una Eucaristia, che non si traducesse in una prassi di «amore fraterno» incondizionato, sarebbe una menzogna che nullifica il sacramento.

E quando dico «amore fraterno», lo intendo in tutta la sua ampiezza: a iniziare dal rispetto reciproco, dalla stima, dallo sforzo di intesa e di collaborazione, fino alla generosità del perdono, all'interessamento per i più poveri ed emarginati, al saper donare la propria attenzione, prima ancora che le proprie sostanze, a chiunque si trovi nel bisogno, materiale o spirituale che sia.

La Chiesa di Gerusalemme ha realizzato esemplarmente questa esigenza dell'amore «condiviso» sia a livello dei rapporti interpersonali di tutti i membri della comunità fra di loro, sia soprattutto a livello dei rapporti verso i membri più poveri.

«La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuor solo e un'anima sola, e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era loro in comune» (Atti, 4,32).

*La «missione» nasce
dalla testimonianza della comunità*

Una Chiesa che «ha un cuor solo e un'anima sola», espressione classica che dice il massimo di amicizia e di fusione degli spiriti, non può non essere forza di espansione «missionaria»: tale forza nasce soprattutto dalla «testimonianza» convincente dell'amore che arriva fino all'espropriazione di quello che uno ha per donarlo agli altri.

Non per nulla poco dopo l'Autore degli Atti adopererà una formula narrativa, che verrà ripetuta a scadenza quasi ritmata per ogni nuova crescita della Chiesa:

«Intanto la parola di Dio si diffondeva e si moltiplicava grandemente il numero dei discepoli a Gerusalemme; anche un gran numero di sacerdoti aderiva alla fede» (At. 6,7. Cfr. 12,24; 19,20).

Finché la Chiesa, qualsiasi Chiesa, non si presenterà come comunità di fede in cui la Parola si ascolta e si vive, e come focolare di

«accoglienza» per chiunque desideri fuggire alla stretta soffocante della solitudine personale, o dell'emarginazione sociale, non avrà speranza di avvenire: la «missione» nasce solo là dove c'è ricchezza di Vangelo creduto, sofferto, pregato, «condiviso», «testimoniato» con le opere dell'amore.

II - La Chiesa di Corinto

Tutta diversa, invece, è la Chiesa di Corinto, che conosciamo abbastanza bene sia dalla testimonianza del libro degli Atti, sia dalla delineazione che ne risulta dallo scambio epistolare che S. Paolo ha avuto con quella comunità da lui sommamente amata, ma anche aspramente rimproverata per le sue inadempienze e per la sua immaturità.

Proprio questa conflittualità con l'Apostolo ed anche la meschinità di questa Chiesa, mentre da una parte ci danno testimonianza che un periodo «ideale» della Chiesa delle origini non c'è mai stato, dall'altra ci permettono di cogliere il «progetto» di Chiesa che Paolo cerca di proporre ai suoi cristiani. Direi che nelle due lettere ai Corinzi Paolo cerca di «far diventare» Chiesa un agglomerato di cristiani che, al di là di una generica fede in Cristo, accettata peraltro con grande entusiasmo, erano rimasti pagani non soltanto in certe pratiche di vita, ma anche nella valutazione di fondo delle cose.

Qui conviene ricordare qualcosa dell'origine di questa Chiesa. Paolo vi era giunto verso l'autunno dell'anno 51, durante il suo secondo viaggio missionario (At. 18,1-22). Veniva dalla grande frustrazione di Atene, che forse l'obbligò a rivedere il suo «metodo» di annuncio.

Più che partire da una presentazione di tipo «apologetico» del cristianesimo, quasi a farlo considerare una specie di appello alla ragione, come aveva tentato di fare con i sapienti dell'areopago (At. 17,16-34), a Corinto Paolo presenta il messaggio cristiano nella sua originalità più cruda e ributtante: il mistero dell'«impotenza» di Dio, quale appare in maniera conclamata nell'evento della Croce.

È lui stesso a rivelarci sia il suo stato d'animo in quell'occasione, sia la sua metodologia missionaria:

«Anch'io, fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola e di sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso. Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione; e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio» (1 Cor. 2,1-5).

Le contraddizioni di una Chiesa

Sta di fatto che i Corinzi accolsero con gioia e in grande numero l'annuncio di Paolo: forse proprio il fatto che la salvezza venisse non dalla potenza o dalla sapienza, ma dalla «debolezza» e dalla impotenza di un Crocifisso suscitò l'interesse di una popolazione in gran parte costituita da schiavi, da scaricatori di porto, piccoli trafficanti, prostitute e gente simile. È quanto Paolo ricorda ai suoi cristiani, per far toccare loro con mano come la grazia di Dio li abbia prevenuti:

«Considerate, infatti, la vostra chiamata, fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili. Ma Dio ha scelto ciò che nel mondo è stolto per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti, Dio ha scelto ciò che nel mondo è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio» (1 Cor. 1,26-29).

In questa massa di gente, in cui più della fede vera dovevano prevalere l'emozionalità religiosa e l'entusiasmo spirituale, bastava un nonnulla per rompere gli equilibri sottili che costituiscono una comunità.

Così era bastato che dopo Paolo fosse venuto un brillante e facile oratore come Apollo, per spaccare in due, anzi in quattro, quella fragile comunità. È questo il malanno più grande di quella Chiesa, che Paolo affronta subito all'inizio:

«Vi esorto pertanto, fratelli, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo, ad essere tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni fra voi, ma siate in perfetta unione di pensiero e di intenti. Mi è stato segnalato, infatti, a vostro riguardo, fratelli, dalla gente di Cloe, che vi sono discordie tra voi. Mi riferisco al fatto che ciascuno di voi dice: "Io son di Paolo", "Io invece di Apollo", "E io di Cefa", "E io di Cristo" (1 Cor. 1,10-12).

A questo punto è chiaro che anche un fenomeno di autentica presenza dello Spirito, quale era il fenomeno dei «carismi», poteva diventare strumento di divisione, di contrapposizione e di invidia. Perciò Paolo si preoccupa di trattare a lungo di questo argomento, ribadendo insistentemente che

«tutte queste cose è l'unico e medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole» (1 Cor. 12,11).

Anche nella prassi «liturgica» queste animosità e divisioni riaffioravano prepotentemente: così le donne non volevano più portare il velo sulla testa nelle assemblee liturgiche, per affermare una loro parità con i maschi; perfino nella celebrazione dell'Eucaristia si riproponevano gli schieramenti contrapposti con gravi ferite alla carità.

Più che davanti a una Chiesa, come si vede, siamo davanti a membra disarticolate di un corpo, che solo un abilissimo chirurgo poteva ricucire, o in qualche maniera ricomporre. Ed è precisamente quello che Paolo tenta di fare con quei cristiani, educandoli progressivamente ad «essere Chiesa».

Proprio in questo sforzo appassionato di Paolo possiamo cogliere le linee di «modello» di Chiesa, che egli ha nella mente e cerca di delineare scorrendo, ora pacatamente ora irosamente, con i suoi lettori. Non è un progetto già definito, ma che noi possiamo abbastanza coerentemente ricostruire raccogliendo i suoi pensieri, presentati non sempre con ordine trasparente.

Un «progetto» di Chiesa

Quali sono dunque per Paolo gli elementi «costitutivi» di un'autentica Chiesa di Cristo, quale egli vorrebbe stabilire, o «ristabilire» a Corinto?

a) Prima di tutto una comune «coscienza di fede», quale terreno di intesa e di aggregazione. Nella fede, infatti, è già implicito un appello all'«ecclesialità», in quanto che, credendo nell'unico Signore Gesù, già ci si incontra e ci si riconosce in tutti coloro che fanno la stessa professione di fede, la quale viene vissuta insieme interpretata in maniera omogenea, testimoniata «comunitariamente» perché abbia anche una sua trasparenza di fronte a «quelli di fuori» (5,18).

L'elemento aggregante, dunque, è Cristo, in quanto accettato per

la fede: è precisamente in questa capacità di «comunione» con lui che nasce il rapporto di «comunione» con gli altri. Si capisce, in questo senso, il valore dell'espressione che troviamo detta a proposito dei predicatori che introducono materiale di scarto, o di poco pregio, nella loro opera di edificazione della fede:

«Ciascuno stia attento a come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già trova, che è Gesù Cristo».

E se, sopra a questo fondamento si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco,

«e il fuoco proverà la probità dell'opera di ciascuno...» (3,11-13).

Cristo è il «fondamento» dell'edificio comune, in cui tutti i credenti devono ritrovarsi per fare corpo fra di loro. È la «fede» in Cristo che struttura la Chiesa: qui è il punto di partenza di tutto.

b) Però Paolo non sembra essere del tutto sicuro neppure in questa radicazione ultima della Chiesa in Cristo. Forse che anche Cristo non veniva manipolato da quei cristiani di Corinto, che parteggiavano chi per Paolo, chi per Apollo, chi per Cefa? Bisognava dunque trovare in Cristo qualcosa di talmente «tipico», che non potesse essere manipolato da nessuno a proprio vantaggio, e perciò più adatto a dividere che ad unire.

Orbene, c'è qualcosa, per Paolo, nell'annuncio del Cristo che di fatto, se si accetta fino in fondo, obbliga i credenti ad essere «fraternità», «comunione» di spiriti e di vita, «Chiesa» inchiodata alla fedeltà al proprio Signore: *la sua morte di croce*. Accettando il Cristo «Crocifisso», ogni credente accetta la via dell'umiltà, della rinuncia, dell'assunzione dell'altro con tutti i suoi limiti, sente il bisogno di abbracciare nell'amore tutti i fratelli, senza chiudersi a nessuno, come Cristo che, nella Croce, abbraccia l'universo e fa nascere dal suo corpo crocifisso la Chiesa.

Ecco il motivo per cui S. Paolo, proprio per eliminare quei maledetti partiti che smembravano la comunità di Corinto, ricorda la sua iniziale predicazione, la quale consisteva tutta nell'annuncio del Cristo «crocifisso»:

«Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il Vangelo; non però con un discorso sapiente, perché non venga resa vana la Croce di Cristo. La parola della Croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio...» (1 Cor. 1,17-18).

«Il Cristo "crocifisso" come nucleo di tutta la fede, è il più potente elemento aggregante, perché espressione massima della donazione, dell'amore e del perdono: il credente, che si lascia afferrare da questa verità, non può non far "Chiesa", sentendosi legato fino in fondo ai fratelli, senza voler prevalere o primeggiare fra di loro per prestigio personale, per singolarità, per maggiore intelligenza o altro. Ogni divisione dai fratelli è gesto di orgoglio, fosse anche per affermare delle verità: rimanendo fedeli al Cristo "crocifisso" ogni contrapposizione o rivalità nella Chiesa non potrà non venire eliminata dalla forza dell'amore, di cui la "croce" è il simbolo parlante»⁴.

*La forza «ecclesializzante»
dell'Eucaristia*

c) Proprio per questa sua radicazione nel Cristo crocifisso, espressione massima dell'amore, Paolo sente come centrale per la costruzione di una Chiesa la *celebrazione dell'Eucaristia*, in quanto essa è ordinata a riprodurre il mistero della «morte» del Signore.

È risaputo che Paolo parla dell'Eucaristia soltanto in questa lettera, e per ben due volte (10,16-17; 11,17-34). Ciò sta a dire l'importanza che egli annette a questo evento «sacramentale» e come lo ritenga fondamentale per la strutturazione di una Chiesa, come quella di Corinto, che trovava modo di dividersi perfino al momento della celebrazione di questo mistero.

Infatti, forse per riprodurre il contesto in cui era nata, alcuni Corinzi avevano introdotto l'uso di far precedere l'Eucaristia da un banchetto comune. Sta di fatto, però, che tale «banchetto» era più un'occasione di disunioni e di risse che di fraternità. Infatti, ciascuno

«quando partecipa alla Cena, prende prima il proprio posto e così uno ha fame, l'altro è ubbriaco. Non avete forse le vostre case per mangiare o per bere? O volete gettare il disprezzo sulla Chiesa di Dio e far vergognare chi non ha niente? Che devo dirvi? Lodarvi? In questo non vi lodo» (1 Cor. 11,23-24).

Proprio per far capire ai suoi lettori il controsenso di quanto stanno facendo, richiama loro il preciso contesto in cui l'Eucaristia è stata istituita, con alcuni particolari che maggiormente evocano l'amore di Gesù:

⁴ S. CIPRIANI, *Per una Chiesa viva*, Ed. Ancora, 1985, p. 26. A questo nostro libro rimandiamo per un maggiore approfondimento della tematica che stiamo trattando (pp. 7-39).

«Il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: "Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me"» (1 Cor. 11,23-24).

Non vogliamo qui né riportare, né commentare il testo paolino, che è ben noto a tutti. Ci preme soltanto sottolineare quel richiamo alla «notte in cui Gesù veniva tradito», che fa da contrasto al suo «donarsi» per gli altri.

E vogliamo anche richiamare l'attenzione sulle parole di commento che Paolo aggiunge al racconto dell'istituzione eucaristica, quasi un affacciarsi stupito sulle profondità dell'abisso:

«Ogni volta, infatti, che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga» (1 Cor. 11,26).

Se non è l'Eucaristia che riproduce e «annunzia la morte del Signore» a creare fusione dei cuori e delle menti, che cosa potrà mai unire i cristiani di Corinto fra di loro per farli diventare Chiesa?

A questo punto, oltre che presentare gli elementi per un progetto di Chiesa, è chiaro che Paolo lancia una sfida alla comunità di Corinto: «L'Eucaristia, che voi celebrate vi giudica e vi condanna; voi non siete quello che il sacramento intende significare». Di qui l'invito accorato dell'Apostolo:

«Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice, perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna» (1 Cor. 11,28-29).

«Riconoscere il corpo del Signore» non significa semplicemente distinguere il pane e il vino consacrato da quello che non lo è. Tale riconoscimento è collegato all'«esaminarsi», cioè al ritrovarsi sintonizzati con quello che l'Eucaristia significa ed è viverne ed incarnarne la realtà, dilatarne la potenza esemplarizzante di amore e di donazione. Si riconosce il «corpo del Signore» diventando «corpo di Cristo», come tra poco dirà Paolo stesso, facendo un audace passaggio dal «corpo» eucaristico del Signore a quello «ecclesiale», che impropriamente noi chiamiamo «mistico»:

«Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (1 Cor. 12,27).

La Chiesa come «corpo» di Cristo

d) Sappiamo che è nel contesto dei «carismi» che Paolo parla della Chiesa come «corpo di Cristo».

Qui siamo davanti ad un altro elemento costitutivo del progetto di Chiesa che Paolo sta abbozzando: la sua articolazione in molte-

plici «servizi», «operazioni», e «doni» vicendevolmente offerti e riconosciuti.

L'immagine del «corpo» per esprimere un'unità organica, quale dovrebbe essere la Chiesa, viene all'Apostolo anche dalla letteratura classica, che aveva ripreso abbondantemente questa analogia per esprimere i rapporti sociali. Nel nostro contesto, però, penso che l'Apostolo sia stato influenzato più direttamente dal riferimento al «corpo» fisico ed «eucaristico» di Cristo, immediatamente prima ricordato. È in quel «corpo» dato alla morte per noi che Cristo riconcilia gli uomini con Dio e fra di loro; è allo stile e alla «necessità» dell'amore che ogni celebrazione eucaristica rimanda necessariamente i credenti.

Il «corpo di Cristo», perciò, obbliga i cristiani a far «corpo» fra di loro, cioè a far Chiesa, distribuendosi reciprocamente i «carismi» come espressione di amore. Come si vede, Paolo valorizza molto i «carismi» e li ritiene indispensabili alla struttura della Chiesa: anzi, consiglia di «aspirare» a quelli «più grandi», come ad esempio la profezia (1 Cor. 12,31). Il che significa che una Chiesa, dove sono assenti i carismi o funzionano poco, è una Chiesa povera, forse in via di estinzione perché non permette allo Spirito di condurla «dove» e «come» vuole.

Rileggiamo il seguente testo:

«A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro, invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro la verità delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose è l'unico e medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole» (1 Cor. 12,7-11).

Analizzando questo testo, mi sembra che emergano con chiarezza tre cose.

La prima è che è lo Spirito stesso a suscitare i «carismi»; e li suscita proprio perché vuole attraverso di loro «manifestarsi» e dare ai credenti la convinzione che è lui il «Signore» della Chiesa.

La seconda è che i carismi sono dati proprio perché in un «corpo» tutte le membra siano «attive»: là dove un membro è inattivo, è segno di paralisi, o di necrosi.

La terza è che ogni carisma è per l'«utilità comune»: il che significa che nessuno può «privatizzare» i carismi, così come nessuno può

«monopolizzarli», o anche solo fare la sintesi dei carismi. Paolo poco dopo riconoscerà che c'è anche una «gerarchia» dei carismi:

«Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri...»
(1 Cor. 12,28).

Però questo non significa minimamente che l'«apostolo» o «il profeta», che pur sono i primi nella gerarchia, possano sostituirsi agli altri carismi, restringere lo spazio del loro libero espletarsi. L'immagine del «corpo» ne risulterebbe del tutto sfigurata! Possono soltanto «coordinarli» e sollecitarli ad un'armoniosa cooperazione.

La «carità» come anima della Chiesa

e) Il correttivo ad un possibile abuso nella gestione dei carismi, o ad una loro possibile falsificazione, non sta tanto nel ricorso all'«autorità» dell'Apostolo, che pur deve intervenire per annunciare la verità del Vangelo, quanto *nell'esercizio della «carità»*, che è l'anima di ogni aggregazione ecclesiale. Proprio l'intuizione che la Chiesa è un «corpo» compatto, articolato in vari «servizi» o «doni», che sono indispensabili al retto funzionamento di tutto l'organismo, suggerisce a Paolo un'altra idea, che con la precedente è intimamente collegata: *la dimensione «agapica»*, o «caritativa» che dir si voglia, della Chiesa.

Qui tocchiamo il vertice più alto dell'ecclesiologia paolina e forse abbiamo la sfida più provocante a certi nostri appiattiti comportamenti ecclesiali.

È importante che Paolo inserisca il suo grandioso inno alla «carità» (1 Cor. 13,1-13) proprio nel contesto dei «carismi», che, pur essendo una ricchezza insostituibile nella Chiesa come prova della forza sempre nuova dello Spirito, possono anche essere strumento di divisione e di contrapposizione fra i cristiani. Orbene, in questo contesto Paolo ricorda che senza la «carità» gli stessi carismi demoliscono, più che «costruire», la Chiesa.

Di qui quel solenne, triplice ipotizzare situazioni al limite dell'assurdo, per dire che senza la carità i carismi anche più alti «sono nulla»:

«Se anche parlassi la lingua degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. E se avessi anche il dono della profezia e conoscessi tutti i

misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla. E se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova» (1 Cor. 13,1-4).

Paolo parla alla prima persona perché si sente coinvolto: egli è profeta, apostolo, conoscitore profondo dei misteri della fede. Eppure sente di poter dire che neppure il suo essere «apostolo», o «profeta», serve alla Chiesa senza la «carità», anzi può distruggerla. Anche come apostolo egli sente di rientrare nella legge comune che regola i carismi: ogni carisma vale nella misura in cui è avvertito ed espletato come «servizio» di amore, in spirito di umiltà e non di dominio.

Ma non è solo il fatto di parlare dei «carismi» che richiama il pensiero dell'Apostolo al tema della carità, ma anche l'immagine del «corpo» che egli aveva evocato per fare afferrare meglio quell'idea.

Una volta introdotta, l'immagine del «corpo» serviva meravigliosamente a delineare qualsiasi rapporto all'interno della Chiesa: è evidente che all'interno del corpo ogni membro ha bisogno dell'altro, il piccolo alla stessa maniera del grande:

«Non può l'occhio dire alla mano: "Non ho bisogno di te"; né la testa ai piedi: "Non ho bisogno di voi". Anzi quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie; e quelle parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggiore rispetto» (1 Cor. 11,21-23).

È solo in questo modo che ognuno, vedendosi riconosciuto il proprio carisma, si sente «corresponsabilizzato» nella crescita, nel benessere, o malessere, comune del corpo.

«Se un membro soffre...»

E in realtà, basta che qualche membro del corpo «soffra», perché tutti soffrano, o viceversa gioiscano se uno «gioisce».

È in questo contesto che Paolo suggerisce la prima, fondamentale regola di «solidarietà» ecclesiale, che vale per qualsiasi comunità, piccola o grande che sia:

«Se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (1 Cor. 12,26-27).

Le situazioni degli altri diventano, in un corpo organicamente ben distribuito, situazioni proprie, non per superficiale ed emotiva compassione, ma per necessaria «propinquità» ed appartenenza:

l'altro, mi appartiene, è mio fratello, anzi di più: «parte di me stesso», perché parte del «corpo della Chiesa», che è «corpo di Cristo».

È chiaro che in una siffatta prospettiva ecclesiale, in cui ognuno porta il peso di tutti e tutti portano il peso di ognuno, perché membra dello stesso corpo, la «carità» è legge fondamentale e costitutiva. Ed è altrettanto chiaro che la carità è soprattutto quella che accetta l'altro con tutte le sue «necessità», spirituali o materiali che siano. La carità è inscindibile, ed opera su tutti i fronti.

Si capisce benissimo, perciò, che Paolo non abbia alcuna difficoltà ad organizzare nell'irrequieta comunità di Corinto, certo non ricca ma pur sempre generosa, una capillare e nutrita «colletta» in favore dei «poveri» di Gerusalemme.

Anzi, più che un dovere, considera questa una «grazia» che è stata fatta fiorire nel cuore di quei cristiani dal Signore Gesù (2 Cor. 8,9):

«Non dico questo per farvene un comando, ma solo per mettere alla prova la sincerità del vostro amore con la premura per gli altri. Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà» (2 Cor. 8,8-9).

Come si vede, è lo stesso clima di solidarietà e di scambio caritativo che si era realizzato a Gerusalemme, con la differenza che a Corinto la «solidarietà» si svolge fra Chiesa e Chiesa. La dottrina della Chiesa come «corpo» di Cristo obbligava Paolo a guardare fuori dello stretto ambiente di una comunità singola: anche le varie comunità, che lui andava fondando nell'immenso mondo pagano, erano membra di un «corpo» più grande. Fra di loro, perciò, doveva valere la comune regola che vige fra i membri di una stessa famiglia, cioè la regola della «fraternità».

Non c'è dunque via di uscita: per il cristiano, che vuol sentirsi parte viva della comunità di salvezza che è la Chiesa, la «legge dell'amore» è ineludibile, a partire dai più vicini fino ai più lontani.

Conclusione

Volendo adesso concludere, che applicazioni trarre, da quanto abbiamo sopra detto, che valgano anche per le nostre Chiese, oggi?

Certo è che forse nessuna delle nostre Chiese può di fatto riconoscersi nella primitiva comunità di Gerusalemme: troppo alta la sua tensione di fede, di amore, di fraternità condivisa, di gioia, di spontanea forza di contagio missionario, di traboccamento della poten-

za dello Spirito. Deve rimanere allora soltanto un ideale «astratto», magari con il rimpianto nel cuore per non poterlo realizzare? O non piuttosto, il quadro di quella Chiesa deve diventare una spina, confitta nel corpo, finché arriviamo finalmente anche noi alla meta profilataci da Luca? Se lo Spirito ha saputo operare prodigi allora, perché non dovrebbe operarli anche oggi?

Molte Chiese invece si riconosceranno nella comunità di Corinto stravagante, entusiasta ma superficiale, frantumata dalle divisioni e delle contrapposizioni, moralmente e spiritualmente zoppicante, ma nello stesso tempo anche generosa, aperta ai «doni» dello Spirito, capace ancora, e perfino desiderosa di ravvedimento. Ma è proprio ad una Chiesa come questa che Paolo propone traguardi altissimi, addirittura quasi incredibili, come abbiamo visto.

La mediocrità delle nostre Chiese non ci esonera, perciò, dall'impegno di puntare più in alto che sia possibile: l'esperienza di Corinto ci dice che anche la più svagata, superficiale e perfino rissosa comunità cristiana può diventare un'autentica Chiesa di Cristo.

Tutto questo, però, a condizione che ogni cristiano riscopra le seguenti grandiose intuizioni, soprattutto paoline: a) solo Cristo è il «fondamento» dell'edificio comune della nostra fede; b) solo assumendo gli atteggiamenti di umiltà del Signore «crocifisso» possiamo di fatti accettare gli altri; c) l'Eucaristia ha il compito di riproporre continuamente ai cristiani lo stile del «dono» totalmente gratuito e dà anche la forza per vivere la reciproca «donazione»; d) proprio per questo essenziale rapporto «cristologico» la Chiesa deve esprimersi come «corpo» di Cristo, in cui ogni «membro» ha il proprio dono da offrire ai fratelli, e perciò non è supplibile da nessuno; e) pertanto la legge della «carità» è essenziale per ogni comunità che aspiri ad essere Chiesa; f) la «carità», poi, abbraccia tutti gli spazi della vita, dalla «comunione» degli spiriti fino alla stessa «condivisione» dei beni materiali nella misura dei bisogni concreti dei fratelli, come faceva la comunità di Gerusalemme.

Al termine di quanto siamo venuti dicendo forse ci accorgiamo che tutto il peccato delle nostre Chiese è che abbiamo dimenticato quello che Paolo diceva ai volubili e rissosi cristiani di Corinto: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza, la carità: *Ma di tutte più grande è la carità*» (1 Cor. 13,13).

Se questo è vero, è dalla «carità», con le sue implacabili esigenze, interiori ed esteriori, che deve prendere avvio ogni discorso di «revisione di vita» delle nostre Chiese e soprattutto del loro nuovo impegno «missionario».