

IL TESTO è ad esclusivo uso per la consultazione degli studenti iscritti

1. L'importanza della Chiesa come popolo di Dio nel Vaticano II
2. Popolo messianico nel solco di una fede ininterrotta
3. Complementarità tra la Chiesa come corpo mistico e la Chiesa come popolo di Dio
4. Il valore della Chiesa come popolo di Dio prima e dopo il Vaticano II
5. I pronunciamenti dottrinali sul popolo di Dio
6. La realtà del popolo di Dio come dato di fede
7. Bibliografia

1. L'importanza della Chiesa come popolo di Dio nel Vaticano II

Dal Vaticano II in poi alcuni dati sembrano ormai irreversibilmente acquisiti nella comprensione credente sulla Chiesa come popolo di Dio, che, come alcuni riconoscono espressamente, è insieme «realtà storica e categoria teologica» (M. Cimosà, «Popolo/popoli», 1189). Al popolo di Dio il concilio dedica l'intero capitolo II della LG, dopo averne indicato la natura misterica nel I. Attraverso questa scelta si opera una sorta di caratterizzazione biblico-dogmatica della Chiesa, perché con tale locuzione si designa il rapporto di Dio con determinati gruppi di persone (Israele, la Chiesa, l'umanità) (cf. K. Rahner, *Popolo di Dio*). L'importanza del tema e dell'espressione "popolo di Dio" si evince a partire dalla cronistoria del testo della *Lumen Gentium* e in particolare del II capitolo ad esso espressamente dedicato, che nella discussione conciliare si volle che precedesse gli altri relativi alla gerarchia (III), ai laici (IV), all'universale vocazione alla santità (V), alla vita religiosa (VI) e all'indole escatologica della Chiesa (VII), riservando l'VIII capitolo alla Beata Vergine Maria. La costituzione conciliare adotta così l'espressione "popolo di Dio" come tipica per la Chiesa, mostrando la sua particolarità e diversità rispetto alle metafore bibliche e patristiche, che compaiono altrove e soprattutto nel numero 6, dove queste sono menzionate come «immagini varie, desunte sia dalla vita pastorale o agricola, sia dalla costruzione di edifici o anche dalla famiglia e dagli sponsali, e che si trovano già abbozzate nei libri dei profeti». Tra queste sono menzionate l'ovile, il podere o campo di Dio, l'antico olivo, su cui sono innestati i Giudei e le Genti, la vigna scelta, l'edificio di Dio (nelle sue varianti di casa di Dio, dimora di Dio nello Spirito, tempio santo), città santa, nuova Gerusalemme, sposa immacolata dell'Agnello. Da tutta questa serie di metafore si distacca e si distingue la denominazione della Chiesa come *corpo mistico di Cristo*, cui la LG dedica il n. 7 per l'ovvia ragione che la locuzione contiene qualcosa di più di una metafora, per il legame mistico, e tuttavia effettivo con Cristo e per il suo strutturale collegamento all'eucaristia, che di Cristo è il corpo reale e certamente non metaforico.

La scelta della locuzione "popolo di Dio" nella LG registra un progresso all'interno di tutto lo svolgimento dei lavori conciliari. Ne offre un percorso lo studio della stessa espressione o di espressioni simili negli altri documenti antecedenti o paralleli alla LG. La SC, approvata un anno prima, accanto all'espressione «popolo» come realtà storico-culturale o etnica contiene anche il concetto di fede del *popolo di Dio*, sebbene con una terminologia ancora incerta: dal «popolo cristiano» al semplice «popolo», che però nel contesto liturgico è certamente il popolo di Dio, in quanto è quello cui si deve una «piena, consapevole e attiva partecipazione delle celebrazioni liturgiche, richiesta dalla natura della stessa liturgia, alla quale il popolo cristiano, "stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato" (1Pt 2,9; cf. 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo» (SC 14: EV1/23). Del «popolo santo» la SC parla ancora come di «"sacramento di unità", cioè popolo santo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi» (SC 26: EV1/42), mentre altrove prescrive che il popolo di Dio esige decoro e sincera pietà nell'adempimento del ministero liturgico (SC 28: EV1/47). Spesso però il linguaggio liturgico e pastorale dell'epoca influisce ancora sul concetto di popolo, distinguendolo dai ministri e ponendolo di fronte ad essi. Pertanto c'è una «partecipazione di popolo» (SC 48: EV1/85; 53: EV1/90), come «preghiera comune» o «dei fedeli» (SC

53: EV1/90 e *passim*), ma è interessante anche notare che altrove il concetto include già la totalità della Chiesa, compresa la componente gerarchica, come quando si afferma: «Dio parla al suo popolo e Cristo annunzia ancora il Vangelo. Il popolo a sua volta risponde a Dio con i canti e con la preghiera» (SC 33: EV1/52). Se la Parola di Dio e la risposta a lui non sono riservate a una parte della Chiesa, ma alla sua totalità, allora siamo in presenza del concetto di popolo di Dio come comprensivo della Chiesa. Ciò vale anche per i «pii esercizi del popolo cristiano», che «sono quelli delle Chiese particolari, in quanto queste sono espressione della Chiesa universale» (SC 13: EV1/20s). Per indicare la fase storica dell'AT la SC parla ancora del «popolo dell'Antico Testamento» ma ne ribadisce immediatamente la continuità con la Chiesa scaturita «dal costato di Cristo dormiente sulla croce» (SC 5: EV1/7).

Con la LG il significato dell'espressione "popolo di Dio" diviene più preciso. La stessa Chiesa «prega e insieme lavora perché la pienezza del mondo intero sia trasformata in popolo di Dio, in corpo del Signore e in tempio dello Spirito Santo, e perché in Cristo capo siano resi onore e gloria al Creatore e Padre di tutti» (LG 17: EV1/327). Siamo in un dinamismo salvifico i cui rivolti storici sono sviluppati soprattutto nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, organizzandosi intorno al tema biblico della riconciliazione. Si tratta di una riconciliazione umana e cosmica per la costruzione di un'effettiva pace da parte di tutti, perché purtroppo essa è in pericolo e con essa il futuro del mondo (GS 49: EV1/1467; GS 15: EV1/1367). In questa visione di fede complessiva l'intera storia umana è colta nell'ottica di un processo salvifico e il popolo di Dio ha qui il suo compito messianico: «Questo popolo messianico ha per capo Cristo "consegnato per i nostri peccati, risuscitato per la nostra giustificazione" (Rm 4,25), che regna glorioso in cielo dopo aver ottenuto il nome che è al di sopra di ogni altro nome» (LG 9: EV1/309). È un popolo che avendo Cristo per capo, ha nel suo stesso statuto la dignità e la libertà degli uomini e per legge il comandamento dell'amore. Attraverso l'amore è chiamato a un fine ben preciso: «Il suo fine è il regno di Dio, iniziato sulla terra da Dio stesso, ma destinato a dilatarsi sempre più, per essere portato a compimento alla fine dei secoli, quando apparirà il Cristo vita nostra (cf. Col 3,4); allora "anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio" (Rm 8,21)» (*ibid.*). Realizzando le promesse messianiche, il popolo di Dio raccoglie così le speranze più genuine di ogni uomo, perché «anche se di fatto non comprende ancora la totalità degli uomini e ha spesso l'apparenza di un piccolo gregge, è però per l'intera umanità germe sicurissimo di unità, di speranza e di salvezza. Costituito da Cristo per la comunione di vita, di carità e di verità, viene assunto da lui anche come strumento di redenzione per tutti, ed è inviato a tutti gli uomini come luce del mondo e sale della terra (cf. Mt 5,12-16)» (*ibid.*).

2. Popolo messianico nel solco di una fede ininterrotta

La locuzione coglie nella luce della fede lo stretto rapporto esistente tra una comunità e Dio. Nell'ebraico biblico il termine "popolo" (*'am*, oppure, ancora più frequentemente, *'edah*, comunità) rimanda, in opposizione agli altri popoli o nazioni (*goim*), al popolo dell'alleanza con JHWH. Senza tale riferimento, il popolo d'Israele nemmeno esisterebbe, essendo costituito come tale in forza dell'elezione e dell'alleanza. Anche per questo è indicato come *qahāl* (assemblea) o *q^ehal* JHWH. Si tratta di quel popolo di Dio che in greco viene reso spesso con *laós tou theou* e anche con *synagōgē* ed *ekklēsia*. Proprio quest'ultimo termine è alla base delle denominazioni moderne (Chiesa, *Kirche*, *Church* ecc.), a partire dal latino *ecclesia*, che ricalcava il termine greco. Tuttavia, mentre questo conserva nel suo etimo l'idea della con-vocazione (*ekklēsia* da *ek-kaleîn*), tale riferimento è andato perduto nelle successive traslitterazioni.

Nel NT il popolo di Dio ha senso e vive in forza di una continuità di fede con l'AT, diventando il popolo dell'alleanza definitiva, grazie al sangue di Cristo versato per tutte le genti. In riferimento a Osea (1,6-9; 2,3; 2,25) e all'intera teologia del popolo di Dio, nel NT si afferma anche dei popoli un

tempo pagani e ora inseriti nello stesso popolo ciò che si diceva del q^ehal JHWH: «Ma voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce; voi, che un tempo eravate non-popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia» (1Pt 2,9-10). Il brano è particolarmente denso e raccoglie l'eredità di una vera e propria *memoria fidei*, nella logica del proseguimento dell'elezione, dell'alleanza, dell'adozione a figli e della conferma definitiva da parte di Dio del suo patto come patto federativo e sponsale nello stesso tempo. La Scrittura parla di un «patto eterno»: «Il Dio della pace che ha fatto tornare dai morti il Pastore grande delle pecore, in virtù del sangue di un patto [diathēkēs] eterno [diaiōniou: che dura attraverso i secoli], il Signore nostro Gesù, vi renda perfetti in ogni bene, perché possiate compiere la sua volontà, operando in voi ciò che a lui è gradito per mezzo di Gesù Cristo, al quale sia gloria nei secoli dei secoli. Amen» (Eb 13,20-21). Si tratta di quel patto più volte evocato come irreversibile e duraturo già nell'AT (cf., ad esempio, Gen 17,7; Gen 17,19; 2Sam 23,5; 1Cr 16,17; Sal 105,10; Sal 111,5; Is 24,5; Is 55,3; Is 61,8; Ger 32,40; Ger 50,5; Ez 16,60). Più che di un patto bilaterale, il *b^erīt*, tradotto più opportunamente con *impegno* (cf. E. Kutsch, *B^erīt*, in *Dizionario*, 1, 296-306), sembra derivare da una radice verbale traducibile con *scegliere, determinare*. Di conseguenza indica una *determinazione a fare qualcosa*. Specifica pertanto l'impegno unilaterale che Dio assume nei confronti del suo popolo. In forza di ciò il suo "impegno" nei suoi confronti può essere, ed è di fatto, indicato come «eterno».

Se la continuità del popolo di Dio prima e dopo Cristo è indiscutibile, occorre fare riferimento almeno ad alcune delle molteplici proposte che, attraverso connotazioni di fede diversificate, hanno accentuato aspetti differenti e complementari. Si va dalla stessa volontà salvifica di Dio, in quanto manifestazione della Grazia, alla categoria del «resto di Israele», di cui prendeva coscienza la primitiva comunità cristiana di Gerusalemme; dalla categoria biblica dell'universalismo all'elezione e alla vocazione. Il recupero della centralità del carattere sacerdotale e regale è anche collegato alla sponsalità, come avviene soprattutto in H. U. von Balthasar, che, non senza una punta polemica contro la categoria del popolo di Dio adottata dal Vaticano II, riteneva la natura della Chiesa non esprimibile attraverso categorie «collettive» o assembleari, ma solo attraverso la sponsalità (cf. H. U. Von Balthasar, *Abc des Christentums*). La proposta trascura tuttavia l'elemento prettamente metaforico della sponsalità, che, al pari delle altre immagini, indica solo un aspetto del particolare rapporto che il popolo ha con Dio. In effetti, in continuità con l'AT, la coscienza cristiana rimanda ad un dato di fede cristologico essenziale: se Cristo è lo sposo della Chiesa (Mt 25,1-13; Gv 3,29; Ef 5,25-33; Ap 19,7; Ap 21,2; Ap 22,17), lo è in quanto agnello che ha offerto se stesso per un'alleanza eterna (Ap 5,6ss) e in forza di ciò può salvare una moltitudine immensa, sia in ciascuna delle dodici tribù d'Israele (Ap 7,3ss) sia in ogni regione e razza della terra (Ap 7,9). Il NT riprende pertanto un dato di fede costitutivamente ecclesiologico, che collega inscindibilmente diversi aspetti: «Io li seminerò di nuovo per me nel paese e amerò Non-amata e a Non-mio-popolo dirò: Popolo mio, ed egli mi dirà: mio Dio» (Os 2,25).

Questa continuità di fede si caratterizza sul versante storico e teologico all'interno della *historia salutis* come storia di un effettivo rapporto d'amore di Dio, mediato attraverso il popolo di Dio, verso tutti gli uomini, fino al dono del Figlio. Nello sforzo di considerare tale rapporto anche come *salvezza della storia*, oltre che come *storia della salvezza*, le forme assunte dalle teologie attente alla storia e riprese dalla cosiddetta *teologia della liberazione*, hanno indicato la *salvezza integrale* come dono di Dio all'umanità attraverso Cristo e come compito cui egli chiama continuamente il suo popolo. Mettendo in guardia verso il pericolo di ideologizzazioni (in genere di natura storico-politica), si erano espresse due *istruzioni* della Congregazione per la Dottrina della Fede, recriminando il ricorso acritico alla locuzione *Chiesa popolare*, o *Chiesa del popolo* adoperata soprattutto negli anni '80 in alcune comunità di base dell'America Latina. Il richiamo era sembrato mosso anche dall'esperienza negativa della

Volkskirche (Chiesa popolare), ideologizzata, sul fronte opposto e alcuni decenni prima, da alcune frange aberranti della teologia tedesca, capitolate davanti al nazionalsocialismo, fino ad assegnare al popolo germanico un compito divino, a partire da una nuova interpretazione storicamente strumentale della sua legge, ritenendo che Dio avesse fatto dei tedeschi un vero popolo e arrivando a identificare nel *Führer* il nuovo Mosè (cf. rispettivamente F. Gogarten; H. Hasse; K. Küpisch).

Non era stata questa la posizione di tutta la Chiesa tedesca, né quella di tutto il mondo evangelico del tempo, in cui figure come Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, il primo riparato in esilio e il secondo internato in un campo di concentramento e poi impiccato, erano state figure di riferimento della cosiddetta «Chiesa confessante», che muoveva dal popolo di Dio come luogo di esperienza e di speranza per diventare compiutamente la comunità dell'amore. Sicché la Chiesa «non farà dei tentativi prematuri per attuare nel presente tale speranza ma resterà ferma in essa» (D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, 222).

La storicità della salvezza è certamente un dato accolto e da accogliere nella fede ed è stata così avvertita anche in saggi ecclesiologici apparsi in quegli stessi anni, quando L. Cerfaux, dal versante cattolico, ed E. Käsemann, da quello protestante, parlavano rispettivamente di «comunità del deserto» e di «popolo di Dio errante», mentre Ch. Journet coglieva la natura più intima della Chiesa nel suo rapporto con il Regno di Dio e A. Wikenhauser metteva in relazione il popolo di Dio con la comunità dei santi e degli eletti del tempo messianico. Gli studi ecclesiologici hanno recepito tale dato di fede, avvertendolo come esigenza e problema biblico e storico oltre che come effettiva proposta sistematica. Ne sono un esempio la ricerca sulla coscienza di Chiesa dei primi cristiani di N. Dahl, e le ricerche sull'origine d'Israele a partire dal patto di cui Israele era talmente fiero, fino a ritenersi una realtà sacra (G. von Rad). Altri riconducevano l'origine del popolo di Dio alla confederazione di tribù molteplici e differenti nell'adorazione dello stesso Dio (alleanza *anfizionitica*, o *lega tribale*, intorno a un unico santuario). L'ipotesi, presente ancora negli anni '70, spiegava il numero delle dodici tribù con il servizio cultuale, di volta in volta compiuto dalle tribù nel ciclo dei mesi (M. Noth e precedentemente Sellin già nel 1917), ma oggi è messa in discussione (J. A. Soggin, *Storia d'Israele*) e ciò finisce con il confermare l'elemento religioso come dato fondamentale già nell'AT. Tutto ciò, integrato con quanto già detto per il NT, fa emergere ancora una volta il valore messianico della Chiesa in quanto popolo di Dio.

3. Complementarità tra Chiesa come corpo mistico e Chiesa come popolo di Dio

A questo principio fanno ricorso tutti coloro che successivamente parlano del popolo di Dio come realtà storico-salvifica, anche se si devono ormai confrontare con la teologia del corpo mistico, che fa un balzo in avanti per la pubblicazione nel 1943 della enciclica *Mystici Corporis Christi* di Pio XII. Una grande quanto sconosciuta importanza ha Dominicus Koster, il quale, precedendo di poco l'enciclica, nel suo saggio sull'«Ecclesiologia in divenire», aveva scritto che la doppia connotazione della salvezza, individuale e sociale, può aver luogo solo perché «presso Dio al primo posto sta sempre il 'popolo' e solo allora seguono i singoli come persone» (Koster, *Ekklesiologie*, 39-40). Il teologo domenicano si appoggiava alla «totalità della Chiesa», fino a parlare di un «collettivismo salvifico» o di un «principio salvifico sociale». Lo individuava nell'Antico e nel NT e su questa base gli sembrava «inevitabile la constatazione che l'odierno orientamento *Corpus Christi*, come pure quello della comunità cultuale, in quanto vie dell'ecclesiologia, difettano già nel loro impianto, a causa della loro significazione. Entrambi, infatti, non recepiscono il punto iniziale metodologico della chiara e non metaforica (*bildlose*) connotazione della Chiesa come 'popolo di Dio'» (*ibid.* 144-145). L'autore prendeva così posizione nel dibattito teologico dell'epoca, che vedeva contrapposte l'ecclesiologia del *popolo di Dio* e quella del *Corpo di Cristo*.

L'enciclica sembrava smentire Koster, e del resto la sua voce restò piuttosto isolata e perdente, tuttavia, considerando più a fondo la natura sociale e storica della Chiesa, di cui la stessa enciclica

sottolinea la “corporeità”, e gli sviluppi ulteriori della ricerca teologica sulla consistenza biblico-storica del popolo di Dio, occorre riconoscere che il suo lavoro è stato certamente tra i più proficui e ha precorso gli assunti fondamentali del Vaticano II. In questo progresso ecclesiologico non è da dimenticare il ruolo avuto dalla cosiddetta “Scuola di Tubinga” e soprattutto da due teologi: Johann Adam Möhler e Ignaz von Döllinger, autori che registrano una notevole convergenza ecclesiologica, anche se hanno avuto diverse vicende ecclesiali, soprattutto per il rifiuto da parte di Döllinger delle conclusioni dottrinali del Vaticano I sull’infallibilità. Nel loro precedente e reciproco rapporto, e anche in riferimento al cardinale e teologo J. H. Newman, le loro intuizioni sono state studiate e ritenute anticipatorie di una parte dell’ecclesiologia del Vaticano II (H. Fries), perché avevano applicato sul piano teologico le conseguenze della riscoperta da parte del romanticismo dello “spirito comune” di realtà sociali vive, tanto da parlare del *Gemeingeist* vivente in un popolo come dello Spirito Santo anima della Chiesa. Le argomentazioni di Möhler si basavano anche sullo studio di testi patristici che, pur caratterizzandosi in maniera tematica come l’unità studiata nei primi tre secoli della storia della Chiesa (cf. J. Möhler, *Symbolik*), lo facevano pervenire alla richiesta di precise riforme della prassi ecclesiale, al fine di vivere la compiutezza (*Vollkommenheit*) della liturgia (tra le quali la lingua popolare nella liturgia e la comunione sotto le due specie per tutti i fedeli). Il recupero del dato comunitario come dato inerente alla realtà ecclesiale in quanto popolo credente è della massima importanza, soprattutto in un momento storico in cui la Scuola Romana era tutta protesa, con J. Perrone, J. B. Franzelin, J. Scheeben e C. Schrader, all’apologetica societaria del potere temporale della Chiesa romana.

L’elemento comunitario, riscoperto come «dato concreto» anche grazie a Romano Guardini (che lo mutuava dal principio della *solidarietà* di Max Scheler), accompagnava l’ecclesiologia della *Mystici corporis* e si appoggiava ai nuovi studi patristici. J. Ratzinger, nella sua opera *Volk und Haus Gottes* (*Popolo e Casa di Dio*), ne annotava l’importanza nei primi secoli, indicandola come il nocciolo della fede della comunità cristiana, e ciò dava una particolare caratterizzazione alla realtà salvifica storico-sociale del popolo di Dio, alla quale non si opponeva la sua “realtà spirituale” (Agostino, Cipriano e Ottato di Mileve) o la “disciplina”, in quanto appartenenza ecclesiale strutturata intorno all’eucaristia (Tertulliano). Ratzinger doveva tuttavia annotare che a lungo andare l’elemento storico si era stemperato e ciò arrivava ovviamente fino ai tempi del Vaticano II, anche se già nel 1950 Albrecht Oepke chiedeva esplicitamente l’adozione della prospettiva del popolo di Dio, per dare risalto alla natura storica, salvifica e dinamica della Chiesa.

4. Il valore della Chiesa come popolo di Dio prima e dopo il Vaticano II

Il periodo immediatamente precedente al Vaticano II registra la riscoperta della “comunione” presente nei padri dei primi secoli e che si era successivamente offuscata con il prevalere della dimensione della Chiesa in quanto *societas*. Tra gli autori che hanno esplicitamente affrontato l’argomento c’è Yves Congar, le cui pubblicazioni in campo ecclesiologico riprendono quanto era già abbozzato nei suoi *Schizzi sul mistero della chiesa* e che riguardava il «regno di Dio», la «personalità collettiva», la «solidarietà» e le figure come Abramo, Mosè, David ed altri personaggi. L’autore ripartiva dalla liberazione esodale, dall’esilio e dal ritorno in patria, in una lettura di fede che, coniugando tradizione ed attualizzazione, attingeva il valore perenne della storia della salvezza e l’unità storica del Regno tra AT e NT, grazie al *populus acquisitionis*, popolo riscattato da Cristo e iniziato già da Adamo in poi. L’ *ecclesia ab Abel*, espressione non infrequente nei primi padri della Chiesa, ha un indubbio riferimento a Cristo e al patto definitivo nel suo sangue, ma esprime una innegabile continuità con il patto veterotestamentario. Il ritorno ai padri e alla storicità ininterrotta del patto salvifico, unitamente agli approfondimenti in campo biblico, portavano al recupero del “corpo mistico”, non separandolo ma integrandolo con quello del popolo di Dio. Sicché prima del Vaticano II L. Bouyer, notava l’ininfluenza della *Mystici corporis* sull’ecclesiologia del tempo, mentre altri parlavano della Chiesa come «sacramento primordiale» (cf. O. Semmelroth), o più

espressamente come «popolo di Dio». Così R. Schnackenburg, il cui pensiero su «La Chiesa come popolo di Dio», presente già in studi antecedenti, è più organicamente espresso in un articolo di *Concilium* del 1965 e nell'opera *La Chiesa nel nuovo Testamento*, che riprendeva una sua importante pubblicazione apparsa già nel 1961. Notevoli sono anche altri studi specifici, che accompagnano il Concilio, come quello di S. Lyonnet «Il popolo di Dio» (all'interno dello studio di G. Colombo ed altri su *La costituzione dogmatica «De Ecclesia»*) e i contributi di G. Vella, M. Laconi, L. Borrello e M. Costa nel volume dell'Associazione Biblica Italiana, *Il popolo di Dio* e quello di F. Franceschi ed altri, che porta anch'esso il titolo *La Chiesa popolo di Dio*. Si tratta di una stagione che non è assecondata con tale vigore negli anni successivi, anche perché il Vaticano II sembrava aver fissato i principi essenziali sul popolo di Dio sia nella sua continuità con l'AT sia nel suo rapporto con il mondo ed inoltre perché molti teologi, appellandosi ad altri aspetti contenuti nelle costituzioni conciliari, iniziarono a sviluppare ecclesiologie basate su ermeneutiche ugualmente riconducibili al Concilio. Ciò avviene con le ecclesiologie basate sulla comunione, sulla sacramentalità, sulla realtà carismatica della Chiesa o sulla sua natura liturgico-misterica. In realtà si è sviluppato ciò che, schematicamente parlando, è riferibile principalmente al I capitolo della *Lumen gentium*, non arrivando invece a un'ecclesiologia sistematica sul popolo di Dio. Certamente il lemma «popolo di Dio» ricompare in opere ecclesiologiche, che del resto non possono ignorare il capitolo II della costituzione (cf. ad esempio, per gli ambiti più diversi che ricoprono e per le loro provenienze: C. Scanzillo, *La Chiesa sacramento di comunione* e M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*), ma sembra più il tema di specifici commenti ai testi conciliari anziché la chiave ermeneutica di una specifica ecclesiologia. Ciò porta lentamente ad una sua perdita di rilevanza, tanto da diventare un tema periferico o un sottotema negli studi più sistematici (di teologia fondamentale o dogmatica) e nelle pubblicazioni ecclesiologiche del post-Concilio (cf. W. Kern, H.J. Pottmeyer e M. Seckler, *Corso di teologia fondamentale* 3. *Trattato sulla Chiesa*; H. Zirker, *Ecclesiologia*; J. Ratzinger, *La Chiesa*). H. Küng nel suo trattato sulla Chiesa (ed. orig. del 1967) dedicava un capitolo a «La Chiesa popolo di Dio» (pp. 119-168), con un'impostazione «dall'antico al nuovo popolo di Dio», riconoscendo in questo passaggio una sorta di fatalità dovuta al rifiuto di Cristo della «gran parte del popolo» (H. Küng, *La Chiesa*, 127ss), mentre nel *Mysterium Salutis*, vol. 7, sul tema «Il nuovo popolo di Dio sacramento della salvezza» (pp. 347-437) la trattazione è più sacramentale che storica. Altri prendevano una certa distanza anche dalla locuzione «popolo di Dio», ritenendola non completamente idonea a indicare la Chiesa, perché priva di un riferimento a Cristo. Manteneva una certa equidistanza, pur evidenziandone la problematicità, J. Ratzinger nel suo studio specifico, *Il nuovo popolo di Dio*, apparso in tedesco nel 1969.

L'ecclesiologia successiva recensisce il tema e talora ne individua l'importanza, senza andare più in là. Così succede anche in G. Alberigo, D. Valentini, S. Dianich e B. Forte mentre appare paradigmatica la recensione sulle ecclesiologie contemporanee di B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, tra le quali quella del popolo di Dio non trova alcuno spazio, neppure nell'inventario di ogni altra possibile: da quella kerygmatica a quella comunione, dalla sacramentale alla pneumatica. Influisce notevolmente su questa scelta il non aver differenziato, come a suo tempo aveva già fatto Koster, l'aspetto metaforico delle tradizionali e suggestive immagini della Chiesa da ciò che invece, anche alla luce di quanto è stato successivamente precisato in documenti autorevoli, è il popolo di Dio in quanto soggetto storico o realtà storica, oltre che categoria teologica (cf. G. Mazzillo, *Popolo di Dio: categoria teologica o metafora?*). Per altri la categoria teologica *popolo di Dio* è «uno strumento ermeneutico irrinunciabile in ecclesiologia» (S. Dianich, *Ecclesiologia*, 248), anche se «si è alimentata una certa diffidenza verso questa figura, sia perché la si è sentita molto vicina a quella sociologica della società, sia perché se ne è temuta la contaminazione con le ideologie nazionaliste, con il populismo e il marxismo» (S. Dianich - S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, 216-217).

A ciò si sono aggiunte le questioni che Karl Rahner, definiva "oziose", come quale denominazione della Chiesa venga prima delle altre. Eppure, come egli riconosceva, la stessa auto-comprensione della Chiesa come istituzione salvifica, in quanto frutto della grazia e della salvezza, non può ignorare che «tutto questo è compreso e sotteso da una concezione ancora più profonda, dove la Chiesa appare il popolo di Dio unito nella grazia, "popolo pellegrinante" che cerca ancora la propria meta per le strade della storia» (K. Rahner, *Il nuovo volto*, 425). Si tratta di «una realtà storica che noi tutti formiamo, perché la grazia di Dio ci ha toccato e ci ha raccolto in unità», anche se la Chiesa appare Chiesa peccatrice. Il popolo di Dio resta sempre «comunione della fede, della speranza e dell'amore», «Chiesa dei poveri e degli oppressi» nel superamento della perniciosa contrapposizione «tra clero e laici, tra vita in senso stretto religiosa e "laica"» e con la convinzione che esso «non è l'imperitura e immobile istituzione di salvezza che media ai singoli che la accolgono il regno di Dio e la vita eterna», ma piuttosto Chiesa pellegrina, «che si muove attraverso la storia verso quella eternità dove essa non esisterà più come istituzione autoritativa e sacramentale di salute» (*ibid.* 425-426).

5. I pronunciamenti dottrinali sul popolo di Dio

Come più volte evidenziato, la realtà del popolo di Dio è inerente alla fede della Chiesa e nella Chiesa in quanto realtà contemporaneamente mistica e storica. A questa conclusione conduce anche la considerazione degli interventi autorevoli da parte del Magistero sulla ricezione del Vaticano II e sul valore teologico del popolo di Dio, a partire dal Sinodo straordinario dei vescovi del 1985 per la valutazione dei primi vent'anni dal Concilio. Il Sinodo sembra inizialmente ridimensionare la categoria «canonizzata dalla *Lumen gentium*», per riportarla a uno dei «diversi modi» complementari di indicare la sua realtà: «Il concilio ha descritto in diversi modi la Chiesa come "popolo di Dio", corpo di Cristo, sposa di Cristo, tempio dello Spirito santo, famiglia di Dio. Queste descrizioni della Chiesa si completano a vicenda e devono essere comprese alla luce del mistero di Cristo o della Chiesa in Cristo» (EV9/1790). In realtà, sebbene il testo parli di "descrizioni" complementari, non afferma una loro equivalenza o interscambiabilità nemmeno sul piano metaforico; al contrario, proprio il riferimento al mistero di Cristo, nella sua storicità, rimanda ineludibilmente alla realtà storica della Chiesa. Tale conclusione è congruente con il documento dello stesso anno della Commissione Teologica Internazionale dal titolo *Temi scelti di ecclesiologia*, che, pur parlando del "corpo di Cristo" come un "paragone", sebbene fondamentale, per la realtà della Chiesa, precisava che l'"immagine" del popolo di Dio era stata una netta preferenza conciliare. Anche qui il termine italiano "immagine" non significa semplicemente *metafora*, ma indica dal latino una visione o una concezione. Ciò sembra già evidente nel testo, dove troviamo: «Tuttavia, benché ponga in giusto rilievo l'immagine della Chiesa "corpo di Cristo", il concilio dà maggior risalto a quella di "popolo di Dio", non fosse altro che per il fatto che esso dà il titolo al capitolo II della stessa costituzione. Anzi, l'espressione "popolo di Dio" ha finito per designare l'ecclesiologia conciliare. Difatti, possiamo asserire che si è preferito "popolo di Dio" alle altre espressioni, cui il concilio ricorre per esprimere il medesimo mistero, quali "corpo di Cristo" o "tempio dello Spirito santo"» (*Temi scelti*, 2.1: EV/9, 1683). Rimandando a quanto detto altrove sulla particolarità della Chiesa come «corpo di Cristo», occorre qui aggiungere che sul piano della fede il riferimento a Gesù Cristo anche nella LG è già di per sé storicamente rilevante, al punto che la prassi del suo popolo non può prescindere dalle sue scelte e dal suo modo di vivere. Riprendendo la citazione di Paolo (2Cor 8,9), si ricorda che Cristo «da ricco che era per noi si fece povero», per aggiungere che la Chiesa deve proseguire sulla stessa via, perché «benché per eseguire la sua missione abbia bisogno di risorse umane, non è fatta per cercare la gloria sulla terra, ma per espandere l'umiltà e l'abnegazione anche col suo esempio. Cristo è stato inviato dal Padre "a portare la buona novella ai poveri, a guarire quelli che hanno il cuore ferito" (Lc 4,18), "a cercare e salvare ciò che era perduto" (Lc 19,10); similmente la chiesa circonda di amore quanti sono afflitti da infermità umana, anzi nei poveri e nei sofferenti riconosce l'immagine

del suo fondatore povero e sofferente, si premura di sollevarne la miseria, e in loro intende servire Cristo» (n. 8: EV1/304).

Tutto ciò è un contesto teologico e teologale insieme, in quanto è un vero e proprio dato di fede sulla Chiesa in stato di pellegrinaggio, uno stato che non è solo descrittivo, ma prescrittivo per tutti i credenti, perché costituisce un appello vero e proprio alla *sequela Christi*. Infatti la Chiesa «“avanza nel suo pellegrinaggio fra le persecuzioni del mondo e le consolazioni di Dio”, annunciando la croce e la morte del Signore fino a che egli venga (cf. 1Cor 11,26). Dalla potenza del Signore risorto viene fortificata, per poter superare con pazienza e amore le affezioni e difficoltà tanto interne che esterne, e per svelare fedelmente al mondo il mistero del Signore, anche se sotto l'ombra dei segni, fino al giorno in cui finalmente risplenderà nella pienezza della luce» (*ibid.*). In quest'ottica si giustificano le affermazioni di G. Colombo, che, nel 1985, pur vedendone la legittimità e consistenza, non trovava la «categoria “popolo di Dio”» pienamente assecondata. Infatti «la categoria “popolo di Dio”, “canonizzata” dalla *Lumen gentium*, da un lato si propone come principio ermeneutico per la comprensione della ecclesiologia post-conciliare; ma, dall'altro lato, e proprio per questo, si sottopone alla “verifica” dell'ecclesiologia post-conciliare. In ogni caso, l'interrogativo emergente dovrebbe essere questo: che ne è della categoria “popolo di Dio” nel post-Concilio? (G. Colombo, *Il “popolo di Dio” e il “mistero”*, 103). E tuttavia il popolo di Dio è ciò che garantisce la storicità dell'essere e dell'agire della Chiesa, a partire dalla sua scelta di riunire gli uomini in un popolo nell'Antico come nel NT, perché: «è piaciuto a Dio di santificare e salvare gli uomini non separatamente e senza alcun legame fra di loro, ma ha voluto costituirli in un popolo che lo riconoscesse nella verità e lo servisse nella santità. Scelse perciò la stirpe di Israele perché fosse il popolo che gli appartiene...» (LG 9: EV1/308).

6. La realtà del popolo di Dio come dato di fede

Per essere più autenticamente fedeli a questa prospettiva conciliare si richiede il superamento di alcuni pregiudizi, a partire da quello di una concezione della Chiesa che muove «dal basso». In realtà le origini bibliche dell'espressione e un'adeguata analisi teologica dimostrano il contrario. Se «la Chiesa si raccoglie» (cf. G. Lohfink, *Dio ha bisogno della Chiesa?*), ciò non avviene per l'inventiva o la creatività umana. Al contrario, il popolo è *di* Dio, perché proviene da un suo atto con-vocativo, appartiene a lui, tende verso di lui ed è accompagnato continuamente dal suo Spirito. Ciò che era chiaro fino al IV secolo d.C. nei Padri greci è stato offuscato per la preoccupazione giuridica della patristica latina, a iniziare da Tertulliano, il quale accentuò tanto l'aspetto giuridico da indicare la realtà del popolo, da allora in poi denominato *plebs* o *turba fidelium*, solo nell'insieme di coloro che non erano insigniti dell'ordine (*Liber de Exortatione*, cap. 7: PL 2, 922). Iniziava così quella tendenza che ha portato l'ecclesiologia prima del Vaticano II a una sorta di concezione piramidale: con al vertice la componente gerarchica, corrispondente ai principi e ai patrizi della società civile, e alla base la *plebs*, corrispondente appunto ai servi della gleba. Abbiamo visto che rivoluzionando questo modello, il Vaticano II ha recuperato il senso originario della convocazione e della continuità, rispondendo indirettamente ad un'altra obiezione di fondo, che ritiene carente nel concetto del popolo di Dio la pienezza della rivelazione in Cristo e il riferimento alla Trinità. Rileggendo i testi conciliari, appare chiaro che la convocazione, la guida, la meta e la vita stessa del popolo di Dio è opera congiunta del Padre, del Figlio e dello Spirito (cf. B. Forte, *La Chiesa*), per cui, fondendo insieme la fase dell'AT con quella del Nuovo e ribadendo il valore cardine della storicità, oltre che della socialità della Chiesa, la LG, in riferimento al patto mai revocato, ma reso definitivo in Cristo, indica l'azione delle tre Persone divine e vede lo stesso patto in questo contesto: «Cristo istituì questo nuovo patto, cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1Cor 11,25), chiamando la folla dai Giudei e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio. Infatti i credenti in Cristo, essendo stati rigenerati non di seme corruttibile, ma di uno

incorruttibile, che è la parola del Dio vivo (cfr. 1Pt 1,23), non dalla carne ma dall'acqua e dallo Spirito Santo (cf. Gv 3,5-6), costituiscono "una stirpe eletta"» (n. 9).

Superando felicemente le stesse direttive impartite alla *Commissione Teologica Preparatoria* da Giovanni XXIII, che si prefiggeva solo di recuperare la realtà della Chiesa come corpo mistico, i padri conciliari riaffermarono l'espressione e la consistenza del popolo di Dio, non contrapponendolo, ma sviluppandolo dalla sua realtà di mistero. Essi riscoprirono così l'*assemblea di Dio* come creatura della sua Parola (cf. G. Mazzillo, «La Parola di Dio all'origine della Chiesa come popolo di Dio»), e pertanto non primariamente come entità sociologica collettiva, ma come vera e propria realtà teologica. In questa maniera superavano la paura, poi sorprendentemente riemersa, di ridurre la Chiesa a un'entità meramente sociologica. Ciò vale anche a fronte di ciò che altri, pur riconoscendo il valore "tradizionale" dell'espressione "popolo di Dio", perché attestata nei primi secoli d.C. (cf. J. Eger, *Salus Gentium* e J. Ratzinger *Volk und Haus Gottes*), hanno scritto che l'oscuramento dell'espressione sarebbe avvenuto perché essa doveva essere sembrata eccessivamente "materiale" e troppo legata all'AT (O. Semmelroth, *La Chiesa*, 441). In realtà l'utilizzo successivo di locuzioni più misticamente evocative, nonostante la poesia delle locuzioni metaforiche già viste, aveva provocato un processo di spiritualizzazione prima e di giuridicizzazione dopo.

In conclusione, interloquendo ancora con quanti ai nostri giorni ritengono che l'ecclesiologia di comunione sia più adeguata ad esprimere la ricchezza teologica della Chiesa, la prima cosa da dire è che essa non è affatto alternativa, né in contrasto con quella del popolo di Dio (cf. G. Mazzillo *Chiesa come "popolo di Dio" o "Chiesa come comunione?"*). E ciò recepisce rispettosamente anche le osservazioni della Congregazione per la dottrina della fede del 1992, a proposito del «nucleo profondo del mistero della Chiesa», sull'insufficienza anche di questa ermeneutica prescindendo da un'integrazione con gli altri aspetti, sicché «alcune visioni ecclesiologiche palesano un'insufficiente comprensione della Chiesa in quanto mistero di comunione, specialmente per la mancanza di un'adeguata integrazione del concetto di comunione con quelli di "popolo di Dio" e di corpo di Cristo, e anche per un insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come comunione e la Chiesa come sacramento» (*Alcuni aspetti della chiesa intesa come comunione* , n. 1: *EV/Supplementi*, 462). Ma, d'altro canto, anche l'espressione «ecclesiologia di comunione» è risultata problematica, per il senso da dare al genitivo *di comunione* (cf. J.-M.-R. Tillard, *Église d'Églises*) e perché ugualmente esposta al pericolo dell'ideologizzazione, se non dell'astrattismo (cf. P. Franzen, *La comunione ecclesiale*» 172). Anche per questa ragione, alcune ecclesiologie hanno analizzato più a fondo l'origine e la natura teologica della comunione (cf. M. Kehl) o insistito sul valore, ad essa inerente, della comunicazione e della missione (cf. S. Dianich- S. Noceti), mentre G. Lohfink, tracciando opportunamente le linee di continuità tra l'assemblea d'Israele, la comunità dei discepoli di Gesù e la Chiesa, aveva individuato alcune linee biblico-teologiche su *Gesù come voleva la sua comunità* . Tuttavia, successivamente, egli ha dato per superata tale proposta attraverso un'altra che, pur riportando spesso la locuzione "popolo di Dio", in realtà sembra propendere per un'attualizzazione più sul piano spirituale, e talvolta esortativo (all'interno di una praticabilità in determinate esperienze comunitarie), piuttosto che per la realizzazione storico-sociale della salvezza, a partire dai problemi della pace, della giustizia e della salvaguardia del creato, ai quali la GS e lo stesso Magistero post-conciliare hanno fatto e continuano a fare riferimento, considerandoli ambiti nei quali la Chiesa deve dare un contributo reale, anche come compito precipuo dei laici (cf. *Christifideles Laici*). Da parte sua, con un intento molto più pastorale e pratico J. Werbick riprendeva le tracce dell'agire di Gesù come fundamentalmente indicative nel districare le diverse questioni che travagliano la Chiesa di oggi e che sembrano divenute ineludibili (J. Werbick, *La Chiesa*).

L'agire di Gesù è in definitiva determinante come cammino del popolo di Dio e come realizzazione di un progetto di Chiesa corrispondente agli intenti del Maestro. E ciò è coerente anche con la Chiesa cristiana delle origini, che ha realizzato una rivoluzionaria prassi della condivisione e

dell'accoglienza, praticando l'apertura ai diversi e ai pagani e superando le barriere del ceto e delle convenzioni sociali tradizionali. In questa maniera diventava la "religione" di categorie quali gli schiavi, gli stranieri, le donne, i pagani, e su questa strada quella comunità, che all'inizio sembrava solo una setta all'interno del mondo ebraico, poteva assumere una rilevanza mondiale, con la coscienza di essere popolo di Dio che universalizzava il monoteismo ebraico, superava il carattere sacrificale della religione e apriva uno spazio critico al suo interno, per una sua continua purificazione e nella pratica del pacifismo come rinuncia fondamentale e irreversibile alla violenza. Tale agire corrisponde a un progetto di Dio e non può essere tacciato superficialmente di ideologia, perché il senso della fondamentale uguaglianza degli uomini è la conseguenza della fede in un unico Padre e nella coscienza di una comune liberazione da parte dello stesso Salvatore, perché tutti siamo appartenenti ad un unico Spirito (cf. K. Berger, *Die Urchristen*). Pertanto è dalla fede trinitaria che si attinge un atteggiamento di misericordia e di *sim-patia* verso gli uomini, lo stesso atteggiamento che si coglie nel Vaticano II (cf. G. Mazzillo, *Dialog und Sympathie*). Ma ciò passa attraverso la continua conversione del popolo di Dio al Vangelo, che è sempre la *forma ecclesiae*, (Cf. ATI, *Annuncio del Vangelo*, forma Ecclesiae). Vivere la messianicità è certamente la risposta ai problemi che affliggono gli uomini d'oggi, ma ciò richiede la pratica delle beatitudini come annuncio di speranza e di gioia. Il doveroso discernimento deve coniugare, secondo il Concilio, la lettura del Vangelo e quella dei segni dei tempi, anche perché alcuni problemi della Chiesa e del mondo sono ritenuti "regionali", ma tali non sono. Ciò riguarda, ad esempio, la recezione del Vaticano II sul popolo di Dio, gli avanzamenti, anche dottrinali, di interi episcopati insieme con le loro comunità (come quelle dell'America latina, dell'Africa o dell'Asia), la coscienza crescente del valore dei poveri nello stesso popolo di Dio e il problema di un agire comune storicamente efficace nel mondo (cf. J. Comblin, *Il popolo di Dio*). Tutto ciò non significa scelte arbitrarie da compiere, ma assecondare la spinta dello Spirito Santo e, pur con una continua equilibratura delle varie dimensioni della Chiesa (K. Rahner, *Il nuovo volto*, 425), ciò implica tradurre in testimonianza vissuta la fede nella messianicità di Cristo come messianicità che si perpetua in quella della Chiesa che agisce nel mondo e nella storia.

4. BIBLIOGRAFIA

G. Alberigo - J. P. Jossua, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985. G. Alberigo et al., *L'ecclesiologia del Vaticano II. Dinamismi e prospettive*, Dehoniane, Bologna 1981. P.E. Arns, *Ich habe Mitleid mit dem Volk*, in E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren*, Grünewald-Verlag 1988, 282-287. Associazione Biblica Italiana, *Il popolo di Dio*, Trevigiana, Treviso 1966 (contributi di G. Vella, M. Laconi, L. Borrello, M.M. Costa). Id., *Annuncio del Vangelo forma ecclesiae* (a cura di D. Vitali), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005. D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1972. L. Bouyer *Où en est la Théologie du corp mystique?*, *Recherches de Science Religieuse* 22 [1948] 313-333. L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*, Paris 1942 (3.a ed. rielaborata nel 1965). M. Cimosà, *Popolo/popoli*, in *Nuovo Dizionario di teologia biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1189-1202. G. Colombo, *Il "popolo di Dio" e il "mistero" della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare*, *Teologia* 10 (1985) 97-169. J. Comblin, *Il popolo di Dio*, Servitium, S. Egidio di Fontanella di Sotto il Monte (Bergamo) 2007. Commissione Teologica Internazionale, *Temi scelti di ecclesiologia*, 1985. Y. Congar, "Ecclesia ab Abel", in *Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108. Id., *Kirche*, in H. Fries (a cura di), *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, 1, München 1963, 809. Id., *Diversità e comunione*, Cittadella, Assisi 1984. Id., *Un popolo messianico. La Chiesa sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Queriniana, Brescia 1976, soprattutto pp. 43-91. Congregazione per la Dottrina della Fede *Libertatis nuntius*, 6.8.1984; EV 9/866-887; Id., *Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*. Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992. Id., *Libertatis conscientia*, 22.3.1986: EV 10/196-370. N. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums*, Oslo 1941. S. Dianich - E. R. Tura, *Vent'anni di Concilio Vaticano*

II. *Contributi sulla sua recezione in Italia*, Borla, Roma 1985. S. Dianich – S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002. S. Dianich, *Teorie della comunicazione ed ecclesiologia*, in Associazione Teologica Italiana, *L'ecclesiologia...*, cit., 134-178. Id., *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987. Id., *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 231-255, 248. I. Ellacuria, *Il popolo crocifisso*, in Ellacuria - J. Sobrino (a cura di), *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla - Cittadella, Roma - Assisi 1992, 682-704. Id., *La chiesa dei poveri sacramento storico di liberazione*, in Ellacuria - J. Sobrino (a cura di), *Mysterium liberationis...* cit., 633-645. J.A. Estrada, *Popolo di Dio*, in Ellacuria - J. Sobrino (a cura di), *Mysterium liberationis...* cit., 671-681. B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della chiesa comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995. Id., *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1984. F. Franceschi ed a., *La Chiesa popolo di Dio*, AVE, Roma 1966. P. Franzen, *La comunione ecclesiale principio di vita*, in G. Alberigo ed a., *L'ecclesiologia del Vaticano II. Dinamismi e prospettive*, Dehoniane, Bologna 1981. H. Fries, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica* in J. Feiner e M. Löhrer (a cura di), *Mysterium Salutis*, 7. *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981³, 267-346. H. Fries, *Newman und Döllinger*, in: *Newman-Studien. Erste Folge. Herausgegeben von H. Fries und W. Becker*. Nürnberg-Bamberg-Passau 1948, 1, 29-76. G. Geremia, *I primi due capitoli della «Lumen Gentium». Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Marianum, Roma 1971. F. Gogarten, *Das Bekenntnis der Kirche*, Jena 1934. R. Guardini, *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, Hochland 20 (1922) 257-267. Id., *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922. Id., *Welt und Person*, Würzburg 1939. G. Gutiérrez, «Appunti per una teologia della liberazione», in AA.VV., *Religione, oppio o strumento di liberazione?*, Mondadori, Verona 1972, 23-73. Id., *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981. Id., *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1981. J.H. Newman, *Die Kirche* 1-2, Einsiedeln 1945, editi da O. Karrer, 2 Bde, Einsiedeln / Köln 1945/1946. H. Hasse, *Das Volk nach der Lehre der Evangelischen Kirche*, in *Auslanddeutschtum und evangelische Kirche*, Jahrbuch, München 1933. E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1939. M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995. M. Keller, *“Volk Gottes” als Kirchenbegriff*, Zürich - Einsiedeln - Köln, 1970. W. Kern, H.J. Pottmeyer e M. Seckler (a cura di), *Corso di teologia fondamentale 3. Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 1990. M.D. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940. H. Küng, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969 (ed. orig. 1967). K. Küpisch, *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871-1945*, Siebenstern-Taschenbuch 41/42, München 1965, 289-292. E. Kutsch, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1978, vol 1. G. Lohfink, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999. Id., *Gesù come voleva la sua comunità. La chiesa quale dovrebbe essere*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987. Id., *Per chi vale il discorso della montagna? Contrinuti per un'etica cristiana*, Queriniana, Brescia 1990. N. Lohfink, *“Il popolo di Dio”. Che cosa dice l'antico Testamento su un'espressione centrale nei fuochi d'artificio verbali del concilio*, in Id., *Le nostre grandi parole. L'Antico Testamento su temi di questi anni*, Paideia, Brescia 1986, 127-144. S. Lyonnet, *Il popolo di Dio*, in G. Colombo ed a., *La costituzione dogmatica «De Ecclesia»*, Scuola di pastorale per le diocesi della regione emiliana, Reggio Emilia 1965, 37-74. G. Mazzillo, *Una Chiesa povera per essere Chiesa dei poveri*, in Associazione Teologica Italiana, *Annuncio del Vangelo forma ecclesiae...*, cit., 257-268. Id., *“Popolo di Dio”: categoria teologica o metafora?*, *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 553-587. Id., *Chiesa come “popolo di Dio” o “Chiesa come comunione”?*, Associazione Teologica Italiana, *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005. Id., *Dialog und Sympathie. Die Grundmethode des Konzils und die Erneuerung christlicher Gemeindepraxis in Italien*, *Brixner Theologisches Forum* 116 (2-3/2005) 111-121. Id., *La Parola di Dio all'origine della Chiesa come popolo di Dio*, *Vivarium* 15 ns (2007) 191-212. Id., *Profezia e simpatia: due valori fondamentali per la Chiesa del Vaticano II*, *Horeb* 49 [1/2008] 75-81. Id., *Solo la chiesa che dialoga testimonia credibilmente l'amore*, in *CredereOggi* 20 (2000) 69-82. Id., *Un'ecclesiologia “relativamente maneggevole”*, *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 537-552. Id., *Subjekt-Sein der*

Armen in der Kirche als Volk Gottes , Würzburg, Univ., Diss., 1983, (<http://www.ubka.uni-karlsruhe.de/kvk.html>). J. Möhler, *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1819ss (1823) 239s (uso della lingua del popolo) e in *Theologische Quartalschrift* (1824) 648s; (1825) 287s (sulla comunione), [cit. da M. Keller, "Volk Gottes"..., cit., 49ss]. G.B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, Paoline, Roma 1980. M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930. Id., *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1975. A. Oepke, *Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung* , Gütersloh 1950. J. Perrone, *Praelectiones Theologicae* 2, Paris 1842. K. Rahner, *Popolo di Dio* , in K. Rahner (curatore), *Sacramentum mundi*, vol. 6, Morcelliana, Brescia 1976, 394-398. Id., *Il nuovo volto della Chiesa* , in *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1969 (ed. or. del 1966), 397-426. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* , München 1954. Id., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche* , Queriniana, Brescia 1971 (or. 1969). Id., *La chiesa. Una comunità sempre in cammino* , Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1991. M. Schmaus, *Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis* , in R. Baumer - H. Dolch (Hgg.), *Volk Gottes*, Freiburg in B. 1967, 13-27. R. Schnackenburg, *Il popolo di Dio*, in Id. *La Chiesa nel nuovo Testamento* , Queriniana, Brescia 1970, 160-168. Id., *Die Kirche als Volk Gottes*, *Concilium* 1 (1965) 47-51. C. Schrader, *Pius IX als Papst und König* , Wien 1965. O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza, D'Auria* , Napoli 1965. A. Soggin, *Storia d'Israele* , nuova edizione, Paideia, Brescia 2002. Tertulliano, *Liber de Exortatione Castitatis* , cap. 7: PL 2. J.-M.-R. Tillard, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987. D. Valentini, *Il nuovo Popolo di Dio in cammino. Punti nodali per un'ecclésiologia attuale*, Las, Roma 1984. H. von Balth, *Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsideilen 1961. H. von Balthasar, *Abc des Christentums* , edito come pro-manuscripto dall'*Evangelisches Studentenpfarramt* (Ufficio evangelico parrocchiale degli studenti) a Heidelberg nel 1967. Id., *Sponsa verbi. Skizzen zur Theologie II* , Einsideilen 1961, part. 22. J. von Döllinger, *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Regensburg 1868². A. Vonier, *The People of God*, London 1937. J. Werbick, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi* , Queriniana, Brescia 1998. A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937. H. Zirker, *Ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1987.