

TENDENZE EMERGENTI DALLA RIFLESSIONE TEOLOGICA CONTEMPORANEA: DIAGNOSI DELLA TEOLOGIA SISTEMATICA ALLA LUCE DEL VATICANO II

Alla teologia del nostro tempo poniamo la domanda: qual è la dinamica che la anima, quali le scoperte che la affascinano, quali i problemi che vengono trattati con passione? Non ci proponiamo di elencare e raccogliere in gruppi il grande numero di progetti teologici; né tanto meno vogliamo forzare le contrastanti e svariate teologie moderne in un'unica sintesi. Ciò che vogliamo è più modesto: noi vogliamo seguire le tendenze più importanti e gli stimoli più forti che da anni portano avanti la ricerca teologica e la mantengono in un salutare stato di inquietudine.

Scegliamo come «torre di osservazione» il Concilio Vaticano II, dato che questa assemblea ecclesiale si era proposta di esprimere in maniera profetica l'oggi di Dio. La parola d'ordine «aggiornamento» con la quale Giovanni XXIII annunciò il Concilio, ripropone per la nostra epoca l'«oggi» storico salvifico del Deuteronomio e della Lettera agli Ebrei. Il messaggio del Concilio fu formulato dalla rappresentanza mondiale dei vescovi e teologi cattolici, non senza l'apporto di una serie di osservatori non-cattolici e non-cristiani. Esso è stato inteso come un segnale e una lettura dei segni del tempo per il mondo intero, alla fine del secondo millennio cristiano. In effetti, esso non era diretto solo alla Chiesa cattolica.

Anche se i risultati del Concilio sotto molti punti di vista appaiono incompleti, pur tuttavia il Concilio ha preso visione di tutte le grandi idee della teologia degli ultimi decenni, indican-

do con chiarezza e decisione la direzione per una nuova sintesi teologica.

Dopo il Concilio, le affermazioni di esso sono state verificate, approfondite e spiegate ulteriormente dalla teologia e dalla pratica. È avvenuta, in certi punti, un'ulteriore maturazione; altri stimoli, invece, sono stati portati avanti in maniera unilaterale.

Non mi sembra, però, che sia nata dopo il Concilio una sola idea teologica realmente nuova.

Ciò fa ancora più impressione se si pensa che, nel secolo precedente, molte nuove idee avevano messo in moto, decisamente e con vitale violenza, il pensiero e la vita della cristianità. Dopo la teologia cattolica dell'epoca barocca, che si limitava a ripresentare in maniera sempre più ricca (e spesso meno vitale) la situazione teologica del Medioevo con la sua fama di stabilità; dopo la scuola teologica neo-scolastica, che si preoccupava solo di trasmettere le «verità eterne» difendendole verso l'esterno; dopo la non meno statica teologia del «Kulturprotestantismus», figlia dell'illuminismo; dopo un periodo, quindi, di falsa pace e di autosufficienza, si aprì alla fine del XIX secolo e ancor più nel XX secolo un periodo di eccitanti trasformazioni. Con i suoi «segni dei tempi», lo Spirito Santo preparava all'interno della Chiesa e nel mondo una nuova Pentecoste, come a suo tempo fu spesso definito il Concilio Vaticano II.

Anche se noi, a 20 anni di distanza, parliamo di questo avvenimento con più sobrietà, perché l'assimilazione dell'eredità del Concilio ci sta costando più fatica di quanto allora il nostro ottimismo ci facesse immaginare, tuttavia questa nostra esperienza non toglie niente all'importanza del Concilio. Al contrario, esso ha solo guadagnato in attualità.

In questa nostra esposizione non vogliamo tentare di fare una esegesi del Concilio, ma vogliamo sviluppare a grandi linee un quadro della teologia partendo dalle idee-forza che l'hanno animato. La novità della ricerca teologica si cristallizza attorno a sei concetti: la Chiesa, Dio, l'uomo, la storia, la comunità, Maria. Esaminate più da vicino tutte e sei queste parole, esse si rivelano come varianti di un'unica parola: l'unità.

Sono sei concetti centrali della teologia che oggi non hanno più lo stesso significato che avevano ancora alcuni decenni fa.

Avanziamo un'ipotesi: essere cristiani è più che mai una realtà eccitante da quando la Chiesa, assieme all'umanità tutta, ha preso coscienza che ai nostri giorni è in gioco il futuro stesso del mondo intero.

Essere cristiani è contemporaneamente una realtà più che mai interessante, perché la Chiesa crede — e lo sa per esperienza — che essa col passare del tempo sempre più ringiovanisce, come dice il Concilio (cf. LG 4, DV 24). La sfida più grande è anche la promessa di un più grande futuro.

I TESI: LA CHIESA SI SVEGLIA NELLE ANIME

Il tema centrale del Concilio è stato la Chiesa. Fin dall'inizio, la Costituzione sulla Chiesa era destinata a diventarne il documento principale. Portando avanti e completando il Vaticano I, la Chiesa ha annunciato col Vaticano II la verità sulla Chiesa. Fino ad allora nessun Concilio si era proposto tale progetto. L'avvenimento del Concilio, il suo messaggio e la voce dei Papi del Concilio attirarono l'attenzione di tutto il mondo. In quell'occasione la Chiesa ha dato tale prova di vigore, vitalità ed unanimità da essere da allora in poi un'autorità morale e un segno imprescindibile e fortissimo di speranza per il nostro tempo.

All'interno della Chiesa, l'effetto è stato ancora più evidente. Si sviluppò una nuova presa di coscienza. Siamo noi la Chiesa, noi tutti insieme come popolo di Dio, e ogni singolo cristiano.

Personalmente e comunitariamente i cristiani tutti possono testimoniare la singolarità di Cristo e, con Lui in mezzo a loro, esercitare la sua triplice missione di Sacerdote, Profeta e Re. La suddivisione in membri perfetti e imperfetti, attivi e passivi, è considerata superata. Questa presa di coscienza, nella quale la Chiesa si è scoperta *soggetto*, è stata una scoperta capitale.

Essa era stata preparata da lungo tempo. La concezione giuridica della Contro-riforma, che vedeva la Chiesa come un «istituto di salvezza» dove molti individui, ognuno per conto

suo, gareggiavano per la salvezza della loro anima, fu sostituita, sulla scia di alcuni pochi teologi del XIX secolo, dalla elaborazione della teologia tedesca romantica dopo la prima guerra mondiale. «Allora Romano Guardini coniò la parola piena di speranza ed insieme audace: "Un fenomeno di conseguenze incalcolabili ha avuto inizio: la Chiesa si sveglia nelle anime". Da parte protestante Otto Dibelius parlò del "secolo della Chiesa" e Gertrud von Le Fort cantò alla madre ritrovata, la Chiesa cattolica, nei suoi inni indimenticabili alla Chiesa. Si era scoperto che la Chiesa non è solo un *segno* della fede, ma è in se stessa un *mistero* della fede, parte della gloria nascosta di Cristo, e che il secondo (il mistero) è molto più grande del primo (il segno)»¹.

Il rinnovamento liturgico, patristico e biblico, insieme al movimento dei laici e a quello ecumenico, confluivano in un'unica potente corrente. L'unità *visibile* della Chiesa, anche da parte protestante era diventata, attraverso il movimento ecumenico, un'esigenza centrale. In tutti questi movimenti di rinnovamento il Concilio riconobbe «segni dei tempi», frutti dello Spirito Santo all'interno della Chiesa. Si sentì confermata dallo Spirito Santo attraverso il cammino dell'umanità che la portava sempre più a diventare un'unica grande famiglia, e la Chiesa vide in ciò il segno più evidente dall'esterno.

La ricerca teologica del periodo fra le due guerre — basti ricordare Y. Congar e H. de Lubac con la sua parola-chiave «Catholicisme» — rafforzava questi movimenti: la Chiesa non è un'organizzazione, ma un organismo abitato dallo Spirito; la Chiesa è comunione, corpo di Cristo, popolo di Dio. L'ultimo grande documento del Magistero preconciliare, l'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII, confermò ufficialmente questi sforzi. Ma l'enciclica non riuscì sufficientemente a comporre la visione cristologica della Chiesa come Cristo prolungato con quella pneumatologica della Chiesa come organismo vivificato dallo Spirito, e ciò le procurò la doppia critica di operare una riduzione cristologica oppure pneumatologica.

¹ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, p. 76.

Questa sintesi riuscí al Concilio, che insegnò a concepire la Chiesa come mistero, come «sacramento, cioè come segno e strumento per la piú profonda riunificazione con Dio come pure per l'unità dell'umanità intera» (LG 1). La Chiesa deve essere sacramento di Cristo, sul suo volto deve risplendere la luce di Cristo. Cosí comincia la *Lumen gentium*. Essendo sacramento di Cristo, la Chiesa è necessariamente anche sacramento di tutta la Santissima Trinità. Rifacendosi a Cipriano, Agostino e Giovanni Damasceno, la formula conclusiva della spiegazione trinitaria della Chiesa dice: «Essa è il popolo riunificato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4; cf. UR 2). Questa caratteristica cristologico-trinitaria è da considerare l'anima della Costituzione sulla Chiesa, anche se quest'anima non è riuscita ad informare conseguentemente tutto il corpo del testo e degli altri documenti conciliari.

La Chiesa concepita come sacramento, o meglio come mistero, nel quale si rende presente e visibile il mistero stesso di Dio uno e trino, esige l'*opus operantis* dei cristiani, cioè la loro unità vissuta, ben di piú che non i sacramenti presi singolarmente. Infatti, solo nella misura in cui si attua nella Chiesa questa unità è possibile sperimentare Dio in essa. Come non mai, qui il segno della fede non ancorato al mistero della fede diventa motivo di scandalo. In una parola, l'esigenza di fondo del rinnovamento ecclesologico dice: la Chiesa deve diventare sacramento di Cristo e della Trinità proprio attraverso la sua unità, affinché il mondo possa ritornare alla fede e con ciò possa ritrovare la sua unità anche su un piano umano, unità senza la quale l'umanità non può avere futuro.

II TESI: LA TRINITÀ VIENE AD OCCUPARE IL POSTO CENTRALE NELLA TEOLOGIA

I movimenti di rinnovamento di cui abbiamo parlato prima, e che sfociarono nel Concilio, erano di un forte orientamento cristologico e piú o meno anche trinitario. Il leit-motiv liturgico-patristico «per Cristo al Padre nello Spirito» (nove volte

citato dal Concilio) fu scoperto come dinamica fondamentale dell'esistenza cristiana e dell'essere Chiesa. Il trattato sulla Trinità, per lungo tempo immobilizzato ed isolato, riguadagnò in vitalità ed interesse per se stesso, ma indirettamente, per i motivi prima accennati. Già durante il Concilio, e ancor più dopo la sua chiusura, la teologia come dottrina su Dio superò l'ecclesiologia. Fu uno sviluppo logico, dal momento che la Chiesa non deve testimoniare se stessa ma Dio. Da allora la teologia fondamentale — come questione circa l'accesso a Dio — e il trattato della Santissima Trinità devono essere considerati, assieme alla cristologia e alla pneumatologia, come il centro della ricerca teologica e dell'interesse vitale degli studenti. Oggi bisognerebbe cambiare la frase di Romano Guardini e dire: il Dio trino si sveglia nelle anime. Da parte cattolica merita qui di essere particolarmente nominato Hans Urs von Balthasar, da parte evangelica E. Jüngel e J. Moltmann. La pneumatologia, invece, riceve forti stimolazioni dall'ortodossia. La linea d'azione è dunque chiaramente stagliata, ma il lavoro teologico da affrontare è appena iniziato. Tre citazioni ce lo confermeranno.

Y. Congar si è occupato della dimensione cristologica, pneumatologica e trinitaria degli enunciati conciliari e ha tirato le seguenti conclusioni: il Concilio parla in maniera cristocentrica come Paolo — per questo non si può parlare di una riduzione cristologica; il Concilio sviluppa anche in molti punti una pneumatologia ed una teologia trinitaria, ma in quest'ultimo sforzo si è fermato a metà strada. Congar conclude la sua analisi con una parola di Paolo VI del 1973: «Alla cristologia, e in particolare alla ecclesiologia del Concilio devono seguire un nuovo studio e soprattutto una nuova devozione allo Spirito Santo come imprescindibile completamento dell'insegnamento conciliare»².

Karl Rahner avanzò nel 1967 un'ardita ipotesi che non rimase senza conseguenze per la teologia: non si potrà «fare a

² Y. Congar, *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II Vatikanums*, in G. Alberigo - Y. Congar - H.J. Pottmeyer, *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, pp. 111-123.

meno di riconoscere che i cristiani con la loro fede ortodossa nella Trinità sono tuttavia quasi "monoteisti". Si potrà dunque avanzare la tesi che, se un giorno si dovesse eliminare la dottrina trinitaria come erronea, la maggior parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi immutata»³.

Altri autori parlano di una perdita di funzione della dimensione trinitaria nella vita di pietà e nella dottrina, oppure di una clandestina islamizzazione del cristianesimo. Ma se il vero Dio è il Dio trino, questa diagnosi è spaventosa. In maniera simile si esprimeva K. Hemmerle nel 1976: «Nella simbiosi del cristianesimo con l'ontologia — quasi senza che nessuno se ne sia accorto — il cristianesimo è rimasto sempre nello stato di ospite all'interno di svariati progetti e sistemi filosofici di altra matrice»⁴. E prosegue osservando che la dinamica trinitaria, pur essendo il distintivo del cristianesimo, «finora non ha fatto ancora storia influenzando decisamente sul pensiero umano»⁵.

Da tutto ciò risulta evidente il compito decisivo di una teologia genuinamente cristiana, ancora da sviluppare: gli sforzi dei decenni passati per superare una cristologia orientata al passato, nella quale cioè Cristo era visto come il fondatore della Chiesa ma troppo poco come il centro vitale di essa, sono da ampliare e da completare con una rinnovata teologia trinitaria. Il Dio trino non deve essere più interpretato solo come l'origine e il punto d'arrivo della Chiesa e del mondo, e neanche come mero modello che aleggia al di sopra della Chiesa e del mondo come una *parallela* lontana. Piuttosto, la vita intima del Dio trino deve essere elaborata come la *dinamica* che informa ed assume in sé tutti gli avvenimenti nella Chiesa, nell'umanità e nel mondo. La domanda di fondo è: come si realizza la vita trinitaria di Dio in tutte le creature, soprattutto nella Chiesa? Come si realizza questa vita trinitaria non solo nella dimensione

³ K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, p. 319.

⁴ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976, p. 22.

⁵ Ibid., pp. 23 ss.

verticale, cioè nell'interazione Creatore-creato, ma anche su di un piano orizzontale, cioè nell'interazione interpersonale all'interno della Chiesa e del mondo? A quest'ultimo postulato si collega direttamente il fatto che la teologia moderna cerca di completare il modello teologico classico di Agostino che concepiva la Trinità soprattutto come struttura spirituale del *singolo*, chiedendosi: come può la *comunità* umana diventare segno ed espressione della Trinità? Questo completamento risulta ancora più importante da quando si è fatta strada la constatazione che l'essere sociale è altrettanto costitutivo per l'uomo come persona quanto l'essere individuale.

III TESI: CIÒ CHE VIENE DAL CIELO DEVE NASCERE DALLA TERRA

Il nostro terzo tema è l'uomo. Più precisamente: quale ruolo assumono il pensiero e la libertà dell'uomo nell'incontro con la Rivelazione di Dio e la sua grazia? Questa problematica ritorna in mille variazioni nella teologia moderna. Come problema di teologia fondamentale essa si presenta nella contrapposizione: approccio antropologico o approccio teologico? Come problema di teologia morale, ritorna nella questione: derivazione deontologica o derivazione teleologica delle norme? Come problema ermeneutico, questa stessa problematica di fondo viene discussa nella controversia tra teologia dialettica e teologia esistenziale. Quest'ultima problematica ha particolarmente animato la discussione teologica in campo protestante. Mentre la teologia dialettica da Bonhoeffer a Barth operava una distinzione tra religione e fede e si basava sulla sola fede, al contrario la teologia esistenziale prendeva le mosse dalla ermeneutica dell'esistenza umana. Come questi due opposti arrivino alla fine a coincidere lo vediamo in Bultmann: in un primo tempo egli segue la teologia dialettica e si concentra sul Cristo della fede, ma poi ne dà una interpretazione talmente esistenziale che ci si domanda se qui la fede non si dissolva completamente nell'esistenza umana. Come problema di teologia pastorale, la medesima problematica di fondo si ripresenta nella veste della domanda: che cosa vuol dire aggiorna-

mento? Ha la precedenza la domanda: quali difficoltà ha il mondo di oggi con il Vangelo? oppure ha la precedenza la domanda opposta: quali difficoltà ha il Vangelo con il mondo di oggi? Chi dei due deve obbedire all'altro? In altre parole: come conciliare l'aderenza alla vita umana con le sue varie esperienze, necessità e speranze, con la provocazione del Vangelo, così diverso? Basti pensare all'Olanda, alle teologie latino-americane della liberazione o a H. Küng, per capire subito che qui non si tratta di una semplice discussione teorica.

A prima vista sembra che si ripeta, in tutti questi campi, nient'altro che la controversia tra Pelagio ed Agostino, fra Lutero e Trento. Vista più da vicino, però, la controversia appare molto più acuta e radicale. C'è infatti un'idea-chiave del tempo moderno: il soggetto autonomo, l'*ego* interpretato individualmente o socialmente, quell'io che vuole liberarsi da tutti i condizionamenti. Da quando quest'idea ha preso possesso della mentalità corrente, l'autocomprensione dell'uomo e il suo rapporto col mondo sono cambiati radicalmente.

Col Vaticano II la Chiesa cattolica ha rinunciato definitivamente al suo atteggiamento di pura difesa nei confronti dello spirito moderno, in favore di un dialogo critico. La Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, la Dichiarazione sulla libertà religiosa, la valutazione positiva del metodo storico-critico nella Costituzione sulla Rivelazione sono segni evidenti in questa direzione. Questi documenti fanno proprio uno stile di pensiero che parte dai dati immediati e dall'attuarsi della libertà umana, uno stile di pensiero al quale la Chiesa cerca però di imprimere un'apertura alla luce rivelatrice di Dio. Ciò che viene dal cielo deve nascere dalla terra. L'uomo-soggetto è preso molto più in considerazione di prima da parte della Chiesa. Ma proprio per questo il Concilio deve portare avanti un'altra linea complementare, facendo passare la libertà che cresce attraverso il fuoco purificatore della fede cristiana. È l'altro punto di partenza: dal Dio che si rivela, cioè dalla sua Rivelazione irraggiungibile dal basso e dall'esterno, dal suo Amore che prende possesso di tutto il pensare, agire e volere dell'uomo per farsi strada in esso. Ciò che nasce dalla terra deve lasciarsi trasformare dal cielo. Solo ciò che è veramente divino

è veramente umano. La tensione fra la grazia e la libertà umana è la stessa di ieri, ma l'arco di questa tensione si è fatto notevolmente più largo.

Illustriamo il compito della teologia oggi con un riferimento alla teologia della famiglia di Giovanni Paolo II come egli l'ha esposta nella enciclica *Familiaris consortio*. Certamente la tensione fra i due poli cielo e terra non viene sperimentata in nessun'altra situazione così esistenzialmente, né viene sentita così chiaramente la necessità di reggere a questa tensione, come nella sorte riservata al matrimonio e alla famiglia nel nostro tempo. Una razionalità che si chiude su se stessa finisce infatti per dissolvere il mistero dell'amore in una banalità disimpegnata. Alla luce dell'amore trinitario, invece, e in comunione con esso, acquista la sua vera grandezza; proprio allora esso diventa veramente umano poiché diventa veramente divino. In una parola, solamente un'antropologia trinitaria è in grado di superare e redimere la moderna antropologia dell'io che ha ormai fatto il suo tempo.

IV TESI: IL FUTURO DELL'UOMO È TRINITARIO

Col VII capitolo della *Lumen gentium*, originariamente non previsto, nel quale la Chiesa è presentata nella sua figura escatologica come regno di Dio realizzato, il Concilio fa sua la riscoperta dell'escatologia del nostro secolo. L'escatologia non appare più come la fine al di là della storia, ma come la dinamica che trasforma dalle fondamenta il presente e il passato. Di fronte ai progetti storici dell'idealismo tedesco, del marxismo e del darwinismo, che proiettavano l'umanità a grande velocità verso il futuro, il messaggio della Chiesa, presentato in chiave storica, risultava non interessante e senza mordente. Nell'ecclesiologia cattolica con la sua impostazione retrospettiva, la Chiesa risultava ormai «finita» fin da quando era stata fondata da Gesù Cristo, risultava immutabile e, per di più, come una anticipazione trionfalistica del regno di Dio. Non meno statico risultava il «Kulturprotestantismus» illuminato, il quale identificava la realizzazione del regno di Dio con una vita morale perfetta nel presente. Ispirandosi al modo di pensare storico della loro epoca, i teologi,

prima di tutti gli esegeti protestanti, all'inizio del secolo riponevano l'accento sulla riflessione biblica: sia per Gesù stesso che per gli autori del Nuovo Testamento l'attesa del regno di Dio, che stava per arrivare, non era un fatto marginale ma il fine che tutto determina. Significativo per questa svolta è il detto di Karl Barth nell'anno 1922: «Un cristianesimo che non è del tutto e completamente escatologico, non ha niente a che fare con Cristo»⁶. Da allora, l'idea dell'«escatologia», così illuminante, non finisce di agitare il pensiero teologico, e ciò in varie direzioni.

La situazione attuale della teologia si potrebbe schematicamente caratterizzare secondo tre tendenze tra loro opposte: una teologia in fondo astorica, che si misura solo sul passato partendo unicamente dal Gesù storico; un'altra teologia, non meno astorica, che si stacca dal Gesù storico e per la quale vale solamente il «Christus praesens» nell'annuncio della Chiesa; infine, una teologia della speranza che guarda solo al «Christus futurus» come Signore che ritornerà o si rivelerà soltanto alla fine. L'escatologia nel senso pieno della parola deve invece sintetizzare tutte e tre le realtà: il regno di Dio che è venuto una volta per sempre nella persona e nell'operare di Gesù (il passato); il compimento già presente, nel Cristo che attualmente vive e opera per lo Spirito; l'apertura verso un futuro dove Dio sarà ancora più presente come mèta del Regno oggi non ancora raggiunta, fino a quando il Figlio consegnerà tutto al Padre (cf. 1 Cor. 15, 23-29).

Come questa unità ricca di tensioni e di dinamica interiore, che sola è all'altezza di soddisfare le esigenze della storia e dell'escatologia, si sviluppi in varie direzioni, si può sperimentare in una vita fondata sull'unità come presenza del Risorto fra noi.

Si vive in un futuro illuminato dallo Spirito Santo ma che già esplode nell'oggi perché si sa di vivere col Signore risorto presente spiritualmente nella comunità, e del quale si sperimenta l'operare. Con ciò si supera una teologia dialettica che non ammette la gioia del Cielo in un contesto storico, e sottolinea unilateralmente la realtà di un mondo che deve ancora accogliere la redenzione e di un regno di Dio non visibile. Allo stesso

⁶ K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922, p. 298.

modo si supera uno spiritualismo teologico che si rassegna ad una visione sconsolata del mondo e si ritira in una mistica avulsa dalla realtà. Con il Cristo fra noi si vive di un Cristo che verrà nel futuro ma che è già venuto e continua a vivere nella Chiesa.

Si vive alla sequela di Gesù orientandosi continuamente alla sua parola, ai suoi sacramenti, ai suoi messaggi, alla sua missione, e agganciati a questa realtà si cerca di formare la vita e di costruire pezzo per pezzo la Chiesa e la società di oggi in maniera cristiana. Con ciò si supera una teologia kerigmatica che abbandona il continuo riferimento al Gesù pre-pasquale, e si supera uno studio della vita di Gesù che consideri il Gesù storico non come vivo e operante nel presente.

Vivendo del futuro inanticipabile del Padre che ci aspetta, possiamo camminare senza sosta in un «santo viaggio» poiché, avendo davanti a noi il Signore crocefisso e abbandonato, sappiamo che mai avremo amato abbastanza. Con ciò si corrisponde, in una escatologia del presente, alla promessa continuamente ripetuta che nel Vangelo di san Giovanni è posta come condizione di qualsiasi promessa e corrisponde all'invito alla vigilanza nei Sinottici e in Paolo: «Se uno mi ama (...), mi manifesterò a lui»; «se uno mi ama (...), verremo ad abitare da lui». Con ciò si supera una teologia evolutiva a mo' di Teilhard de Chardin, il quale proietta il futuro imprevedibile di Dio in un processo di sviluppo già programmato; come pure una teologia della rivoluzione la quale voglia tirare sulla terra, con le sole forze dell'uomo, il futuro di Dio.

In una parola: nel sí pieno e dinamico al triplice futuro del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, si delineano le strutture di una teologia vissuta e in sé consistente, che si sviluppa contemporaneamente come «santo viaggio», come edificazione di una nuova società, e come vita con «Gesù in mezzo». Tale vita può quindi valere come modello esplicativo per il compito della teologia speculativa.

V TESI: KOINONÍA - UN ALTRO TERMINE PER DIRE «TRINITÀ»

Il Vaticano II ha messo in rilievo la collegialità dei vescovi nel terzo capitolo così discusso della Costituzione della Chiesa, collegialità che è stata determinante per la vita della Chiesa nel primo millennio, così come lo è stato il primato del Papa, che il Vaticano I aveva formulato a conclusione di una battaglia per la libertà e l'unità della Chiesa durata alcuni secoli. In verità, la spiegazione teologica di quest'unità specificamente cattolica ha bisogno ancora di sforzi maggiori.

Lo stesso vale anche per la spiegazione del rapporto vescovo-presbitero, del rapporto tra sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio ministeriale e, infine, per la spiegazione del rapporto tra Chiese locali, diverse per rito e teologia, e la Chiesa universale. Quest'ultimo rapporto è di grande significato per il futuro dell'ecumenismo. È pure da risolvere il problema dell'unità della teologia nella legittima pluralità delle teologie; problema che si è inasprito ancor di più da quando la ricerca esegetica ha dimostrato che i quattro Evangelii, come anche i vari scritti e le fonti del Vecchio e Nuovo Testamento, non possono e non devono essere ridotti ad una sola teologia omogenea.

È evidente che in tutti i problemi elencati ritorna la domanda di fondo: come si deve concepire l'unità? Una unità monolitica come viene concepita nel pensiero moderno è in contrapposizione con l'unità come viene testimoniata nella Scrittura e nella vita della Chiesa. Lo stesso vale per un pluralismo che nel nome di una tolleranza comoda lascia slegate le opinioni contrastanti. La koinonía cristiana è più esigente perché richiede più pienezza nell'unità e più unità nella pienezza. Il «gioco» dell'unità, quando essa è reale, supera di gran lunga il semplice rapporto personale dell'uno con l'altro.

Ci siamo appositamente rifatti al concetto teologico di koinonía che è radicato nella teologia trinitaria della patristica greca. La koinonía, cioè l'unità trinitaria, richiede con una nuova urgenza un ritmo di vita e di pensiero nel quale la vita a mo' della Trinità informi tutti gli altri settori della vita.

VI TESI: LA CHIESA APOSTOLICA HA BISOGNO
DELLA CHIESA MARIANA

Contemporaneamente alle guglie «esterne» del dogma del primato del Papa e della chiarificazione dei poteri dei Vescovi, la Chiesa ha innalzato pure le sue guglie «interiori» con i due dogmi dell'Immacolata Concezione e dell'Assunzione di Maria. Ma la sintesi tra le due dinamiche, il collegamento fra la Chiesa apostolica e la Chiesa mariana è stato effettuato solo dal Vaticano II. Il teologo conciliare J. Ratzinger⁷ dà alla decisione circa le dichiarazioni mariane del Concilio il «significato di uno spartiacque spirituale».

Il movimento mariano del XIX e XX secolo e i movimenti di rinnovamento del nostro secolo orientati cristologicamente si sono incrociati come correnti carismatiche. Con una piccola maggioranza il Concilio decise di mettere insieme queste correnti attraverso l'integrazione delle dichiarazioni mariane nella Costituzione cristocentrica della Chiesa. Questa decisione mise al suo giusto posto la mariologia e la troppo isolata pietà riguardo ai privilegi.

Lo sviluppo post-conciliare, però, non ha sempre resistito a questa tensione a scapito non solo dei movimenti mariani ma anche degli altri movimenti e del compito cristiano nei confronti del mondo. Meno dalla teologia della dottrina che da quella della vita si può vedere che il concetto di popolo di Dio con la sua dinamica precipuamente attivistica è stato recepito unilateralmente. Ambedue questi concetti opposti: la Chiesa come ministero e la Chiesa mariana con la sua dinamica prevalentemente unitiva e trasformante dal di dentro, sono rimasti quasi del tutto fuori gioco. Una tendenza ad un'attività innovatrice nella Chiesa e nella società mescolata a segni di stanchezza e scambiando fecondità con successo: questi pericoli si affacciano quando la coscienza dei cristiani è troppo poco mariana. La Chiesa non può impadronirsi di Gesù e voler conquistare il futuro con un

⁷ Cf. J. Ratzinger, *Erwägungen zur Stellung der Mariologie und Marienfrömmigkeit im Glauben von Theologie und Kirche*, in *Die Deutschen Bischöfe*, n. 18 (edito dal Segretariato della Conferenza episcopale tedesca), Bonn 1979, pp. 13-27.

Gesù tradotto in strategia. Durante il suo pellegrinaggio il popolo di Dio non ha bisogno solamente di qualche sosta ristoratrice in una interiorità introversa; esso deve compiere il suo cammino verso il Signore marianamente. Che cosa vuol dire questo? In Maria, Immacolata e Assunta, la Chiesa celebra la completa vittoria della grazia di Dio e a modo suo attua il «sola gratia» di Lutero. Prevenendo ogni sforzo umano, la grazia redentrica di Cristo trasforma Maria. La stessa grazia sostiene il primo *fiat* di Maria a Nazareth e il suo secondo *fiat* nella desolazione. Infine la stessa grazia assume Maria nella più intima comunione con la Trinità. Attraverso la santità di Maria, attraverso la sua integrità dal primo istante sino alla fine, la Chiesa della Nuova Alleanza è nel suo membro più nobile la Sposa immacolata dell'Agnello. In Maria Vergine e Madre la Chiesa celebra la vittoria della fede, e a suo modo trova qui il corrispettivo del «sola fides» di Lutero. Il Figlio volle entrare nella storia dell'umanità dalla fede verginale e dal seno verginale di Maria. Ciò che Dio fa per noi vuole farlo anche con noi, dicono i Padri della Chiesa. Mai la fede ha spostato montagne più grandi di quanto abbia fatto con la missione di Maria, la serve umile scelta per donare Dio al mondo.

Attraverso l'introduzione della mariologia nell'ecclesiologia il Concilio sottolinea: Maria non è un'eccezione ma il modello della Chiesa. In forza della sua piena unità con il Dio trino ella condivide e partecipa a tutte le espressioni della Chiesa dal di dentro in modo che essa diventi mariana nel suo insieme. Deriva da ciò per la vita e per la dottrina della Chiesa una duplice conseguenza. La Chiesa di peccatori deve divenire con il Santo nel suo seno una Chiesa santa, una Maria «collettiva» immacolata e assunta. Assieme a Maria e quale Maria «collettiva», la Chiesa deve donare al mondo Cristo con la cui venuta prende dimora nella creazione anche il Padre e lo Spirito Santo.

Come Vergine e Madre la Chiesa è chiamata a divenire sacramento di Cristo e della Trinità, cioè segno e strumento per la più intima unione dell'umanità con il Dio trino. Il cerchio aperto nella prima tesi si è chiuso.

HANS-PETER HEINZ