

## TRINITÀ E CHIESA: UNA RIFLESSIONE TEOLOGICA A PARTIRE DALL'ESPERIENZA DI «GESÙ IN MEZZO»

È più facile sperimentare quella conoscenza immediata e chiara delle realtà della fede, che il Risorto presente fra noi spesso ci dona, che esporne teoreticamente qualche cosa.

Tuttavia, cerchiamo di abbozzare un inizio di riflessione, partendo dall'esperienza di vita con «Gesù in mezzo»<sup>1</sup>, su quei due grandi misteri, distinti ma immanenti l'uno nell'altro, che sono: il mistero della Trinità nella Chiesa e il mistero della Chiesa, «corpo dei Tre»<sup>2</sup>.

### 1. *Il valore dell'esperienza cristiana*

L'esperienza cristiana della fede è stata rivalorizzata, dal Vaticano II in poi, come un «locus theologicus» essenziale<sup>3</sup>.

Infatti nella Chiesa, che è guidata dallo Spirito Santo, la comprensione dei misteri della fede progredisce non solo con lo studio e con la predicazione, ma anche con la profonda conoscenza che ne dà l'esperienza (cf. DV 8).

Cristo ci ha resi partecipi della vita divina incorporandoci a Sé. Su questo si fonda, come dice Vagaggini, la nostra possibilità di una certa conoscenza sperimentale dei nostri atti, dei nostri

<sup>1</sup> Cf. Mt. 18, 20. Si tratta di uno dei punti-cardine della spiritualità del Movimento dei Focolari.

<sup>2</sup> Tertulliano, *De Baptismo*, 6: PG 1, 1206.

<sup>3</sup> A.J.M. Tillard, *Le «sensus fidelium»: réflexion théologique*, in *Foi populaire foi savante*, «Cogitatio fidei», 87 (Paris 1976), pp. 9-40.

stati, del nostro «io», «divinizzati» per partecipazione, e, per connaturalità, delle realtà divine <sup>4</sup>.

Ovviamente, un'esperienza cristiana autentica è possibile solo nell'ambito della fede, quindi nell'ambito della Chiesa.

Il valore di una tale esperienza è immenso.

Come ogni altra esperienza umana, essa fa passare le verità generali dal piano di «verità in sé» a quello personale di «verità per me»: percepisce Dio, Cristo, lo Spirito Santo, la Chiesa e le altre realtà divine come realtà concrete, entra in rapporto con esse e ne trae i conseguenti atteggiamenti sul piano pratico della vita.

Un'autentica esperienza cristiana opera pure, sul piano concettuale ed anche scientifico, una più profonda penetrazione della fede e in particolare, per quanto è possibile, dei documenti della Scrittura, della Tradizione, del Magistero, che in qualche modo presuppongono tale esperienza e ad essa indirizzano. Da qui l'importanza di essa per la vita cristiana e per la stessa scienza teologica. «Nessuno può essere profondo teologo — continua Vagaggini — senza un'esperienza autentica (...) delle realtà cristiane, le quali, per loro stessa natura, per essere comprese nel loro reale valore, richiedono di essere comprese anche dal di dentro» <sup>5</sup>.

Per questo l'esperienza cristiana è importantissima sia per la salvaguardia della fede, perché ne fa penetrare a fondo, sul piano vitale e intuitivo, anche le definizioni dogmatiche più chiuse, sia per un'ulteriore esplicazione dei contenuti del dogma, perché ne fa conseguire una conoscenza e una certezza particolari, cioè sperimentali. Non poche volte è accaduto che le intuizioni dell'esperienza abbiano preceduto e diretto il ragionamento teologico e abbiano offerto occasione e materia al Magistero per nuove formulazioni dogmatiche.

L'autentica esperienza cristiana, inoltre, è indispensabile per la comunicazione del messaggio cristiano: essa ha il peso e l'incidenza della testimonianza.

<sup>4</sup> Cf. C. Vagaggini, *Esperienza*, in DES, Roma 1975, I, pp. 720 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 724.

Abbiamo ritenuto opportuna questa premessa semplicemente per motivare il fatto immediato che qui partiamo da un'esperienza e la nostra convinzione di fondo, comune a tanti autori contemporanei, che la vita e la teologia debbono camminare insieme.

Tanto più che noi partiamo da un'esperienza comunitaria o, meglio, da un'esperienza di unità: di quella unità che — direbbe Origene — «contiene il Figlio di Dio»<sup>6</sup>, il Maestro Risorto.

## 2. *Gesù in mezzo e vita trinitaria*

«Gesù in mezzo» è solo un aspetto — ma fondamentale — della spiritualità del Movimento dei Focolari. Però ogni aspetto di una spiritualità, se ben centrato, ha in sé tutti gli altri. Pensiamo che questo possa valere sul piano della riflessione come su quello della vita.

Dell'esperienza di «Gesù in mezzo» ci limitiamo a considerare — in quanto è possibile e in quanto ne siamo capaci — la dimensione trinitaria e quella ecclesiale, per coglierne alcuni riflessi — come abbiamo detto — nella comprensione del mistero della Trinità e della Chiesa.

In proposito Mühlen osserva che, nella nostra epoca, «l'accesso al mistero della santissima Trinità non è più uno sforzo puramente speculativo, ma è il tentativo concreto di adeguarsi pienamente, nella fede, alla misteriosa realtà che ha luogo tra di noi e in noi» e aggiunge che, ovviamente, «ciò che si compie tra di noi e in noi è più di quello che possiamo attualmente sperimentare»<sup>7</sup>.

Anche la presenza di «Gesù in mezzo», che è «mistero — come dice Chiara Lubich — facilissimo aiversi, ma soprarazionale»<sup>8</sup>, è stata colta non per un ragionamento, non in una

<sup>6</sup> Origene, *Comm. in Matth.*, in XIV, 1 s.: PG 1187.

<sup>7</sup> H. Mühlen, *Una mystica persona*, Roma 1968, pp. 480-481.

<sup>8</sup> C. Lubich, *Scritto*, 1949, in J. Povilus, «Gesù in mezzo» nel pensiero di Chiara Lubich, Roma 1981, p. 69.

meditazione, ma dall'esperienza: se ne viveva la realtà, con i suoi effetti e i suoi frutti, senza comprendere pienamente, per qualche tempo, che si trattava di quella presenza di Cristo che è detta in Mt. 18, 20: «Dove due o tre...». «L'ho scoperto — dirà Chiara Lubich più tardi — perché c'era (...). È stato Lui a scoprirsi»<sup>9</sup>.

Che cosa si pensava di vivere prima di questa «scoperta»?

La risposta d'amore a Dio che si era manifestato Amore, Padre, cioè l'adesione incondizionata alla Sua volontà espressa nel Vangelo, si era presto sintetizzata in un impegno radicale a vivere l'amore reciproco, il comandamento di Gesù, prendendo alla lettera quel «*come* Io ho amato voi» (Gv. 13, 34), cioè la disposizione, almeno «intenzionale», a dare la vita gli uni per gli altri, come Lui.

La fedeltà alla mutua concreta carità e al divino Modello, Gesù crocefisso e abbandonato, aveva condotto Chiara e le sue prime compagne ad una vita di *unità* sempre più incandescente. «Sai fino a che punto dobbiamo amarci?» aveva detto un giorno Chiara a chi era con lei: «Fino a consumarci in uno».

La preghiera di Gesù sull'unità (cf. Gv. 17) diventa la loro «magna charta»: se ne illuminano le parole e queste, applicate alle più varie situazioni di ogni giorno, vengono tradotte in vita da quanti andavano aderendo al Movimento.

È di quei primi anni una ricca dottrina sull'unità: una unità soprannaturale, che ha come fonte, modello e fine la Trinità.

Il fondamento è cristologico. Cristo è colui che fa l'unità: «Solo Cristo può far di due *uno*». E Cristo fra loro è l'effetto dell'unità: che resta di due persone che «si perdono nell'unità»? «Gesù-l'Uno». «Quando l'unità passa, lascia una sola orma: il Cristo».

Nel rapporto tra i due, che il Cristo unisce, agisce lo Spirito, che riversa nei cuori l'amore di Cristo (cf. Rom. 5, 5). Questo amore, che è «annullamento di sé», vissuto da noi nel «farsi uno» con l'altro, «fa entrare fino in fondo nel cuore degli altri».

<sup>9</sup> Id., *Conversazione*, 10-5-69, in Povilus, *op. cit.*, p. 10.

Allora nei singoli e fra loro c'è Dio, prende dimora la Trinità (cf. Gv. 14, 23): in chi «si annulla» e «fra due» che si uniscono annullandosi l'uno nell'altro per lasciar vivere Cristo in sé, «Cristo rivive e, nel Cristo, il Padre».

E fra i due, che vivono così, si realizza un rapporto trinitario: «io in te e tu in me».

Questa unità esige quindi la prontezza a perdere tutto, a perdere se stessi, perché essa, che è partecipazione della vita uni-trina di Dio, da questa riceve la sua «forma». «I Tre vivono unificandosi, per la loro stessa natura: Amore, e unificandosi (= annullandosi) si ritrovano (...). I Tre si fanno uno per amore e nell'unico amore si ritrovano».

Analogamente noi: annullandoci totalmente, per amore, fino ad essere uno, riaffioriamo uguali e distinti. E la nostra personalità umana, anziché essere annientata dal divino, ne viene potenziata.

È un'unità dinamica: occorre, scrive Chiara, «tener viva, accesa e caldissima questa corrente di amore e di pace che corre fra noi». E comunicarla a quanti vivono accanto: è una unità aperta, dunque, protesa alla realizzazione del Testamento di Gesù: «perché tutti siano una cosa sola» (Gv. 17, 21)<sup>10</sup>.

Questa unità, «ineffabile come Dio» e, allo stesso tempo, tangibile per gli effetti straordinari che produce, arriva a definirsi: «È Gesù fra noi!»<sup>11</sup>.

Questa unità è fondamentale.

Essa è la condizione perché Gesù sia in mezzo a noi (cf. Mt. 18, 20). Se infatti due o più persone si uniscono nel nome di Gesù, sperimentano una vita nuova: quella di Cristo, il Risorto, in mezzo a loro.

Ma l'unità è anche l'effetto di Gesù in mezzo. Chiara Lubich attribuisce a questa Sua presenza sia la particolare comprensione, che il Movimento ha avuto, dell'unità chiesta da Gesù al Padre (cf. Gv. 17), sia la realizzazione di questa unità fino al suo compimento definitivo<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf. C. Lubich, *L'unità*, 2 e 12-12-1946, in Povilus, *op. cit.*, pp. 11-12-67.

<sup>11</sup> C. Lubich, *Lettera*, 29-4-1948, in Povilus, *op. cit.*, p. 15.

<sup>12</sup> Cf. C. Lubich, *Tutti siano uno*, in *Scr. Sp./3*, Roma 1979, p. 67.

Per spiegare questa vita con Gesù in mezzo, Chiara continua a ricorrere ad un confronto, per così dire, con la vita della Trinità.

Perché Gesù sia fra noi, è necessario essere prima «altri Gesù», cioè amarci come Lui ci ha amati, fino all'abbandono e alla morte in croce, ma, continua Chiara, «non siamo perfettamente Lui finché Lui non è fra noi.

Quando è fra noi, siamo *uno* e siamo tre, ciascuno dei quali è uguale all'uno (...).

Avviene dunque fra me e te come avviene fra le Persone della Trinità (...).

Lo Spirito Santo è terzo dopo il Padre e il Figlio. Procede da ambedue. Ma è pure *ab aeterno* con i Due.

Infatti come si suppone un Padre che genera ed ama il Figlio se l'Amore non è in Lui? E come si suppone un Figlio che ama se l'Amore non è in Lui? Eppure procede dagli altri due ed è terzo (per così dire)<sup>13</sup>.

Sviluppando ancora l'analogia fra la nostra vita di unità e di distinzione e quella della Trinità, Chiara scrive:

«Rispecchieremo la Trinità dove il Padre è distinto dal Figlio e dallo Spirito, pur contenendo in sé e Figlio e Spirito Santo: uguale quindi allo Spirito, che contiene e Padre e Figlio, e al Figlio, che contiene in sé e Padre e Spirito Santo»<sup>14</sup>.

Facciamo qui alcuni rilievi di fondo.

Quanto a noi, da questi testi viene in evidenza che è amandoci reciprocamente, come Gesù ci ha amati, che riflettiamo la vita della Trinità, salva sempre la Sua infinita trascendenza e libertà. Non è solo un'immagine. È una realtà. Nell'amore scambievole, che porta all'unità, «scorre liberamente» e si sperimenta più pienamente quella vita trinitaria, che è già in noi per il battesimo e gli altri sacramenti: infatti Cristo, presente in mezzo a noi uniti in Lui, è nel Padre e noi in Lui siamo nel Padre. Dobbiamo quindi amarci così, essendo altri Cristo, per averLo fra noi, ma siamo più pienamente altri Cristo, figli nel Figlio e

<sup>13</sup> C. Lubich, *Scritto*, 1949, in Povilus, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>14</sup> C. Lubich, *Scritto*, 27-3-1950 (Lido di Ostia), in Povilus, *op. cit.*, p. 72.

per Lui nel Padre, quando Lui è fra noi. In Lui siamo assunti nel cuore delle relazioni fra le Persone divine; e le Persone divine ci avvolgono e penetrano, trasfigurandoci nell'essere e nelle relazioni fra noi a loro immagine.

Il tema dell'unità fra noi, che, come si è visto, è un rapporto trinitario, fa richiamare spesso a Chiara il divino dinamismo della vita trinitaria. Esso è Amore, Agape (cf. 1 Gv. 4, 8.16): reciproco incondizionato dono di sé, reciproca totale comunione («tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie»: Gv. 17, 10) tra Padre e Figlio nello Spirito, per cui sono eternamente Uno pur rimanendo Tre («Io e il Padre siamo una cosa sola» Gv. 10, 30).

I Padri e i Dottori della Chiesa, a partire da Giovanni Damasceno, parlano di «pericoresi» delle tre Persone divine, per dire che, nella reciproca donazione e accoglienza l'una all'altra e l'una dell'altra, Esse, nella simultaneità eterna della loro esistenza, penetrano l'una nell'altra, sì che in ognuna delle tre è le altre due. «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv. 14, 9). «Io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv. 14, 10.11).

La perfetta pericoresi delle tre Persone divine si fonda sull'unità della loro natura, e implica l'unità dell'amore. Essa comunque sintetizza tutto ciò che è stato rivelato sui Tre che sono Uno<sup>15</sup>.

Il Nuovo Testamento rivela questa mutua inabitazione delle tre Persone divine, parla chiaramente di quell'«Uno» tra loro, ma il mistero rimane insondabile, impossibile da esprimere in una sola immagine, in un solo concetto. Scrive Gregorio di Nazianzo: «Non ho ancora cominciato a pensare all'Unità che la Trinità mi inonda del suo splendore. Non ho ancora cominciato a pensare alla Trinità che l'Unità mi afferra...»<sup>16</sup>.

Quest'Uno che è i Tre — i Tre che sono Uno — è la dimensione più propria di Dio e, se lo è di Dio, lo è pure di

<sup>15</sup> Cf. De Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, p. 246. Quello della pericoresi divina è un concetto-chiave per un approfondimento del mistero in armonia con una filosofia personalistica dell'intersoggettività.

<sup>16</sup> Gregorio di Nazianzo, *In sanctum baptismum*, 40, 41: PG 36, 417.

tutta la realtà da Lui creata. Ed è la dimensione più misteriosa.

Qualcosa di questo mistero però si può intuire, se si riflette a quanto avviene, pure misteriosamente, in noi, perché, per liberissimo dono di Dio, ce ne è stata partecipata la realtà. Soprattutto, esso ha una importantissima ripercussione in tutta la vita cristiana ed offre una soluzione, l'unica soluzione, alla dialettica, presente in ogni campo del vivere umano, fra l'uno e il molteplice.

Certo, noi, persone umane, non possiamo penetrare l'uno nell'altro come le Persone divine. Ma Dio può penetrarci e farci uno. Gesù, il Risorto, ci penetra, ci fa uno ed è fra noi. E noi, amandoci col Suo amore che Egli ci partecipa, possiamo misteriosamente essere l'uno nell'altro «un unico Gesù e anche distinti», «ciascuno uguale all'uno» «io (con te in me e Gesù), tu (con me in te e Gesù). Gesù fra noi nel Quale siamo io e te»<sup>17</sup>.

«Cristo — scrive De Margerie — ci invita a credere alle relazioni di reciproca in-esistenza (o inabitazione) tra il Padre e Lui, perché possiamo giungere, più tardi, a conoscerle nella visione, o, almeno, nella loro anticipazione mistica (cf. Gv. 14, 11.20), cioè attraverso l'esercizio della mutua in-esistenza (inabitazione) della carità unitiva fra cristiani, come pure tra questi, da una parte, e il Padre e il Figlio, dall'altra (cf. Gv. 17, 21).

L'esercizio della imperfetta mutua in-esistenza (inabitazione) creata e della intersoggettività dell'amore costituisce dunque, per il Nuovo Testamento, la condizione del pieno svelamento, nella visione, della perfetta mutua in-esistenza (inabitazione) e intersoggettività increata del Padre e del Figlio nello Spirito»<sup>18</sup>.

Tale reciproca, anche se imperfetta, pericoreasi tra noi è possibile soltanto per quell'altra pericoreasi verticale, per dir così, che mediante Cristo si attua fra la Trinità e noi: «Io in loro e tu in me» (Gv. 17, 23), «(...) io nel Padre mio e voi in me ed io in voi» (Gv. 14, 20). Cioè l'unità fra noi «come» fra le Persone divine si può realizzare soltanto in Dio: «Siano (...) *in noi* una cosa sola» (Gv. 17, 21).

<sup>17</sup> C. Lubich, *Scritto*, 1949, in Povilus, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>18</sup> De Margerie, *op. cit.*, p. 246.



E soltanto Dio può realizzarla. È dono Suo. Perciò Gesù si rivolge al Padre e la chiede: «Tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te» (Gv. 17, 21).

In questa preghiera, osserva Galot, Gesù «non menziona lo Spirito Santo, ma l'unione così intima che lo unisce al Padre è una unione nello Spirito d'amore»<sup>19</sup>. Per realizzare una unità simile anche fra noi, Gesù aveva già promesso ai Suoi il dono dello Spirito e Lo effonderà attraverso la Sua morte e risurrezione.

Prima abbiamo detto: è Gesù, il Risorto, che ci fa uno. Ed è così. Ma è anche vero che è lo Spirito che ci fa uno con Cristo e, in Cristo, col Padre e uno fra di noi. Lo Spirito, che è il legame tra Padre e Figlio, è anche legame tra noi e Cristo e, per Lui, col Padre e tra noi. Il Padre e il Figlio, amandosi l'un l'altro, perdendosi, per così dire, l'uno nell'altro, si ritrovano nello Spirito uniti e distinti. Noi, perdendoci per amore l'uno nell'altro, abbiamo Gesù Risorto in mezzo a noi e, come dono Suo, il Suo Spirito: in Lui fra noi e nel Suo Spirito ci ritroviamo uniti e distinti.

Prima di pregare il Padre per l'unità, Gesù ci aveva donato l'Eucaristia, appunto per farci, nutrendoci di Sé, altri Se stesso e, incorporandoci così a Lui e fra noi, «dar vita alla Chiesa nella sua essenza più profonda: corpo di Cristo, fraternità, unità, comunione con Dio»<sup>20</sup>.

Interessante in proposito, e nuova nella teologia patristica, è la dottrina di Cirillo d'Alessandria. Ne possiamo dare solo un cenno. Cirillo afferma che è «per la potenza della Trinità» e a Sua immagine che possiamo essere una cosa sola. Dimostra poi come questa unità sia frutto della «divinizzazione»: l'uomo tutto intero, egli dice, è reso capace di partecipare alla vita divina «corporalmente» (*somatikós*) e «spiritualmente» (*pneumatikós*) mediante i ruoli del Figlio, che «si mescola» con noi nell'Incarnazione e ci fa «concorporei» con Lui e fra noi nell'Eucaristia, e dello Spirito Santo, che abita in tutti e ci unisce col vincolo della carità.

<sup>19</sup> J. Galot, *Un supremo modello di unione*, in «L'Osservatore Romano», 14-6-1981, p. 1.

<sup>20</sup> C. Lubich, *L'Eucaristia*, in *Scr. Sp./4*, Roma 1981, p. 44.

Così, conclude Cirillo, «siamo tutti una sola cosa nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo»<sup>21</sup>.

A noi Gesù non ha detto: «Siate uno», ma: «Amatevi (...) come io vi ho amati» (Gv. 13, 34) e anche: «Come il Padre ha amato me, così anch'io vi ho amati» (Gv. 15, 9).

Per essere «una cosa sola» come Lui vuole, dobbiamo amarci come si amano le Persone della Trinità. E Lui ce lo ha mostrato: per ridarci l'unione col Padre e fra noi, «si è annientato» fino a gridare: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (Mt. 27, 46). È la traduzione, nella situazione umana, dell'amore del Verbo nella Trinità: un vuoto assoluto di sé, un dono infinito di sé, come un nulla che però è *amore*, perciò è, è risposta a quel dono assoluto di sé, a quel vuoto infinito che è il Padre, il quale per primo dà tutto Se stesso: si direbbe che si svuoti, che si annulli, invece è, perché è *amore*.

È, deve essere, questo anche il modo e la misura dell'amore fra noi.

Il comandamento nuovo è dunque «un piccolo riflesso della vita trinitaria sulla terra»<sup>22</sup>: quando due o più lo vivono, la Trinità dimora non solo in ciascuno di loro, ma tra loro vi è «un'unica Trinità, dove i due stanno come Padre e Figlio e tra loro è lo Spirito Santo»<sup>23</sup>.

Questa penetrazione nel mistero trinitario — della quale abbiamo presentato alcuni elementi fondamentali — è, come abbiamo detto, frutto di una esperienza, di una spiritualità, che è scaturita da un carisma e si definisce «dell'unità». «Abbiamo avuto l'impressione — scrive Chiara — che il Signore aprisse agli occhi dell'anima il Regno di Dio che era fra noi; la Trinità che abita in una cellula del Corpo mistico: "... perché siano una cosa sola, come noi"»<sup>24</sup>. Si sono aperti gli occhi della fede sulla Trinità presente fra due o più persone che, perché unite in Cristo, formavano una cellula «sana» del Suo Corpo mistico.

<sup>21</sup> Cirillo di Alessandria, *In Jo. ev.*, lib. XI, 11: PG 74, 556-563.

<sup>22</sup> C. Lubich, *Discorso*, in «Città Nuova», 10-5-1978, 9, p. 78.

<sup>23</sup> Id., *Scritto*, 6-11-1949, in Povilus, *op. cit.*, p. 73.

<sup>24</sup> Id., *Tutti siano uno*, in *Scr. Sp.*/3, p. 49.

Vivere quindi con Gesù in mezzo è essere tutti uno, un unico Cristo, e distinti, ciascuno un altro Cristo: è vivere «alla Trinità».

È ancora poco sviluppata nella teologia la dottrina sulla proiezione delle relazioni trinitarie nelle relazioni interpersonali umane. Ma la vita trinitaria è il fondamento della vita della Chiesa, che — come dice Giovanni Paolo II — «esiste e realizza la sua più profonda sostanza» anche dove sono soltanto «due o tre» riuniti nel nome di Cristo <sup>25</sup>.

### 3. *Gesù in mezzo, vita trinitaria e Chiesa*

Dunque la realtà più profonda della Chiesa è la vita trinitaria: l'«io in te e tu in me», presente anche in una cellula del Corpo mistico. Ma la Trinità, il mistero fondamentale del cristianesimo, radice e vertice di tutti gli altri misteri, informa tutta la Chiesa.

Come sappiamo, il Vaticano II ha fatto riemergere la coscienza della presenza di «Gesù in mezzo» <sup>26</sup>, a lungo dimenticata ma vivissima nella Chiesa primitiva e nel pensiero dei Padri, ha sottolineato l'unità in ogni pagina dei suoi documenti, ha riscoperto la visione trinitaria della Chiesa e del mondo.

Il Concilio, come non si era mai fatto prima, ha presentato la Chiesa come «la Chiesa della Trinità»: «il punto terminale — dice Congar —, in mezzo agli uomini e nel divenire del mondo, per gli uomini e per il mondo, della vita intradivina, delle processioni trinitarie» <sup>27</sup>; l'ha indicata in modo trinitario come popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo (cf. LG 17; PO 1); ha detto espressamente che «il modello supremo e il principio di questo mistero (dell'unità della Chiesa)

<sup>25</sup> Giovanni Paolo II, *La Chiesa come segno della volontà salvifica di Dio*, in «L'Osservatore Romano», 2/3-7-1979, p. 2.

<sup>26</sup> Cf. SC 7, UR 8, AA 18, PC 15; cf. *Myst. fid.*, 7.

<sup>27</sup> Y. Congar, *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell'ecclesiologia del Vaticano II*, in *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, a cura di G. Alberigo, Bologna 1981, p. 108.

è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo» (UR 2); ha ravvivato il suo primitivo aspetto di comunione di persone e comunione di Chiese locali, in prospettiva trinitaria; e ha mostrato come sia la Trinità che anima la vita della Chiesa a tutti i livelli, guidandola verso la perfetta e definitiva comunione con le tre divine Persone.

È il lungo cammino dell'umanità dalla Trinità alla Trinità.

Secondo la nota pagina di De Lubac, «Dio non ci ha creati perché dimorassimo nei confini della natura, né perché vivessimo una vicenda solitaria; ci ha creati per essere introdotti *insieme* in seno alla sua vita trinitaria. Gesù Cristo si è offerto in sacrificio perché noi fossimo una cosa sola in questa unità delle Persone divine (...). C'è un Luogo in cui, fin da questa terra, incomincia questa riunione di tutti nella Trinità. C'è una famiglia di Dio, misteriosa estensione della Trinità nel tempo, che non soltanto ci prepara a questa vita unitaria e ce ne dà la sicura garanzia, ma ce ne fa già partecipi. Unica società pienamente "aperta", essa è la sola che sia all'altezza della nostra intima aspirazione e nella quale noi possiamo attingere finalmente tutte le nostre dimensioni. "Un popolo radunato dall'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo": tale è la Chiesa. "Essa è piena della Trinità"»<sup>28</sup>.

Così De Lubac ci rimette davanti al nostro fine: essere una cosa sola nell'unità della Trinità, e ci indica il luogo dove iniziare ad essere: la Chiesa, «misteriosa estensione della Trinità nel tempo», icona di Dio uno e trino, il «già» e «non ancora» della nostra vita definitiva. Come dice Tertulliano: «Dove sono i Tre, cioè il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, qui è la Chiesa, che è il corpo dei Tre»<sup>29</sup>.

Perciò, vivendo con Gesù in mezzo, vivendo «alla Trinità» — che suppone sempre l'inserimento nella Chiesa gerarchicamen-

<sup>28</sup> H. De Lubac, *Meditazioni sulla Chiesa*, Milano 1965, pp. 292-293. Testi cit.: Cipriano, *De orat. domin.*, c. 23; Origene, *Selecta in Psalmos*, 23.

<sup>29</sup> Tertulliano, *De Baptismo*, 6: PL 1, 1206.

te costituita —, sperimentiamo di «essere» Chiesa, anche in «due o tre», dovunque siamo. «Dove tre (sono riuniti), anche se laici, lì è la Chiesa» <sup>30</sup>.

«Non è che l'unica Ecclesia si frantumi in una pluralità di singole comunità — osserva Casel —, né che la molteplicità delle singole comunità, unite insieme, formi l'unica Ecclesia. L'Ecclesia è soltanto *una*, dovunque essa appare, è tutta intera e indivisa, anche là dove soltanto due o tre sono adunati nel nome di Cristo» <sup>31</sup>.

La presenza del Risorto in una piccola comunità è quindi la stessa presenza che c'è nella Chiesa intera. Si comprende allora il rapporto fra la Chiesa locale e la Chiesa universale: «Per il mistero del Corpo mistico — scrive Chiara — congegnato nel modello della Trinità, in ogni luogo dove è *una* Chiesa, lì è la Chiesa» <sup>32</sup>.

È l'idea del Vaticano II:

La Chiesa universale è veramente presente e agisce nelle Chiese locali (cf. CD 11a); in queste e da queste («in quibus et ex quibus»), unite fra loro e con la Chiesa di Roma, è costituita la Chiesa universale (cf. LG 23a).

De Margerie commenta: «La presenza della Chiesa universale in ciascuna delle Chiese particolari porta con sé, misteriosamente ma realmente, la presenza di tutte in ciascuna», cioè come «una circuminsessione delle Chiese particolari fra loro in seno alla Chiesa universale» <sup>33</sup>.

La riconsiderazione teologica delle Chiese locali ha suscitato il problema della priorità tra queste e la Chiesa universale, con i conseguenti problemi di ordine pratico.

Se il rapporto tra le Chiese locali e la Chiesa universale è un rapporto trinitario, allora, come i singoli debbono essere Gesù per averLo fra loro, ma sono pienamente Gesù quando Egli è fra loro, così le Chiese locali debbono essere Chiesa (quindi unità con Cristo e fra i membri all'interno di ciascuna

<sup>30</sup> Id., *De exhort. cast.*, 7: PL 2, 971.

<sup>31</sup> O. Casel, *Il mistero dell'Ecclesia*, Roma 1965, p. 181.

<sup>32</sup> Cf. C. Lubich, *Sì, sí. No, no*, in *Scr. Sp.*/2, Roma 1978, p. 144.

<sup>33</sup> De Margerie, *op. cit.*, p. 396.

di esse), ma sono pienamente Chiesa quando, tramite il proprio vescovo, sono in unità e comunione col Papa e con tutte le altre Chiese.

La Chiesa, infatti, nella sua essenza, è unità, non una unità monolitica, ma una unità in trinità; è comunione.

La presenza mutua della Chiesa totale nelle Chiese particolari e viceversa, si traduce a livello dei vescovi.

A ciascun vescovo, perché membro del collegio episcopale e in quanto tale unito al Papa e agli altri vescovi, è affidato il servizio di una Chiesa locale, la sua diocesi, in quanto essa è rappresentativa della Chiesa universale.

Ratzinger indica nel collegio episcopale un segno visibile di tutta la struttura della realtà cristiana: esso infatti, «nella sua ultima profondità, rinvia al mistero del Dio trino, ad una immagine di Dio, in cui (...) Egli, senza pregiudizio della sua indivisibile unità e unicità, abbraccia nondimeno il noi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che è una sola cosa non nell'unità informe di una monade rigida, ma nella compiuta realtà di un amore infinito (...). L'unità della Chiesa si fonda sulla pericoresi delle "Chiese", sulla pericoresi dell'ufficio episcopale». Questo, inoltre, è ovviamente ordinato a tutta la Chiesa «ed è immagine della sua fraternità», per cui la collegialità dei vescovi «realizza il suo significato solo se serve a questa fraternità ed è attuata essa stessa in senso fraterno»<sup>34</sup>.

La collegialità, portata al livello di vita («affettiva ed effettiva»), renderà più piena e manifesta quella realtà ontologica sacramentale, che fa di tutti i vescovi un unico episcopato, e feconderà il servizio di ciascuno di essi all'unità di tutta la Chiesa.

Da quanto abbiamo visto finora si comprende che nel mistero trinitario, vissuto con quella intensità che è richiesta e comunicata da Gesù in mezzo, ogni altra pluralità/diversità compone la sua profonda unità, dove le singole parti concorrono all'edificazione della totalità e questa arricchisce di sé ogni singola parte.

<sup>34</sup> J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1969, pp. 234-235.

Pensiamo alla varietà dei carismi, ordinari e straordinari, che l'unico Spirito dona per l'edificazione dell'unico Corpo di Cristo (cf. 1 Cor. 12), e al bene immenso che ne risulta per tutta la Chiesa e per coloro stessi che sono portatori di tali carismi — ordini religiosi, movimenti ecclesiali, ecc. —, se vivono in profonda unità e comunione con i propri vescovi e fra loro.

Così per il pluralismo teologico, espressione delle varie situazioni culturali, storiche ed esistenziali, in cui la teologia aiuta l'uomo del suo tempo a cogliere nella parola di Dio ciò che essa contiene per lui, per le sue aspirazioni, per i suoi problemi.

«Un equilibrato pluralismo teologico — ha detto Paolo VI — trova fondamento nello stesso mistero di Cristo (cf. Ef. 3, 8), le cui imperscrutabili ricchezze trascendono le capacità espressive di tutte le epoche e di tutte le culture»<sup>35</sup>.

Teologi e teologie allora dovrebbero modellare sul rapporto di dono e di accoglienza reciproca, che c'è nella Trinità, la propria unità col magistero della Chiesa e tra loro, come singoli e come espressione delle varie scuole teologiche. E della Trinità essi dovrebbero riflettere l'apertura nel proprio servizio al mondo. Nella comunione fraterna e nel reciproco ascolto, che comporta sempre il perdere i propri punti di vista, i propri problemi, le proprie prospettive, per entrare nel pensiero degli altri, ogni teologia riaffiora purificata, potenziata, vitale. Nell'unità, che porta la presenza di Gesù in mezzo — che è *il* Maestro, *il* teologo — si possono più agilmente cogliere le «ricchezze del mistero di Cristo», della Trinità. Gesù in mezzo fra i teologi, secondo Origene, darebbe loro la Sua luce «per penetrare, con l'anima, la Sua verità»<sup>36</sup> e darebbe la Sua sapienza per poterla esprimere e comunicare agli altri.

Questo è fondamentale per l'ecumenismo.

<sup>35</sup> Paolo VI, Esort. Apost. *Paterna cum benevolentia*, 8-12-1974, IV c.

<sup>36</sup> Origene, *Comm. in Matth.*, XII, 15: PG-13, 1131.

Il Vaticano II ha detto che fra cristiani di diverse denominazioni può esserci Gesù in mezzo (cf. UR 8c). Se ci si ama, Egli fra noi ci aiuterà a sciogliere le difficoltà teologiche, che ancora ci sono, per raggiungere la piena unità. Perciò, occorre portare avanti il dialogo teologico, ma con quella dimensione trinitaria di cui abbiamo parlato finora, e all'interno del più largo dialogo della carità, che fa amare per primi, scoprire l'uno le ricchezze dell'altro, riconoscere tutto ciò che ci unisce, rispettare l'uno l'identità della Chiesa dell'altro, lavorare insieme a servizio dell'umanità, dando al mondo testimonianza del Cristo fra noi.

Similmente per il rapporto con i credenti non cristiani. Come conciliare l'universalità e l'unità della fede cristiana con il rispetto della identità religiosa dell'altro? Rossano vede una soluzione «nel carattere di relazione interpersonale proprio della fede cristiana, una relazione che chiama i soggetti ad un rapporto nuovo con Dio e i fratelli, in una forma che trascende l'orbita di tutte le religioni, perché ancorato sul mistero di Dio uni-trino, partecipato agli uomini in Gesù Cristo. Questo rapporto nuovo, lungi dal distruggere il patrimonio religioso preesistente, lo purifica e lo dilata verso orizzonti prima ignoti». Anzi, osserva l'autore, forse «l'economia cristiana non sarà conosciuta e sviluppata in tutte le sue virtualità fino a quando non sarà stata pensata, interpretata, vissuta nelle categorie religiose di tutti i popoli. Parallelamente si può ritenere che, a contatto di essa, le tradizioni religiose dei popoli avranno la possibilità di sollevare ed esprimere il meglio di quello che portano in seno»<sup>37</sup>.

Il fatto che a Tokyo Chiara Lubich abbia potuto comunicare a 12.000 buddisti la sua esperienza di fede cristiana fino a parlare di Dio Trinità, con gli effetti che sappiamo, e che questo sia potuto avvenire — come dice Chiara — perché in più parti del mondo avevano «visto» l'amore scambievole vissuto nel Movimento, è una notevole conferma della verità considerata finora: l'amore reciproco, l'unità fra cristiani è espressione della vita trinitaria sulla terra, perciò anche la maggior testimonianza che possiamo dare al mondo perché «creda» (cf. Gv. 17, 23).

<sup>37</sup> P. Rossano, *Il problema teologico delle religioni*, Catania 1975, pp. 46.44.



Concludiamo.

La Chiesa avverte che, nel dialogo aperto con tutti gli uomini, anche con i non credenti, deve «rendere presente e quasi visibile» in se stessa la Trinità (cf. GS 21), cosicché i cristiani, che la costituiscono, traducano la vita trinitaria nella propria vita, in tutti gli aspetti della realtà umana.

Così fecero i primi cristiani, come diceva Giovanni Paolo II al Movimento «Umanità Nuova» il 20 marzo al Palaeur: «In mezzo alla società, in cui si trovavano a vivere, portarono e mostrarono un nuovo stile di vita (...), un nuovo tipo di società, una comunità nella quale agivano le radici trinitarie della convivenza umana»<sup>38</sup>.

Possiamo pensare che allora come oggi, come ora, essi avranno tenuto presente un luogo, il primo luogo, in cui le radici trinitarie sono entrate definitivamente nella storia: Maria, la Figlia prediletta del Padre, la Madre del Figlio di Dio, il Tempio dello Spirito Santo (cf. LG 53), «piena della Trinità», quindi tipo della Chiesa.

MARISA CERINI

<sup>38</sup> Giovanni Paolo II, *Il Vangelo è vita per le anime e per l'intera società*, in «L'Osservatore Romano», 21/22-3-1983, p. 2.