

RICERCHE

L'ANTROPOLOGIA TRINITARIA UNA CHIAVE DI LETTURA DELLA «GAUDIUM ET SPES»

Rileggere i testi conciliari a vent'anni dalla conclusione del Vaticano II, oltre ad essere un'operazione utile e feconda, può riservare non di rado delle gradite sorprese. Sarà che la «distanza storica» permette un approccio più ponderato; sarà che il tempo ch'è trascorso ha messo in evidenza l'attualità di talune prospettive conciliari passate quasi inosservate, lasciandone un poco cadere delle altre, che a tutta prima sembravano più determinanti; sarà che l'esperienza stessa della Chiesa e del suo dialogo con la storia è maturata, e rende così possibile un più acuto discernimento del «cuore» del messaggio conciliare: certo è, in ogni caso, che il Concilio ha ancora molto da dirci. Anche se ciò non significa volersi fermare alla «lettera» delle sue affermazioni, quanto piuttosto coglierne lo «spirito» come contributo in quel cammino incessante verso la comprensione e l'attuazione della «Verità tutt'intera» (cf. *Gv* 16, 13), che è, in definitiva, il senso della storia dell'uomo. Tutte cose che, del resto, ha riaffermato assai efficacemente il Sinodo straordinario del 1985¹.

In particolare, non è una novità sottolineare che la prospettiva forse più nuova e più fondamentale del Vaticano II, come Concilio essenzialmente ecclesiologico, è stata quella di rileggere il *mistero della Chiesa* ed anche la sua *missione nella storia* alla luce e, per così dire, nell'interiorità del *mistero trinitario*. E in molti ci si è cimentati, anche negli ultimi tempi, nell'evidenziazio-

¹ Cf. W. Kasper, *Il futuro dalla forza del Concilio*. Sinodo straordinario dei Vescovi, 1985. Documenti e commento, Queriniana, Brescia 1986 (Gdt 164).

ne e nella valorizzazione di questo tema. Ma, al centro dell'attenzione dei teologi, è stata sinora soprattutto una rilettura attenta della *Lumen Gentium* come *magna charta* conciliare di questa prospettiva — l'*Ecclesia de Trinitate*² —, e, semmai, nella luce della *LG*, delle altre due costituzioni dogmatiche del Concilio: la *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia, e la *Dei Verbum* sulla rivelazione. Meno attenzione si è sinora riservata, in questa luce, alla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, la quale, se nell'immediato postconcilio ha goduto di un indubbio e vivace interesse, sembra oggi un po' meno valorizzata³.

Mi sembra invece che la *GS* non solo abbia molto da dirci a proposito del tema trinitario come tema-cardine del Vaticano II, ma contenga una sua propria originale ermeneutica di questo tema che, a ben guardare, ci permette di cogliere più in profondità, e con più incisiva aderenza alla sfida del nostro tempo, il disegno del mistero della Chiesa che ci è presentato dalla stessa *LG*, nonché, come ovvio, di portare, proprio in virtù della «logica trinitaria» che la anima, un contributo non trascurabile a quel problema del rapporto Chiesa-mondo, di cui s'avverte sempre più l'importanza e la decisività⁴. In questo articolo vorrei perciò cercare di mostrare sinteticamente come *un'antropologia colta nella sua origine, nella sua vocazione e nella sua dinamica trinitaria sia la chiave di lettura fondamentale della Gaudium et Spes*, e come la proposizione di questa chiave di lettura, da

² Cf. M. Philipon, *La Santissima Trinità e la Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II* (a cura di G. Barauna), Vallecchi, Firenze 1965; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Beauchesne, Paris 1975 (in particolare, pp. 303-331); N. Silanes, *La Iglesia de la Trinidad en el Vaticano II*, Estudio genético-teológico, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1981 (con ampia e aggiornata bibliografia); B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità*, Breve ecclesiologia, Queriniana, Brescia 1984; K. Hemmerle, *Einheit als Leitmotiv in LG und im Gesamt des II. Vatikanum*, in E. Klinger (ed.), *Glaube im Prozess. Christensein nach dem II. Vatikanum*, Herder, Freiburg i.B. 1984.

³ Sul nostro tema, letto in prospettiva trinitaria, cf. lo studio di E. Chiavacci, *La teologia della «Gaudium et Spes»*, in «Rassegna di Teologia», 26 (1985), pp. 97-120.

⁴ Cf. le suggestioni di S. Dianich nel suo recente *La Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Ed. Paoline, Milano 1985, in particolare, pp. 219-258 («la missione "de Trinitate"»).

parte del Concilio, si articoli intrinsecamente con l'autopresentazione che la Chiesa fa del suo mistero e della sua missione nella LG e, in genere, negli altri testi conciliari.

Ad evitare possibili e, in parte almeno, giustificabili obiezioni, vorrei premettere un essenziale criterio ermeneutico che occorre tener presente nella lettura della GS. Come avviene per ogni testo, e tanto piú per una formulazione magisteriale elaborata progressivamente e frutto di dialogo e mediazione come appunto la GS, bisogna sempre ricordare che il piú delle volte la «chiave ermeneutica» del testo stesso è piú chiara quando il documento è stato steso nella sua interezza che non nella sua originaria progettazione, perché tale chiave è, per cosí dire, maturata e si è chiarita cammin facendo. Ma ciò non toglie che, metodologicamente, in una lettura del documento si possa partire tenendo presente sin dall'inizio la chiave ermeneutica conclusiva, per riuscire a cogliere meglio la dinamica interna del testo, cercando, ovviamente, di non forzarne il ritmo. È in questa prospettiva metodologica che intendo appunto collocarmi.

1. LA NOVITÀ METODOLOGICA DELLA «GAUDIUM ET SPES»

Prima di entrare in un esame, sia pure rapido, delle articolazioni fondamentali della GS, occorre ricordare almeno, a modo di premessa, le caratteristiche metodologiche che permettono di comprendere la novità d'impostazione della costituzione.

È a tutti noto come sia la prima volta che un documento del magistero conciliare offra una riflessione sistematica sul tema della «missione storica» della Chiesa, e lo faccia a partire da quella che, giustamente, Gustav Thils ha definito un'«inversione metodologica»⁵. La Chiesa, infatti, interpreta la storia e i suoi

⁵ Cf. A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazione tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Vita e Pensiero, Milano 1984 (2ª ed.), in particolare, cap. 3º: «La Gaudium et Spes», pp. 199-254; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, tr. it., Ed. Paoline, Alba 1968; e, in generale, sulla genesi e i contenuti della Costituzione, i contributi contenuti in *La Chiesa nel mondo d'oggi*, a cura di G. Barauna, Vallecchi, Firenze 1969; *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, LDC, Torino-Leumann 1966. Per un

problemi, e la missione sua propria in essa, non deduttivisticamente, partendo da principi immutabili che debbono esser calati e incarnati nel divenire storico, ma — prima di tutto, anche se non esclusivamente — *induttivamente*, e cioè a partire da una lettura del divenire storico stesso.

È ovvio che tale lettura «induttiva» è compiuta — come vedremo — nella luce del mistero di Cristo che — almeno in certo modo, *ex parte Dei* — è già stato tutto dato «una volta per tutte» (*ephápax*), e nel quale soltanto il divenire storico attinge il suo senso definitivo (cf., ad es., GS 10c). Ma, partendo da una lettura della storia, la Chiesa, senza venir meno alla sua imprescindibile fedeltà alla permanente sorgente del suo essere e della sua missione, rinverdisce, nella sua piú profonda autocoscienza, due sue fondamentali caratteristiche che rispondono intimamente al suo originario ed originalissimo mistero. Innanzi tutto, la Chiesa riscopre in modo nuovo d'aver la capacità, che è suo preciso diritto-dovere poter attualizzare, d'interpretare e discernere il senso profondo del divenire storico dell'uomo: anzi, si riscopre essa stessa, nella luce dello Spirito, «coscienza profetica» della storia dell'uomo e, dunque — ed anche ciò è nuovo piú nella coscienza che se ne ha, che non nella sostanza —, si riconosce profondamente, strutturalmente solidale con la storia.

In secondo luogo, la Chiesa riconosce il significato positivo, anzi, in radice cristiano, dei valori che maturano nella storia dell'uomo, a qualunque latitudine geografica e culturale ciò avvenga, e delle esigenze e richieste di senso e di realizzazione che, pur non esenti da ambiguità, sollecitano e quasi sfidano la Chiesa che cammina nella storia. In una parola, essa si sente chiamata a discernere nella storia i «*segni dei tempi*», «quei fenomeni di trasformazione sociale e politica (ed anche di coscienza personale), che sono significativi a un tempo sia della direzione che gli uomini e le circostanze imprimono alla storia, sia degli appelli e degli imperativi che ne nascono per la missione della Chiesa»⁶.

approfondimento teoretico, con l'individuazione dei grandi modelli storico-epocali del rapporto Chiesa-mondo, cf. G.M. Zanchi, *Chiesa e mondo. Per una riflessione sul problema*, in «Nuova Umanità», 13 (1981), pp. 8-24.

⁶ A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo*, cit., p. 208.

Alcuni mesi prima della promulgazione della GS, avvenuta il 7 dicembre 1965, Marie Dominique Chenu, che aveva collaborato alla sua redazione, spiegava assai precisamente il significato teologico di quest'espressione, che sarebbe poi divenuta una formula per tanti versi programmatica: «tutti i valori detti profani, che emanano di secolo in secolo dalla coscienza degli uomini e dalla costruzione del mondo, sono riconosciuti come altrettanti "segni dei tempi", nell'era messianica ormai aperta. Non dunque un insieme contingente di fatti che farebbero da stimolante verso una vita soprannaturale trascendente, ma eventi che nel quadro dello spazio e sulla linea del tempo, sono altrettanti punti di riferimento nella realizzazione dell'economia della salvezza, compresa tutt'intera nell'Evento assoluto, che è Gesù Cristo, loro punto culminante, loro centro, loro misura storica»⁷.

Com'è evidente, proprio questa prospettiva metodologica (e teologica!) dei «segni dei tempi» presuppone e in certo modo contiene in sé, recandole a maturazione, quella rinnovata teologia della grazia e della storia che erano state elaborate nel periodo pre-conciliare: basti fare, per tutti, i nomi di Karl Rahner e di Henri de Lubac. Da una parte, viene superato lo schema estrinsecista del rapporto fra «natura» e «sopranatura» in cui esse venivano in certo modo giustapposte, per quello dinamico in cui la sopranatura viene vista come il libero e gratuito compimento, dono di Dio, del dinamismo e della tensione della natura creata in Cristo e in vista di Lui; mentre la visione tradizionale della teologia della grazia in base alla quale, più o meno esplicitamente, si poneva un'equazione fra dono della grazia salvifica, professione esplicita della fede e appartenenza alla Chiesa, viene ricompresa all'interno della prospettiva della volontà salvifica universale del Padre realizzata in Cristo ed attuata dallo Spirito. Dall'altra, e proprio in base a ciò, si supera la distinzione fra «storia sacra» e «storia profana», sottolineando l'unità della storia, di cui unica è l'origine ed unico il fine, e che tutta è

⁷ Cit. da A. Acerbi, *La Chiesa nel tempo*, cit., pp. 208-209; di Chenu, cf. anche *Les signes des temps*, in «Nouvelle Revue Théologique», 87 (1965), pp. 29-39.

avvolta e intimamente penetrata dall'efficace disegno di salvezza della Trinità, per cui — per non appiattire indebitamente la novità e la gratuità della rivelazione cristiana — si parlerà piuttosto di un'unica «storia della salvezza generale», in vista della quale Dio ha progettato ed attuato una «storia della salvezza particolare» o «speciale»⁸.

È, infine, solo sulla base di questa rinnovata piattaforma metodologica e teologica che può essere compresa la possibilità e la necessità di un *dialogo* non tattico o estrinsecista, ma autentico e in un certo modo vero interiore al mistero della Verità di Dio che si squaderna progressivamente nella storia. Un dialogo che è «mutua relazione», «mutuo aiuto» tra Chiesa e mondo (cf. GS 40, 44), un dialogo in cui la Chiesa «aiuta il mondo e da esso molto riceve» (GS 45a)⁹.

Queste considerazioni introduttive ci permettono di comprendere la logica profonda che ha comandato la redazione della Costituzione. In base ai presupposti metodologici testé accennati, la GS inizierà con una rapida *fenomenologia* del tempo presente, visto come un tempo di «crisi di crescita» dell'uomo e della sua storia (a), di cui si cercherà di cogliere poi ed *interpretare*, nella luce dello Spirito, il senso profondo e il vettore di sviluppo (b); su questa base, si esplicherà la chiave interpretativa cristiana del *mistero dell'uomo e della storia* in prospettiva cristologico-trinitaria (c), per poi mostrare la *Chiesa* come *Sacramentum unitatis*, e cioè «segno e strumento», nella storia, del mistero che illumina e realizza il «senso» della vita dell'uomo e del divenire storico (d); e, infine, per *applicare* questa chiave d'interpretazione e di soluzione nel dialogo col mondo sul terreno di alcuni problemi specifici nella 2a parte della Costituzione (e).

Com'è evidente, al cuore dell'articolazione della GS è la presentazione dell'antropologia cristiana come risposta adeguata al travaglio del mondo contemporaneo: «a chi osserva la condizio-

⁸ Cf. A. Darlap, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, I, Queriniana, Brescia 1967, pp. 33-224.

⁹ Cf. sul tema, C. Nigro, *La dialogicità del rapporto rivelazione-culture*, in «Lateranum» NS, XLIV (1978), pp. 535-554.

ne attuale del mondo — sottolineava mons. Garrone, presentando in aula lo schema definitivo della Costituzione — appare subito che negli interrogativi, che oggi nascono dalla evoluzione delle cose e spesso gravano sui cuori, il nodo piú intimo, piú o meno esplicito ma sempre vivo, è il problema circa l'uomo stesso. Come si può vedere dall'indice degli argomenti, tutto il progetto dello schema si concentra per cosí dire nell'uomo e nella condizione umana; questa è veramente come l'anima dello schema»¹⁰.

Ma la profondità, e la «punta», per cosí dire, di questa antropologia è trinitaria, e cioè cristologica e pneumatologica insieme: è ciò che ci preme di dimostrare, soffermandoci in particolare, in questo lavoro, sui primi tre momenti in cui si articola la proposta della costituzione. Del resto, la definizione della Chiesa come *Sacramentum unitatis*, verso cui converge il dinamismo della GS e che allo stesso tempo rimanda alla prospettiva dominante della LG, di cui vorremmo occuparci in un prossimo articolo, non si comprende se non in questa prospettiva. Ma, andando per ordine, iniziamo con la fenomenologia conciliare del nostro tempo.

2. LA FENOMENOLOGIA DEL TEMPO PRESENTE

«L'umanità vive oggi — scrive la GS al n. 4 — *un periodo nuovo della sua storia* caratterizzato da profondi mutamenti, che progressivamente si estendono all'universo intero. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creative dell'uomo, su di esso si ripercuotono, sui suoi giudizi e desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e di agire sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo cosí parlare di una vera *trasformazione sociale e culturale* che ha i suoi riflessi anche nella vita religiosa. E come accade in ogni *crisi di crescita*, questa trasformazione reca con sé non lievi difficoltà»¹¹.

¹⁰ *Relatio Generalis* (21-9-1965), in *Acta syn.*, IV/I, p. 555.

¹¹ Cf. P. Pavan, *L'epoca moderna: motivi di fondo*, in «Lateranum» NS, XL-XLI (1975), pp. 3-45. Molto importante è sottolineare la prospettiva universalistica in cui si pone programmaticamente la GS, come ha notato, ad

Sarà appena da notare la lucidità con cui il Concilio, in un primo approccio a carattere globale, rileva che nel tempo presente si sta vivendo una svolta epocale, che, essendo appunto connotata come passaggio da un equilibrio socio-culturale già dato ad uno nuovo non ancora dato, è caratterizzata da trasformazione, da rottura, dall'emergere ancora informi di una «novità» che è più presentita che chiaramente configurata. In ogni caso, e questo è il giudizio fondamentalmente positivo della Chiesa, si tratta di una «crisi di crescita», di una necessità, dunque, di crescita della coscienza personale e sociale dell'uomo. Non è il caso di stare a sottolineare la novità di questo approccio piuttosto ottimistico della Chiesa nei confronti del tempo presente, rispetto a quello più pessimistico e difensivo prevalso sempre più a partire dalla fine dell'esperienza dell'Europa cristiana medioevale.

Una caratteristica fondamentale di questa «crisi di crescita» è che essa ha, per la prima volta nella storia dell'uomo, dimensione universale o planetaria: si costata, infatti, «un'accelerazione tale della storia, da poter difficilmente essere seguita dai singoli uomini. *Unico diventa il destino dell'umana società senza diversificarsi più in tante storie separate*» (GS 6). Questa sottolineatura del Concilio è assai importante: nel clima della contrapposizione ideologica fra Est ed Ovest, e dello squilibrio fra Nord e Sud, il Concilio ha preferito — come dimostrano le discussioni fiorite in aula intorno a questo tema — considerare la storia dell'uomo come irreversibilmente indirizzata verso un'interdipendenza sempre più stretta, non solo, ma verso una progettazione e una gestione in comune del destino della storia. Cosa che, nel postconcilio, sarà confermata non solo dagli eventi, ma anche

es., A. Amoroso-Lima: «possiamo dire che tutto il documento è pervaso da uno spirito di universalità e di partecipazione di tutta l'umanità — senza distinzioni di razza, di regime politico, di istituzioni economiche, pur sussistendo diversità di concezioni filosofiche, di costumi e anche di convinzioni religiose — alla costruzione di un mondo migliore, più giusto, più umano, come base per la pace universale» (*Visione panoramica della costituzione*, in *La Chiesa nel mondo d'oggi*, cit., p. 160). Cf. anche l'approfondimento teoretico di G. Ruggieri, *L'unità della storia. Per una teologia fondamentale del fatto cristiano*, in *Enciclopedia di teologia fondamentale*, a cura di G. Ruggieri, Marietti, Torino 1987.

dalle analisi sociologiche proiettate su scala universale: si pensi soltanto al concetto di «cultura planetaria» formulato, pur con accentuazioni diverse, da Franco De Marchi e Norbert Elias ¹².

Un'ultima sottolineatura di questa rapidissima, ma lucida, fenomenologia globale che il Concilio fa del nostro tempo: oggi «il genere umano passa da una concezione piuttosto *statica* dell'*ordine*, ad una più *dinamica ed evolutiva*; ciò che favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e sintesi nuove» (GS 6). Quando il Concilio parla di «ordine» nel nostro contesto, esso intende fondamentalmente due realtà, del resto intimamente connesse fra di loro. In una prima accezione, a sfondo etico, «ordine» indica il complesso di valori e, in ultima istanza, il tipo di progetto antropologico e sociale che essi configurano; in una seconda accezione, a sfondo sociologico, «ordine» indica la concreta struttura socio-culturale in cui questi valori e questo progetto s'incarnano. Ora, il nostro tempo è caratterizzato non solo dalla dinamica di un passaggio tra un dato ordine passato ad un altro nuovo in via di configurazione; ma anche dal passaggio da un tipo d'ordine, nel duplice significato di cui sopra, «piuttosto statico» ad uno «più dinamico ed evolutivo». La GS, in altri termini, fa propria una fondamentale acquisizione del pensiero moderno: la scoperta della *storia* e del *dinamismo evolutivo* (da intendersi in un senso più integrale del classico concetto ottocentesco di «evoluzione») come caratteristiche proprie e strutturali dell'uomo e della società. Sarebbe assai interessante approfondire i risvolti storici e teologici di questa affermazione: basti solo sottolineare che il Concilio, senza venir meno all'imprescindibile riferimento cristologico eguale «ieri, oggi e sempre», accoglie questo entrare dell'uomo in un nuovo orizzonte di interpretazione e di progettazione di sé e della sua storia, in cui prevale, rispetto al rigido riferimento a immutabili punti di riferimento o a rigide strutture sociali codificate una volta per tutte, la dinamica di una ricerca libera e

¹² Cf., rispettivamente, F. Demarchi, *Sociologia per l'uomo* (intervista di A.M. Baggio), in «Nuova Umanità», 52-53 (1987), pp. 47-64; V. Vannuccini, *Intervista a Norbert Elias*, in «la Repubblica» del 23 luglio 1987 (p. 25).

responsabile di progetti e strutture piú rispondenti alla vocazione, sempre in crescita, dell'uomo stesso.

A questo punto, all'interno di questo quadro ancora tutto sommato piuttosto formale, occorre individuare le prospettive di crescita dominanti, i valori emergenti, il vettore di sviluppo di questa «crisi di crescita». Ma, con ciò, si passa dal livello semplicemente fenomenologico a quella che potremmo definire «l'ermeneutica del senso» della crisi del nostro tempo.

3. UN'ERMENEUTICA STORICA E TEOLOGICA DELLE PROSPETTIVE EMERGENTI

Il principio metodologico che sottende l'ermeneutica conciliare del vettore di sviluppo che connota il tempo presente è espresso assai precisamente al n. 11 della GS: «Il popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiarava di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane. In questa luce, il Concilio si propone innanzi tutto di esprimere un giudizio su quei valori che oggi sono in grandissima stima e di ricondurli alla loro divina sorgente».

La dinamica dell'ermeneutica conciliare è disegnata in questo passo con grande limpidezza: alla luce del mistero dell'uomo rivelato in pienezza da Cristo (cosí come verrà proposto piú avanti: cf., ad es., nn. 10 e 22), viene compiuto il discernimento dei valori positivi emergenti nell'oggi dell'autocoscienza umana, per ricondurli all'integralità della visione cristiana. Con questo movimento interpretativo in cui entrano in gioco sia la luce del Vangelo che l'autocoscienza storica dell'uomo, viene superato un duplice integrismo: l'integrismo secolaristico, che assolutizza immanentisticamente i valori, anche positivi, scoperti e realizzati

dall'uomo, senza riconoscerne la sorgente e il fine trascendente; e l'integrismo confessionale, secondo il quale la verità è tutta e solo nella Chiesa, che non è tenuta perciò a rispettare la consistenza propria della storia¹³. Il principio della volontà salvifica universale di Dio fonda invece, come già detto, la possibilità del dialogo e della «mutua relatio» fra Chiesa e mondo: dialogo in cui la Chiesa è chiamata a presentare l'integralità del disegno di Dio sull'uomo e sulla storia realizzato proletticamente in Cristo; e il mondo i valori positivi emergenti nella sua autocoscienza storica e che, in ultima istanza, sono suscitati anch'essi dallo Spirito di Cristo, perché uno solo è il disegno di Dio sull'uomo e una sola la storia della salvezza¹⁴.

Seguendo le sintetiche indicazioni della GS e rigorizzandole alquanto attorno ai loro centri tematici, raggrupparei intorno a tre punti principali i valori emergenti nel tempo presente come significativi per comprendere e disegnare il vettore di sviluppo dell'autocoscienza dell'umanità nel nostro tempo.

a) Il primo, fondamentale valore, che in certo modo fonda e congloba gli altri, è quello del *soggetto*. Il tempo moderno, per usare la nota affermazione di Karl Rahner, è caratterizzato proprio dalla «scoperta» del soggetto-uomo, dalla «svolta antropologica», e cioè da una radicalizzazione dell'autocoscienza che l'uomo guadagna di sé e del suo destino. Un'autocoscienza che è allo stesso tempo tensione alla piena *soggettivizzazione* dell'uomo in quanto uomo, e cioè alla sua realizzazione integralmente umana¹⁵. Per caratterizzare la qualità e il significato di questa

¹³ Su questo duplice «integrismo», come malattia della cultura occidentale moderna e il suo superamento in prospettiva trinitaria, cf. G.M. Zanghì, *Riflessioni a proposito dell'integrismo della cultura contemporanea*, in «Nuova Umanità», 1 (1979), pp. 5-28.

¹⁴ Cf., in particolare, il cap. IV della GS: «La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo», e in special modo il n. 45.

¹⁵ Parlando dei «segni dei tempi» messi in evidenza dall'ermeneutica conciliare, occorre sottolineare, in linea generale, che essi possono anche essere cambiati, a vent'anni di distanza dal Vaticano II (anche se più apparentemente che nella sostanza profonda). Ma ciò non indebolisce la forza dell'analisi conciliare, quanto piuttosto ci fa avvertiti che i testi conciliari vanno interpretati in modo dinamico e non statico. È quanto ha sottolineato opportunamente

scoperta e di questa tensione, in più luoghi la GS sottolinea l'equazione fra «soggetto» e *libertà*: l'uomo moderno ha coscienza di sé come soggetto, e, come soggetto, tende alla sua autorealizzazione in quanto libertà: «mai l'uomo ha avuto un senso così acuto della libertà» (n. 4).

E della libertà la GS (soprattutto nei nn. 19-21, dedicati al tema dell'ateismo) esplicita due significati o dimensioni fondamentali. Innanzi tutto, libertà, nell'orizzonte di senso del pensiero moderno, significa *esigenza di autonomia*, per cui il soggetto-uomo si autopone come legge-a-se-stesso (*autós nómos*): sino a giungere a pretendere «che la libertà consista nel fatto che l'uomo sia fine a se stesso, unico artefice e demiurgo della propria storia; cosa che non può comporsi, così essi pensano, con il riconoscimento di un Signore, autore e fine di tutte le cose, o che almeno rende semplicemente superflua tale affermazione» (n. 20). In

W. Kasper, a conclusione dell'ultimo Sinodo straordinario dei Vescovi: «interpretare i testi conciliari nell'alveo della tradizione viva della Chiesa significa anche interpretarli alla luce dei "segni dei tempi" che cambiano, dove, partendo da problematiche nuove, si tende ad acquisire una conoscenza più approfondita del vangelo e pure del Concilio (...), i testi del Concilio, più che un *limen* sono un *lumen*» (*Il futuro dalla forza del Concilio*, cit., p. 59).

In questa linea, riprendendo oggi l'ermeneutica conciliare dei «segni dei tempi» che abbiamo sintetizzato nella soggettivizzazione, nella socializzazione e nel valore autonomo della storicità, occorrerà tenere in debito conto il fenomeno tipicamente «post-moderno» della «crisi del soggetto», sia nella variante strutturalista-marxiana che in quella nietzscheano-heideggeriana (cf. ad es., G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981; o il recentissimo L. Ferry - A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985, tr. it., Rizzoli, Milano 1987). La crisi del soggetto porta con sé, in effetti, anche il «riflusso» o «ritorno» nel privato individuale (in dialettica con l'esigenza della socializzazione), e il «crollo delle utopie» e il profilarsi di un'età del «declino» (dopo il grande impegno della progettualità storica). Ma tutto ciò, in fondo, non mette in crisi tanto le esigenze profonde illustrate dalla GS a proposito della soggettivizzazione e della socializzazione, quanto la loro assolutizzazione. Il post-moderno, dunque, se è vero da un lato che può sbocciare in forme più o meno nichilistiche di pensiero «debole», dall'altro può anche mostrarsi come uno spazio aperto e interrogante dell'esperienza dell'uomo moderno verso un diverso equilibrio dell'esistenza della persona nel suo rapporto con l'altro (e con l'Altro), nel cosmo e nella storia, ma anche in una dimensione di ulteriorità rispetto ad essi.

secondo luogo, e su questa base, libertà significa anche tensione alla *liberazione* dell'uomo, e non solo in senso economico e sociale, ma anche semplicemente antropologico.

La soggettivizzazione, come valore-esigenza centrale del mondo moderno, è pertanto impigliata, secondo la GS, in una dialettica fondamentale: in sé positiva come momento dell'auto-realizzazione dell'uomo, se assolutizzata diventa la radice ultima dell'antropocentrismo ateo che, per affermare l'uomo, si sente costretto a postulare la non-esistenza di Dio («ateismo postulatorio»).

b) Il secondo valore messo in grande evidenza dall'ermeneutica conciliare è quello della *socializzazione*: «il mondo avverte oggi lucidamente la sua unità e la mutua interdipendenza dei singoli in una necessaria solidarietà» (n. 4). Anche qui, la tensione alla socializzazione ha una duplice dimensione: da un lato è un dato sociologico dominante dell'epoca moderna, dovuto al moltiplicarsi delle possibilità (e, sempre più, della necessità) di comunicazione e di contatto fra gli uomini, le classi, le culture; dall'altro, è un'esigenza etica e antropologica che cresce nell'autocoscienza dell'umanità, per cui il singolo e il gruppo socio-culturale avvertono di non potersi realizzare come «individuo» autarchicamente chiuso in sé, ma solo nella *relazione con l'alterità*.

Ed anche in questo caso si sprigiona, dall'interno dell'affermazione di questo valore, una dialettica assai facilmente rilevabile vuoi dal punto di vista sociologico che da quello teoretico: «si moltiplicano i rapporti dell'uomo coi suoi simili e a sua volta questa "socializzazione" crea nuove esigenze, senza tuttavia favorire sempre una corrispondente maturazione delle persone e rapporti veramente personali» (n. 6). Per cui, portando a fondo l'ermeneutica conciliare, potremmo dire che, se l'esigenza della soggettivizzazione rischia di portare all'ateismo, così quella della socializzazione ondeggia tra la de-personalizzazione del soggetto (nelle forme del totalitarismo ideologico, o nella massificazione banalizzante l'identità della persona), e il ritorno di un individualismo disincantato o, alle volte, anche sfrenatamente selvaggio: soluzioni che penalizzano entrambe sia l'autentica socializzazione che la

vera personalizzazione. Il che dimostra, oltre il resto, che, come la tensione alla soggettivizzazione non può prescindere dall'affrontare il problema di Dio, così l'esigenza della socializzazione va vista in intima, strutturale correlazione con quella della personalizzazione.

Val la pena di sottolineare come la GS colga due livelli fondamentali dell'esigenza della socializzazione: quello che investe il *micro-sociale*, vale a dire i rapporti più personali del soggetto col «mondo» a lui più vicino; e quello che investe il *macro-sociale*, e cioè lo strutturarsi dei rapporti fra le classi, le nazioni, le culture, in prospettiva planetaria. Per quanto riguarda il primo livello, assai lucidamente il Concilio individua due luoghi fondamentali in cui emerge con particolare virulenza ed urgenza, a un tempo, il conflitto fra i soggetti e l'esigenza del raggiungimento di un diverso, più profondo equilibrio socializzante e personalizzante. Si tratta del rapporto-conflitto fra le generazioni, fra «padri e figli», che investe non solo il cruciale problema (tipico della modernità) della trasmissione, della «traditio» socio-culturale fra le generazioni, ma anche la ridefinizione del ruolo del «padre» (intendendo il termine in quel senso lato, cui ci hanno abituato la sociologia e la psicanalisi contemporanee) (cf. GS 7); e quello altrettanto, se non più, fondamentale del conflitto-rapporto fra *uomo e donna* (cf. nn. 8 e 9), nel quale già Giovanni XXIII aveva individuato un decisivo «segno dei tempi»¹⁶. In questi due fondamentali rapporti in cui, in fondo,

¹⁶ Cf. *Pacem in terris*, n. 22. E parlando al CIF (14 dic. 1985), assai lucidamente Giovanni Paolo II imposterà in questi termini il problema: «la questione femminile non dovrà essere considerata solo come un aspetto settoriale della ricerca sul futuro della società, ma diventerà uno dei termini essenziali di un processo dal cui esito dipende il destino stesso dell'umanità».

Sulla polarità uomo-donna come rapporto antropologico archetipo e fondamentale, la GS ritornerà, rifacendosi al Genesi, definendo il rapporto sponsale come la prima forma di «*communio personarum*» (cf. GS 12). In questa prospettiva della *communio personarum*, letta attraverso la chiave ermeneutica trinitaria di GS 24 (su cui, cf. più avanti) va interpretato non solo il cap. I della seconda parte della Costituzione («Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione»), ma anche l'enciclica *Humanae vitae*: tale, almeno, la proposta di lettura avanzata dal card. Wojtyła, che partecipò all'elaborazione della GS: cf. K. Wojtyła, *La visione antropologica della «Humanae vitae», in*

si riassume la dinamica del micro-sociale, si evidenziano le due polarità fondamentali che strutturano la condizione umana come intrinsecamente chiamata alla socialità: in senso per dir così storico-temporale, come susseguirsi di generazioni, e in senso di contemporaneità orizzontale, come essenziale differenziazione della creatura umana nella polarità di identità-differenza e identità-dialogo, rappresentata in modo primigenio e archetipico, appunto, dal rapporto fra uomo e donna.

Anche a proposito del macro-sociale, la GS non manca di individuare la dialettica fra l'esigenza della partecipazione e della solidarietà e l'acuirsi della conflittualità, sia a proposito dell'affermarsi del pluralismo ideologico (nella cui accentuazione, per dir così strutturale, è una tipicità del tempo presente, cf. n. 5), sia nel dilatarsi dei mezzi di comunicazione sociale (cf. n. 6); e così sintetizza il contraddittorio acutizzarsi della conflittualità al di là dell'esigenza dell'unità: «contrastì sorgono tra le razze e i vari gruppi della società; tra nazioni ricche e meno dotate e povere; finalmente tra le istituzioni internazionali, nate dall'aspirazione dei popoli alla pace, e l'ambizione di imporre la propria ideologia nonché gli egoismi collettivi esistenti negli stati o in altri organismi» (n. 8) ¹⁷.

c) Ultimo fra i fondamentali valori emergenti nel tempo presente, che quasi scaturisce con logica consequenzialità dai primi due, è quello della consistenza propria, dell'autonomia e della densità di significato della *storicità* come condizione peculiare

«Lateranum» NS, XLIV (1978), pp. 125-145, e una ripresa di questi temi nelle Catechesi di Giovanni Paolo II sull'amore umano, cf. *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova, Roma 1985.

¹⁷ A proposito del «macro-sociale», la GS mette in luce gli squilibri socio-economici fra Nord e Sud e, contemporaneamente, il fatto che, «per la prima volta nella storia umana, i popoli sono oggi persuasi che realmente i benefici della civiltà possono e debbono estendersi a tutti» (n. 9). Il tutto sarà ripreso nei capp. III, IV e V della seconda parte della Costituzione. Anche se è vero che il Concilio non ha coscienza della drammaticità di questi squilibri, come ha notato invece l'ultimo Sinodo straordinario. Più acuta coscienza del problema la Chiesa mostrerà nella *Populorum progressio* di Paolo VI (1967), e nel documento di *Puebla* dell'episcopato latino-americano (che abbozza anche una lettura della realtà sociale in chiave trinitaria: cf., ad es., n. 215).

re dell'uomo. Se l'uomo è essere essenzialmente storico ed è perciò chiamato a realizzarsi nella storia; se è all'interno del rapporto intersoggettivo, e dunque all'interno della socialità, che la storia è fondata ed ha significato, allora la storia è il luogo specifico, il teatro della realizzazione dell'uomo come singolo e come comunità sociale. Nel contesto ottimistico degli anni '60, il Concilio sottolinea soprattutto il *carattere demiurgico*, favorito dalle scoperte scientifiche e dalle vortuose innovazioni tecnologiche, della presenza-realizzazione dell'uomo nella storia: ma anche l'altra, quasi speculare, dimensione del problema, quella *ecologica*, che esploderà solo negli anni '80, in fondo s'inscrive all'interno della medesima ottica.

Ed ancora una volta, in questa valorizzazione della storia, si nasconde, e si esplicita, una fondamentale dialettica, che riprende quelle già sottolineate a proposito della soggettivizzazione e della socializzazione, caricandole anche di un significato almeno in parte nuovo. «Alcuni — nota la GS — dai soli sforzi umani attendono una vera e propria liberazione dell'umanità, e sono persuasi che il futuro regno dell'uomo sulla terra appagherà tutti i desideri del loro cuore» (n. 10). Ciò significa, più o meno implicitamente, contrapporre, come reciprocamente escludentisi, il *regnum Dei* e il *regnum hominis*, in quanto quest'ultimo, per sua stessa definizione, dovrebbe realizzarsi nell'*immanenza* e non a partire dalla o almeno in riferimento alla trascendenza, e dunque dovrebbe iscriversi nella *storia* e non essere rinviato all'*éschaton*.

Non solo, ma — come mostrerà molto del dibattito teologico ed anche della prassi ecclesiale postconciliare¹⁸ — al di là della contrapposizione piuttosto sbrigativa e semplicistica fra storia ed *éschaton*, anche dal punto di vista strettamente di fede c'è da chiedersi: quale dev'essere il rapporto fra l'impegno del

¹⁸ Cf., per una panoramica, C. Molari, *Storia e Regno di Dio: problemi teologici e conflitti pastorali prima e dopo il Concilio*, in *Venti anni di Concilio Vaticano II*, a cura di S. Dianich e E.R. Tura, Borla, Roma 1985. Sul tema, cf. anche E. Cattaneo (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. L'ingresso della categoria «storia»*, AVE, Roma 1985; N. Galantino (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. Il Rapporto Chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986.

mondo, il progresso umano, e l'instaurazione escatologica del Regno? Una domanda tutt'altro che banale o di facile soluzione, come dimostra, per non dare che un titolo, l'accesso dibattito fra «incarnazionisti» ed «escatologisti»¹⁹.

Individuati questi tre nuclei tematici — soggetto, socializzazione, storia — come quelli che agglutinano attorno a sé i valori emergenti nel tempo presente, illustrandone l'intima dialettica ed ambiguità, ma anche il positivo vettore di sviluppo, la GS ha portato a termine il 2° momento del suo discorso, quello dell'ermeneutica del senso della storia contemporanea, e intraprende il 3°, quello della proposizione d'un'integrale antropologia cristiana.

4. L'ANTROPOLOGIA CRISTIANA COME ANTROPOLOGIA CRISTOLOGICA ILLUMINATA DAL MISTERO DELLA TRINITÀ

Il punto di raccordo e insieme di trapasso fra il 2° e il 3° momento è rappresentato dall'ultimo paragrafo del n. 10 della GS, in cui il Concilio riafferma con decisione la prospettiva di fede, entro la quale può esser data soluzione alle esigenze emergenti nel tempo presente: «la Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto (cf. *2 Cor* 5, 15), dà sempre all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione (...). La Chiesa sa che sotto tutti i mutamenti c'è qualcosa che non cambia, e crede che anche tali mutamenti hanno il loro ultimo fondamento nel Creatore e nel Cristo. Crede finalmente di trovare nel suo Signore e Maestro la chiave, il centro e il fine dell'uomo nonché di tutta la storia umana (...). Così nella luce di Cristo, immagine del Dio invisibile, Primogenito di tutte le creature (cf. *Col* 1, 15), il Concilio intende rivolgersi a tutti per illustrare il mistero dell'uomo e per cooperare nella ricerca di una soluzione ai principali problemi del nostro tempo».

¹⁹ Cf. la sintesi del problema presentata da B. Gherardini nel suo *La Chiesa è sacramento*, Città Nuova, Roma 1976, in particolare, cap. VI, «*Salus mundi*», pp. 245-293.

La chiave interpretativa risolutiva del mistero dell'uomo è dunque Cristo. In questa luce, scandagliando le profondità del mistero di Cristo sollecitato dalle sfide urgenti del nostro tempo, il Concilio, rispondendo punto per punto alle tre esigenze fondamentali dell'umanesimo contemporaneo descritte nella sua indagine ermeneutica, tratterà della dignità della persona umana (a); della comunità degli uomini (b); dell'attività umana nell'universo (c). Senza entrare, per ora, nei particolari, anche molto interessanti ed importanti, di questa esposizione, mi limiterò a rilevare quei nodi teologici fondamentali che strutturano il discorso, e che ci permettono di delineare le linee portanti dell'abbozzo conciliare di un'antropologia trinitaria. In ogni caso, occorre sempre tener presente che si tratta più di spunti che di un discorso sempre esplicito, e perciò nostro compito ed intento sarà quello di esplicitare e rigorizzare gli elementi presenti. Data l'importanza del tema, mi limiterò in questo studio ai primi due momenti dell'esposizione conciliare (persona e comunità), rimandando ad uno successivo l'approfondimento del problema dell'attività umana nell'universo letta in prospettiva cristologico-trinitaria.

a) Due sono, fundamentalmente, i filoni che strutturano l'esposizione conciliare del *mistero della persona umana*: la visione biblica dell'uomo sviluppata intorno al tema centrale dell'immagine di Dio; e le acquisizioni antropologiche maturate grazie all'approfondimento della filosofia personalista d'ispirazione cristiana. Ma la convergenza cristologica di questi due filoni permette un salto qualitativo che li compie e li supera a un tempo, evitando il pericolo di una loro giustapposizione un po' estrinseca. La focalizzazione cristologica, del resto, significa anche — come avremo occasione di mostrare — aprire la prospettiva antropologica al mistero trinitario.

Veniamo subito, perciò, al famoso n. 22, che esplicita luminosamente la prospettiva cristologica dell'antropologia cristiana:

«In realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (cf. Rm 5, 14) e cioè di Cristo Signore. Cristo che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore

svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione (...). Egli è "l'immagine dell'invisibile Iddio" (Col 1, 15; cf. 2 Cor 4, 4), Egli è l'uomo perfetto che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in Lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venir annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo (...).

Per comprendere la novità e la portata dell'affermazione conciliare, occorre tener presente che, in questo passo, l'evento cristologico è presentato non solo nella sua «dimensione divina», ma anche, inscindibilmente, per usare una programmatica espressione di Giovanni Paolo II nella *Redemptor hominis*, nella sua «dimensione umana»: per cui Cristo è visto non solo come il rivelatore definitivo del Padre, ma anche come rivelazione, anzi come progetto realizzato, di Dio sull'uomo²⁰. Con ciò, in sintonia con la sensibilità dell'uomo moderno, il Concilio equilibra la classica cristologia del Logos divino (basata sull'affermazione del Cristo *omoúsios* al Padre), prevalsa nell'autocoscienza ecclesiale dopo Nicea, con quella cristologia della *kénosis* del Cristo, Verbo fatto uomo, piú tipicamente moderna (anche se già nel Medioevo, si pensi solo a Francesco d'Assisi, è già viva)²¹. In quanto Verbo

²⁰ Cf. RH, nn. 9 e 10. «Nel mistero della Redenzione — scrive Giovanni Paolo II, esplicitando GS 22 — l'uomo diviene nuovamente "espresso" e, in qualche modo, è nuovamente creato (...). L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo (...) deve (...) avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve "appropriarsi" ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso». Da qui l'affermazione programmatica secondo cui l'uomo è «la prima fondamentale via della Chiesa» (n. 14).

Sul rapporto fra cristologia e antropologia, cf. J. Alfaro, *Cristologia e antropologia*, Cittadella Ed., Assisi 1973 (in particolare, cap. III sulla prospettiva conciliare); R. Latourelle, *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, tr. it., Cittadella Ed., Assisi 1982 (seconda parte).

²¹ Cf. G. Lafont, *Pertinence théologique de l'historique*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 63 (1979), pp. 161-202; Id., *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Paris 1969; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, tr. it., Queriniana, Brescia 1984, in particolare: «Interpretazione teologica della figliolanza divina di Gesù Cristo: Cristologia del Logos, Cristologia della *kénosis*», pp. 251-267.

incarnato, il Cristo fonda lo *statuto definitivamente cristologico dell'antropologia cristiana*.

Di tale statuto cristologico, la GS sviluppa con precisione due dimensioni fondamentali, che sono della massima importanza, non solo per comprendere la realtà dell'aspetto umano-antropologico del mistero della redenzione, ma anche per poter rispondere alle esigenze della cultura contemporanea.

Innanzitutto, facendo perno sul mistero dell'Incarnazione, letto nella prospettiva normativa del Concilio di Calcedonia, il Concilio nota: «poiché in Lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime». Ciò significa, in sintesi, che proprio il mistero centrale dell'Incarnazione ci mostra che l'umanità assunta dal Cristo non è per questo né annientata né assorbita dalla divinità, ma *liberata e potenziata* nell'identità sua propria o, se vogliamo, nella sua autonoma consistenza (autonomia *reale*, anche se *relativa* a Dio). Dunque, il mistero dell'Incarnazione si mostra come mistero della piena umanizzazione dell'uomo, non in contrapposizione a Dio, ma in un rapporto di relazione fra l'uomo e Dio, uniti e distinti in Cristo ²².

²² Assai precisamente, la Commissione Teologica Internazionale, nel suo documento del 1980, *Alcune questioni riguardanti la cristologia* (cf. «La Civiltà Cattolica», n. 3129 del 1° nov. 1980, pp. 259-278), ha notato che il dogma di Calcedonia si presenta come una ridefinizione del rapporto di Dio con l'uomo in chiave cristologica (cf. II, B). La formula di Calcedonia, in effetti, «vuole salvaguardare quella unica prossimità di Dio e dell'uomo in Gesù Cristo che non si risolve a detrimento dell'uomo. Mentre nel contesto culturale religioso dell'antichità tardiva era divenuto corrente l'ideale di assimilazione dell'uomo a Dio (divinizzazione) che si risolveva però in una perdita della identità dell'uomo in un suo assorbimento nell'essere assoluto divino, per il dogma calcedonense, la prossimità di Dio non comporta la fine dell'uomo, ma la sua promozione» (M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, vol. III: *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder-PUL, Roma 1986, p. 841). In qualche maniera, si potrebbe dire che Calcedonia, nell'intenzione del Concilio, è la strada per superare non solo la tentazione del «monofisismo» teocentrico del pensiero religioso pre-cristiano, ma anche quella del «monofisismo» antropocentrico del pensiero moderno (si pensi soltanto al tipico concetto hegeliano della *Menschwerdung Gottes* e alla sua risoluzione in chiave antropocentrica ad opera di L. Feuerbach).

Accanto a Calcedonia, bisogna certamente anche ricordare il Costantinopolitano III, con la riflessione teologica di Massimo il Confessore che l'ha

Ancora più chiaro e stimolante il discorso conciliare si mostra, quando ci si rifà alla dimensione fondamentale del mistero di Cristo, Verbo incarnato, che è il *mistero della figliolanza*. La GS, in realtà, non sviluppa molto questo aspetto considerato dal punto di vista strettamente cristologico, quanto piuttosto nel suo riflesso sulla condizione umana, sottolineando come, in virtù del mistero pasquale, «anche noi diventando figli col Figlio possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abbà, Padre» (GS 22). Ma, in ogni caso, la prospettiva è presente e — a mio avviso — decisiva²³.

Il Cristo, infatti, nella globalità del suo Evento, ci mostra fondamentalmente una realtà: che lo statuto dell'esistenza umana è quello della figliolanza²⁴. Per comprenderne il significato, occorre certamente sgombrare il campo dalle concezioni errate o per lo meno riduttive o distorte di quest'ultima, cui ci hanno resi avvertiti psicanalisi e sociologia: ma, guardando all'esistenza e al *kérigma* di Cristo, non ci possono essere dubbi che la figliolanza è ciò che dà conto, a un tempo, vuoi dell'autonoma consistenza della persona umana, vuoi della sua ineliminabile relazione al Padre, come a Colui dal quale gratuitamente riceve

preparato (cf. CTI, *Alcune questioni*, cit.). Il Costantinopolitano III, infatti, in dialettica col monotelismo, afferma che «Gesù vive la relazione originaria al Padre, che lo costituisce persona filiale, nella sua storia umana, in cui la sua piena libertà umana esprime ed attualizza in tutta la sua storica esistenza e specificità umana la sua stessa libertà divina filiale» (M. Bordoni, *Gesù di Nazaret*, cit., p. 855).

²³ La dimensione della figliolanza come specifica della «dimensione umana» dell'evento cristologico è certamente presente nella GS (basti rifarsi ai centrali testi scritturistici cui rinvia in proposito il Concilio: *Rm* 8, 5; *Gal* 4, 6; *Gv* 1, 12; *1 Gv* 3, 1-2), ma non è viscerata in tutta la sua potenzialità. E questo — a mio avviso — perché nel n. 22 la prospettiva cristologica è evoluta in chiave principalmente incarnazionista (Calcedonia), e non vista abbastanza in quella prospettiva pasquale che la riflessione teologica postconciliare riconoscerà nella sua centralità per una corretta ermeneutica del mistero di Cristo: è nell'evento pasquale, infatti, che in modo culminante e definitivo si dispiega e si rivela il mistero cristologico come mistero della figliolanza (cf. le osservazioni in proposito contenute nel nostro *Evento pasquale, Trinità e Storia*, Città Nuova, Roma 1984; cf. anche le posizioni di Ratzinger, Wiederkeher, Kasper, Lafont e, a livello esegetico, la nozione di pro-esistenza di H. Schürmann).

²⁴ È questo il profondo significato della nota affermazione secondo cui «con l'Incarnazione Cristo si è unito ad ogni uomo» (GS 22), ripreso da Giovanni Paolo II come uno dei fili conduttori della sua RH.

se stessa e verso il quale termina la tensione del dono-di-sé, la tensione dinamica della sua autotrascendenza nell'amore.

Dunque, lo statuto cristologico dell'antropologia cristiana è uno *statuto intrinsecamente trinitario: l'uomo come colui che, in Cristo, si riceve, si costituisce nella sua autonomia di persona, e si dona al Padre*. I diritti di Dio e i diritti dell'uomo solo in questa prospettiva cristologica e trinitaria non sono conflittuali o contraddittori: e solo questa prospettiva permette, perciò, di superare la tentazione dell'ateismo.

Basti appena accennare — anche se sarebbe essenziale darne un adeguato approfondimento — alla dimensione *pneumatologica* di questo abbozzo conciliare di antropologia trinitaria. La GS — mi pare — ci dà in proposito due indicazioni fondamentali. Innanzi tutto sottolinea che è nello Spirito che la persona umana, unita a Cristo, può sperimentare l'autotrascendimento di sé nell'«Abbà» pronunciato verso il seno del Padre, e che perciò è lo Spirito Colui che plasma l'esistenza della persona secondo la forma cristologica della figliolanza: «il cristiano, reso conforme all'immagine del Figlio che è il Primogenito tra molti fratelli (cf. *Rm* 8, 29; *Col* 1, 18), riceve “le primizie dello Spirito” (*Rm* 8, 23) per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore (cf. *Rm* 8, 1-11). In virtù di questo Spirito, che è il “pegno della eredità” (*Ef* 1, 14), tutto l'uomo viene interiormente rifatto, fino al traguardo della “redenzione del corpo” (*Rm* 8, 23)» (*ibid.*).

In secondo luogo, è lo Spirito Santo che universalizza quest'azione plasmatrice dell'uomo nuovo, realizzandola, seppure in modi diversi, nel cuore d'ogni uomo aperto alla verità e all'amore: «e ciò (l'essere associati al mistero di Cristo e al suo culmine pasquale) non vale solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia (cf. LG 16). Cristo, infatti, è morto per tutti (cf. *Rm* 8, 32) e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina, perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale» (*ibid.*).

Come hanno fatto notare autorevoli interpreti (tra cui, in

primo luogo, Yves Congar), questa presenza del tema pneumatologico nella presentazione dell'antropologia cristiana, è un'importante novità, che permette di superare le pericolose secche in cui l'aveva condotta il «cristomonismo» della tradizione teologica occidentale²⁵. In particolare — lo notiamo di passaggio soltanto — un'antropologia cristologica ma anche pneumatologica permette di disegnare un rapporto di «reciproca interiorità» fra Dio e l'uomo: come il Figlio e il Padre sono uniti e distinti nello Spirito, «che sigilla l'unità mentre dichiara la distinzione»²⁶, così è del rapporto, in Cristo, fra Dio e l'uomo. Ma l'approfondimento di questa dimensione dell'antropologia cristiana ci porterebbe assai lontano.

In sintesi, potremmo dire che, nella prospettiva della GS, il mistero della persona umana trova luce solo nell'interiorità del mistero trinitario: *l'antropologia cristiana è un'antropologia posta sotto il segno di Cristo e dello Spirito, e, proprio per questo, un'antropologia trinitaria.*

b) Ma ancora più nuova, e decisiva, si mostra la prospettiva con cui il Concilio, nella luce del mistero cristologico che si apre a quello trinitario, affronta il tema della *comunità delle persone*. All'inizio di questo cap. II, la GS riprende l'affermazione secondo cui «il moltiplicarsi dei mutui rapporti tra gli uomini costituisce uno degli aspetti più importanti del mondo di oggi, al cui sviluppo molto conferisce il progresso tecnico contemporaneo»; ricorda che «il fraterno colloquio tra gli uomini non si completa in tale progresso, ma più profondamente nella comunità delle persone che esige un reciproco rispetto della loro piena dignità spirituale», e infine sottolinea che «la rivelazione cristiana

²⁵ Cf., ad es., Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, I, *L'Esprit Saint dans l'«Economie»*. Révélation et expérience de l'Esprit, tr. it., Queriniana, Brescia 1981, in particolare: «La pneumatologia del Vaticano II», pp. 187-193 (con bibliografia); H. Cazelles, *Lo Spirito Santo nei testi del Vaticano II*, in *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, a cura di E. Lanne, AVE, Roma 1970, pp. 297-314; R. Moretti, *Lo Spirito Santo e la Chiesa nell'insegnamento del Vaticano II*, Ed. Logos, Roma 1981.

²⁶ G.M. Zanghì, *Per una cultura dell'unità*, in «Nuova Umanità», 10/11 (1980), pp. 8-28, qui pp. 22-23.

dà grande aiuto alla promozione di questa comunione tra persone, e nello stesso tempo ci guida a un approfondimento delle leggi che regolano la vita sociale, scritte dal Creatore nella natura spirituale e morale dell'uomo» (n. 23; cf. anche nn. 25b, 30b).

Nel n. 24 — che costituisce senza dubbio, insieme al n. 22, il vero cuore della GS, ed uno degli insegnamenti fondamentali dell'intero Vaticano II²⁷ — il Concilio disegna dunque, con ampio respiro, la radice ultima dell'«indole comunitaria dell'umana vocazione nel piano di Dio». Conviene, perciò, riportare integralmente il testo dell'importante passo:

«Dio che ha cura paterna di tutti, ha voluto che gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro con animo di fratelli. Tutti, infatti, creati a immagine di Dio, "che da un sol uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra" (At 17, 26), sono chiamati all'unico e medesimo fine, cioè a Dio stesso.

²⁷ Basti rifarsi all'autorevole interpretazione di Giovanni Paolo II nella «trilogia trinitaria» costituita dalle sue encicliche *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* e *Dominum et Vivificantem*. Mentre nella prima enciclica — come già detto — ci si rifà programmaticamente a GS 22 per desumere il principio dell'uomo come «via fondamentale della Chiesa», nella DM, sempre rifacendosi allo stesso testo, si afferma: «Quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e persino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del Magistero dell'ultimo Concilio» (n. 1). La DV, d'altra parte, esplicita il riferimento a GS 24, e, dopo aver citato il passo, afferma a sua volta: «Il Concilio ribadisce tale verità sull'uomo, e la Chiesa vede in essa un'indicazione particolarmente forte e determinante dei propri compiti apostolici. Se, infatti, l'uomo è la via della Chiesa, questa via passa attraverso tutto il mistero di Cristo, come divino modello dell'uomo. Su questa via lo Spirito Santo, rafforzando in ciascuno di noi "l'uomo interiore", fa sì che l'uomo sempre meglio "si ritrovi attraverso un dono sincero di sé". Si può dire che in queste parole della Costituzione pastorale del Concilio si riassume tutta l'antropologia cristiana: quella teoria e prassi, fondata sul Vangelo, nella quale l'uomo scoprendo in se stesso l'appartenenza a Cristo e, in lui, l'elevazione a figlio di Dio, comprende meglio anche la sua dignità di uomo» (n. 59) (corsivi nostri).

Perciò l'amor di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. Dalla Sacra Scrittura infatti siamo resi edotti che l'amor di Dio non può esser disgiunto dall'amor del prossimo "e tutti gli altri precetti son compendiatì in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza perciò della legge è l'amore" (Rm 13, 9-10; 1 Gv 4, 20). Ciò si rivela di grande importanza per uomini sempre più dipendenti gli uni dagli altri e per un mondo che va sempre più verso l'unificazione.

Anzi il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv 17, 21-22), mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo il quale è in terra la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé (cf. Lc 17, 33)».

Cerchiamo di sottolineare, assai sinteticamente, alcuni degli elementi più importanti di queste centrali affermazioni conciliari. Innanzi tutto, la GS afferma che l'unità degli uomini è al centro del mistero della salvezza: unità che promana dall'unica origine di tutti gli uomini dal Dio Uno ed unico, e dall'unico loro fine che è Dio stesso. Dunque, il mistero della vicenda umana nella storia, che da Dio prende origine e a Dio tende, è posto sotto il segno dell'unità. Ma, poiché il Dio che Cristo ci rivela è Uni-trinità, l'unità che — a immagine e somiglianza del Creatore — è iscritta nel dinamismo della socializzazione umana nella storia, è un'unità «trinitaria»: e non solo nel senso che il mistero della singola persona umana trova luce solo nell'interiorità del mistero trinitario (cf. il punto a, di cui sopra, dove s'è descritta la dimensione per così dire «verticale» dell'antropologia cristiana come «antropologia trinitaria»), ma anche nel senso che il rapporto «fra» le persone nella comunità umana ha una struttura, una legge, un dinamismo «trinitario» (dimensione «orizzontale» dell'antropologia trinitaria).

Guardando al mistero dell'Uni-trinità divina, è superato per sempre il modello «sostanzialistico» e pre-personale dell'unità, che definiva l'unum, quale proprietà trascendentale dell'essere, come «in se indivisum, ab aliis vero divisum», per il modello personalistico-comunionale dell'unità nell'amore delle distinte li-

bertà. È in questo contesto, e cioè ancora una volta nell'interiorità del mistero trinitario, che si comprende la pregnanza di significato non solo etico ma antropologico (oltreché teologico) del comandamento dell'amore del Cristo, cui si rifà il Concilio, riprendendo le affermazioni scritturistiche circa la centralità di tale comandamento nel *kerigma* di Cristo. In questa linea, assai precisamente il n. 27 esplicherà: «i singoli debbono considerare il prossimo, nessuno eccettuato, come un altro "se stesso"». Nel «*come*» della formulazione sinottica del comandamento dell'amore (esplicitato nell'«*amatevi gli uni gli altri*» della formulazione giovannea) c'è in realtà la *misura trinitaria* della socialità umana: il «*come*» significa infatti porre l'altro sullo stesso piano del se stesso — come il Padre fa col Figlio, e viceversa. Nella formula giovannea, che sottolinea la reciprocità, il dinamismo trinitario dell'amore trova la sua piena affermazione: io pongo l'altro ponendo me e l'altro pone me ponendo sé. In questa luce si comprende la logicità del richiamo di *Gv* 17, 21-22, *là dove s'esplicita in termini luminosi la dinamica trinitaria del rapporto fra i discepoli, vissuto nell'interiorità del rapporto trinitario fra Padre e Figlio*.

Il Concilio esplicita assai bene le conseguenze antropologiche di questa prospettiva trinitaria sul mistero dell'uomo, quando afferma, in conclusione del passo citato, che l'uomo è, allo stesso tempo, la sola creatura che Dio ha voluto «per sé» — e cioè la sola creatura che ha un valore inalienabile in se stessa che a nulla può esser subordinato —, e quella creatura che si ritrova pienamente — «è» pienamente — solo nel dono sincero di sé, rifacendosi a *Lc* 17, 33: «chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece l'avrà perduta la salverà» (cf. anche 9, 24; *Mt* 10, 39; *Gv* 12, 25)²⁸. È dunque in una prospettiva radicalmente

²⁸ Accanto ai riferimenti scritturistici sopra ricordati, che sono in certo modo paralleli — anche se in prospettive diverse —, va collocato a mio avviso il passo di *Gv* 10, 17-18, dove il Cristo giovanneo afferma: «Per questo il Padre mi manifesta il suo amore, perché io consegno la mia vita e così la prendo di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, poiché io ho il potere di offrirla per poi riprenderla di nuovo». In tale affermazione il Cristo non solo svela il significato profondo dell'evento pasquale, ma anche la sua profondità trinitaria: e poiché è il Verbo incarnato a vivere tale gesto

cristologico-trinitaria che, secondo la GS, può trovare la sua chiave d'intelligibilità e di pratica composizione la dialettica fondamentale che costituisce il mistero della persona umana: l'essere-in-sé come realtà che ha una dignità inalienabile, e l'essere-in-relazione con l'alterità come esigenza essenziale per l'autocostituirsi della persona, quella dialettica che il Concilio ha notato emergere con forza dirompente nella sua fenomenologia socio-culturale del tempo presente. Trinitariamente, potremmo riassumere l'assunto conciliare dicendo che *la persona «si ha»* (si autopossiede) *in quanto «si dà»*; e, viceversa; «si può dare» in verità in quanto «si ha»²⁹. In questa luce si comprende anche l'importante sottolineatura conciliare secondo cui «la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo» (GS 25a), in quanto è proprio la socialità che costituisce l'esser-persona della creatura umana³⁰.

trinitario, ci mostra così la dinamica profondamente trinitaria dell'esistenza umana vissuta in-Cristo. Commentando questo passo, hanno scritto assai lucidamente J. Mateos e J. Barreto: «come Gesù, chi dà se stesso fino alla morte per amore, non lo fa con la speranza di recuperare la vita come premio a tale sacrificio (merito), ma con la certezza di poterla riprendere di nuovo, per la forza dell'amore stesso. Dove c'è amore fino al limite c'è vita senza limite, perché *l'amore è la vita*. Chi dispone della sua vita per darla sa che dispone di essa per recuperarla dopo che è stata completata dallo Spirito, indistruttibile e definitiva come lo Spirito stesso. Per chi ama non c'è morte: questo è l'ultimo gesto di una vita di dedizione, *che sigilla definitivamente la condizione di figlio»* (*Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, ed. it., Cittadella, Assisi 1982, pp. 441-442). Cf. anche il nostro *La Chiesa, profezia dell'umanità compiuta - Abbozzo di antropologia trinitaria*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo I*, Città Nuova, Roma 1984.

²⁹ La GS esplicita il modello (e «sacramento») cristologico di questo ritmo fondamentale dell'antropologia trinitaria ad es. quand'afferma: «(Cristo) nella sua predicazione espressamente comandò ai figli di Dio che si trattassero vicendevolmente da fratelli. Nella sua preghiera chiese che tutti i suoi discepoli fossero "uno". Anzi egli stesso si offrì per tutti fino alla morte, redentore di tutti. "Nessuno ha maggior amore di chi sacrifica la sua vita per i suoi amici" (*Gv 15, 13*)» (n. 32c).

³⁰ In questa linea, precisa GS 31a: «Invero la libertà umana spesso si indebolisce qualora l'uomo cada in estrema indigenza, come si degrada quando egli stesso, cedendo alle troppe facilità della vita, si chiude in una specie di aurea solitudine. Al contrario, acquista forza, quando l'uomo accetta le inevitabili difficoltà della vita sociale, assume le molteplici esigenze dell'umana convivenza e si impegna al servizio della comunità umana».

Nell'assunzione della prospettiva trinitaria come chiave di lettura della socialità umana da parte della GS, ci sono da notare due importanti precisazioni che è il testo stesso a suggerirci. La prima è che il Concilio parla di una «certa similitudine» (*aliqua similitudo*). Sullo sfondo vi è la preoccupazione di non confondere il piano della vita divina e quello dell'esistenza creaturale, sia pure elevata per grazia alla partecipazione alla vita stessa di Dio (cf. 2 Pt 1, 4): già il Concilio Lateranense IV del 1215 era dovuto intervenire su questo tema, condannando l'abate Gioacchino da Fiore, e formulando la felice espressione secondo cui «inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»³¹.

La seconda precisazione è contenuta nell'espressione secondo cui «l'unione dei figli di Dio» è «nella verità e nella carità». Implicitamente si vuol così far notare — come ha sottolineato ad es. B. de Margerie — che, mentre l'unità di Dio attiene sia

³¹ Il Concilio Lateranense IV, convocato da Innocenzo III nel 1215, tra le altre cose condannò alcune affermazioni di Gioacchino da Fiore (1130-1191) che si era pronunciato contro Pietro Lombardo, e in particolare contro una sua affermazione contenuta nelle famose *Sent.* 1.1, dist. 5: «quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens». Contestando tale affermazione del Lombardo — riaffermata, invece, dal Lateranense IV —, Gioacchino affermava che l'unità di Dio non è *in primis* l'unità nell'essere, ma — recita il Concilio — un'unità «quasi collettiva e di somiglianza, come molti uomini son detti esser un solo popolo, e molti fedeli una sola Chiesa secondo la parola: "la moltitudine dei credenti era un cuor solo e un'anima sola" (At 4, 32) (...). E a sostegno di questa sua affermazione induce quell'importante parola che Cristo dice a proposito dei fedeli nel Vangelo: "Padre, che siano uno in noi, come anche noi siamo uno, affinché siano consumati in uno" (Gv 17, 22 s.)». In altre parole, secondo il Lateranense IV, Gioacchino ha compiuto un fondamentale errore interpretando il mistero dell'unità trinitaria alla luce dell'unità ecclesiale, e non viceversa come insegna la Scrittura! E per questo ha rifiutato l'unità di natura che, in Dio, fonda l'unità delle persone. Il Lateranense, invece, così interpreta rettamente il testo giovanneo: «Quando la Verità prega il Padre per i suoi fedeli, dicendo: "siano uno in noi, come noi siamo uno" (Gv 17, 22) — questo nome "uno" significa, quanto ai fedeli, l'unione della carità nella grazia, e quanto alle persone divine l'unità dell'identità nella natura (...), perché non si può osservare tra il Creatore e la creatura una somiglianza tale che la dissomiglianza non sia ancora maggiore» (cf. *Denzinger* 431-432; DS 806). Ma il discorso — superando l'unilateralità insostenibile di Gioacchino — andrebbe approfondito, come farà assai bene san Tommaso.

al livello della natura che a quello delle persone, l'unità fra le creature umane attiene al piano delle persone soltanto (il conoscere e il volere, verità e amore)³². Ma a mio parere il discorso andrebbe approfondito. È certamente vero, da un lato, che la tradizione teologica latina ha distinto assai precisamente una duplice unità in Dio, come ad es. san Tommaso in questo stupendo passo di commento al cap. 17 di Giovanni: «Ora, in Dio l'unità è duplice: quella della natura divina e quella dell'Amore che è lo Spirito Santo». Ma è anche vero che san Tommaso continua: «noi dobbiamo riprodurre quella unità che esiste in Dio. Quindi non basta che abbiamo tutti, mediante la grazia, la medesima vita divina, la quale ci rende partecipi della natura di Dio, ma occorre essere uniti con Dio e fra noi mediante l'amore nell'Amore personale che è lo Spirito Santo»³³. In altri termini, per san Tommaso, e per la grande tradizione cattolica occidentale, la grazia non è altro che una «partecipata similitudo naturae divinae», dalla quale deriva una rigenerazione della creatura «in esse et operari»³⁴. La carità, dunque, come nuovo dinamismo dell'essere creaturale rigenerato è l'attuazione dell'essere della creatura che partecipa alla natura divina, tanto che — ne conclude san Tommaso — «caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat» e «idem specie actus est quo diligitur Deus et quo diligitur proximus»³⁵. Dunque, l'analogia trinitaria fra la Trinità e la comunità degli uomini innestati in Cristo non tocca solo il piano delle persone, ma anche quello della natura, senza per questo portare a una confusione fra Dio e la creatura, perché la persona umana vive il dinamismo della natura divina che gli è partecipato nella grazia come *persona umana*, e non come persona divina. Ma il discorso sarebbe tutto da esplicitare.

³² B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, cit., pp. 391-392.

³³ S. Tommaso, *In Job.*, c. 17, 26; cf. anche sant'Agostino, *De Trinitate*, XV, VI, 5-7. Lo spazio c'impedisce di entrare in profondità nel problema, che è non solo al centro del rapporto fra la prospettiva trinitaria occidentale e quella orientale, ma anche della rilettura del mistero trinitario fatta da molti autori contemporanei.

³⁴ Cf. M. Sanchez Sorondo, *La gracia como participacion de la naturaleza divina segun Toma de Aquino*, Buenos Aires-Letran-Salamanca 1979.

³⁵ Cf. rispettivamente, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 23, a. 6; q. 25, a. 1.

Un'ultima osservazione. Come già avevamo notato a proposito del mistero della persona, così anche a proposito della comunione delle persone la GS congiunge profondamente la dimensione cristologica con quella pneumatologica. «Cristo — scrive ad es. il n. 32 —, primogenito tra molti fratelli, tra tutti coloro che lo accolgono con la fede e con la carità, dopo la sua morte e resurrezione ha istituito attraverso il dono del suo Spirito una nuova comunione fraterna, in quel suo corpo che è la Chiesa».

In sintesi, *la dimensione «verticale» dell'antropologia trinitaria* (cf. punto a) *fonda e attua quella «orizzontale»* (punto b): in Cristo risorto, per il dono dello Spirito, il rapporto trinitario diventa la forma e la dinamica non solo del rapporto fra la persona umana e il Padre, ma anche di quello *fra* le persone umane. Nell'un caso come nell'altro, anche se in forma diversa, *la chiave del rapporto è quel dono-di-sé in cui la persona ritrova pienamente se stessa*, attuando un'autentica relazione con l'alterità e proprio per questo realizzando la sua autentica e autonoma sussistenza.

CONCLUSIONE:

LA CHIESA «SACRAMENTUM UNITATIS»

Dal rapido esame che abbiamo compiuto dell'introduzione e dei due primi capitoli della prima parte della GS, penso sia risultato con sufficiente chiarezza che l'antropologia trinitaria costituisce il centro propulsore e la novità più densa di conseguenze della Costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. I valori emergenti nel tempo presente, pur con tutta la loro ambiguità, sfidano la Chiesa a svelare al mondo il suo mistero. La Chiesa, infatti, è il sacramento, cioè il segno profetico e lo strumento d'attuazione di un'umanità nuova in Cristo e nel suo Spirito, un'umanità riconciliata nell'amore, in cui il mistero della persona, aperto al e fondato dal mistero di Dio, si dispiega in un'intersoggettività informata dalla dinamica della Vita trinitaria.

Nel n. 42 la GS esplicita questa prospettiva e mostra l'intima articolazione fra la GS stessa, che ha focalizzato nell'antropologia

trinitaria la risposta alla sfida del tempo presente, con la LG, che presenta il mistero della Chiesa nella sua identità di popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: «promuovere l'unità corrisponde all'intima missione della Chiesa, la quale è appunto "in Cristo come un sacramento, ossia segno e strumento di intima unione con Dio e di unità di tutto il genere umano" (LG 1). Così al mondo essa mostra che la vera unione sociale esteriore discende dalla unione delle menti e dei cuori, ossia da quella fede e da quella carità, con cui la sua unità è stata indissolubilmente fondata nello Spirito Santo. Infatti, la forza che la Chiesa riesce a immettere nella società umana contemporanea, consiste in quella fede e carità portate a efficacia di vita, e non nell'esercitare con mezzi puramente umani un qualche dominio esteriore»³⁶.

In questo senso come si è incisivamente espressa la Commissione Teologica Internazionale, secondo il Concilio «il cristianesimo nella sua stessa essenza è mistero d'unione e d'unità: unione intima con Dio e unità degli uomini fra loro»³⁷.

PIERO CODA

³⁶ Su questa interpretazione del rapporto Chiesa-mondo, sulla quale è nostra intenzione ritornare, e che del resto è omogenea alla prospettiva della «mutua relatio» cui già s'è fatto cenno, ha scritto assai opportunamente A. Acerbi: «Nella GS l'aspirazione all'unità tra gli uomini in un mondo solidale e il carattere misterico della Chiesa hanno operato nello stesso senso: nel quarto capitolo, infatti, la Chiesa si propone come il *sacramentum unitatis* dell'umanità, ma ciò non si traduce in una egemonia culturale o sociale della Chiesa sul moto storico di costruzione di un mondo unificato. La Chiesa ritiene di avere un posto centrale nella storia umana in ragione del "mistero di unità", che opera nella storia e di cui essa è il segno, e non per la proposizione di un piano globale sulla società, in cui dovrebbero trovare integrazione e compimento i dati parziali dell'esperienza storica dell'uomo» (*La Chiesa nel tempo*, cit., p. 321).

³⁷ CTI, *Themata selecta de Ecclesiology*. Occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II, Libreria Editrice Vaticana 1985, 8.1, p. 46.