

LIBRI

TRINITÀ - CHIESA - SOCIETÀ Una rassegna di studi e prospettive

I. I SENTIERI DELL'ECCLESIOLOGIA NEL NOSTRO SECOLO

«Il nostro secolo — è stato detto, e l'affermazione è tanto più significativa perché venuta da un evangelico come O. Dibelius — è il secolo della Chiesa». Già nei primi anni del '900, Romano Guardini poteva iniziare un suo celebre articolo con le parole: «Un evento religioso di una portata immensa sta per compiersi: la Chiesa conosce un risveglio nelle anime»! La successiva storia non ha potuto non dare ragione a questa profonda percezione della direzione in cui lo Spirito stava guidando gli eventi: basti pensare al Vaticano II, un Concilio che, per la prima volta, ha preso a suo oggetto proprio la Chiesa, nel duplice e complementare versante del suo mistero e della sua missione nel mondo. E non è impresa per nulla agevole cercare, allo stato attuale delle cose, anche solo di dar conto delle molteplici prospettive teologiche che questa «riscoperta» della Chiesa ha dischiuso, e sta a tutt'oggi continuando a dischiudere.

Ciononostante, Jean Frisque, nel suo noto saggio su *L'ecclesiologia nel XX secolo*, ha potuto e saputo condensare e documentare assai bene, sulla scorta di numerosi precedenti studi, la storia dell'ecclesiologia, soprattutto cattolica, del '900¹. Forse con una certa dose di approssimazione — del resto necessaria

¹ J. FRISQUE, *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in *Bilancio della teologia del XX secolo*, a cura di R. VANDER GUCHT e H. VORGRIMLER, tr.it., Città Nuova, Roma 1972, pp. 211-262 (con precise indicazioni bibliografiche).

per ogni sguardo panoramico —, ma con indubbia chiarezza, egli ha suddiviso il percorso storico dell'ecclesiologia nel nostro secolo in due tappe fondamentali: a) il periodo fra le due guerre, caratterizzato da uno straordinario rinnovamento ecclesiale e teologico, e che ha avuto nell'ecclesiologia del *Corpo mistico* (consacrata dalla *Mystici Corporis* di Pio XII, nel 1943) il suo polo centrale di riflessione, rimettendo nella giusta luce la dimensione misterica della Chiesa, dopo secoli di forte sottolineatura del suo aspetto giuridico-istituzionale; b) e il periodo post-bellico, che si spinge sino al Concilio, e che si sviluppa sotto il segno della Chiesa come Popolo di Dio, che ha risottolineato l'impatto storico-sociale del fatto cristiano.

Lo stesso Frisque, con i maggiori storici dell'ecclesiologia moderna, andava a rintracciare le radici di questo rinnovamento, da un lato nel «risveglio» della teologia cattolica nel secolo precedente (si pensi soltanto alla scuola di Tübingen, con le fondamentali opere di J.A. Möhler: *Die Einheit in der Kirche* e *Symbolik*; alla scuola romana coi vari Schrader, Passaglia, Perone e Franzelin, che diedero il loro contributo già al Vaticano I e, in fondo, prepararono, attraverso il pontificato di Leone XIII, e gli studi di E. Mersch e S. Tromp, l'approfondimento ecclesiologico culminato nella *Mystici Corporis*; e ad autori come Scheeben, Newmann, Rosmini, che profeticamente già preannunciarono non pochi degli indirizzi che sarebbero stati accolti dal Concilio); e, dall'altro, nel ritorno alle fonti bibliche, liturgiche, patristiche e scolastiche.

In tal modo, l'autocoscienza della Chiesa ha luminosamente ritrovato nella sua stessa vita e, in primo luogo, nella testimonianza neotestamentaria, l'orizzonte della sua originaria fondazione e del suo incessante approfondimento. Il Vaticano II, come ovvio, ha segnato (e continua a segnare ancor oggi) una tappa nuova: da un lato, ha costituito il punto di confluenza creativa degli studi precedenti; dall'altro, si è mostrato come il punto di avvio di nuovi percorsi ed approfondimenti. Com'è stato notato da innumerevoli «esegeti» ed interpreti del dettato conciliare — dei quali ci esimiamo di dar conto in dettaglio, rimandando alla

nota e vasta letteratura specializzata² —, nel Vaticano II si possono rinvenire le evidenti tracce (ed anche qualcosa di più) di diverse ecclesiologie: quella (post-tridentina) della Chiesa come «societas perfecta», costruita secondo un modulo d'interpretazione tipicamente giuridico-apologetico; quella della Chiesa Corpo mistico, che è presente ben al di là del pur significativo n. 7 della *Lumen gentium*, che esplicitamente la tematizza; e quella della Chiesa Popolo di Dio, che costituisce un po' la *toile de fond* dell'architettura dell'intera Costituzione sulla Chiesa, permettendo di evidenziarne, in particolare, la struttura organica sulla comune base del battesimo (costituzione gerarchica, laici, carismi, vita religiosa), e l'indole storica, «cattolica», ecumenica, missionaria ed escatologica.

In ogni caso, man mano che si è potuta prendere la necessaria distanza, storica e critica, dai testi conciliari, ci si è avveduti che, in realtà, la «sintesi» conciliare, talvolta giudicata precaria perché risultante dal «compromesso» fra differenti ecclesiologie tra loro anche poco conciliabili (e che, senza dubbio ed anche prescindendo da questa valutazione, non va considerata, come ogni altro documento magisteriale, quale parola definitiva e conclusiva)³, era stata invece creativamente operata attraverso l'assunzione, più o meno esplicitamente e criticamente giustificata, di nuove categorie o modelli d'interpretazione più comprensivi di quelli già ricordati. Le principali categorie teologiche in questione — a mio avviso — sono riconducibili sostanzialmente a tre: a) quella del «sacramento» (che è poi la categoria che dà il «la» alla *Lumen gentium*, sin dal suo primo n.); b) quella

² Oltre a Frisque, si veda l'aggiornato N. CIOLA, *Il dibattito ecclesiologico in Italia. Uno studio bibliografico (1963-1984)*, PUL, Roma 1986 (che riporta anche le tr.it. delle maggiori opere ecclesiologiche in lingua straniera); cf. anche, per un'introduzione panoramica alle ecclesiologie contemporanee, B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale di Chiesa*, Paoline, Roma 1980; nonché, sul secondo millennio sulla storia dell'ecclesiologia, A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolucion luistorica de las ideas eclesiologicas*, II voll., BAC, Madrid-Toledo 1986-1987, che, in certo modo, completa i noti studi di Y. Congar, dedicati al primo millennio.

³ Cf., ad es., A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»*, EDB, Bologna 1975.

«trinitaria» (la nota prospettiva della *Ecclesia de Trinitate* che incornicia il cap. 1º della LG); c) e quella della «comunione», che — come autorevolmente ha precisato anche il Sinodo straordinario del 1985 — rappresenta l'idea centrale del Vaticano II⁴. Senza dimenticare che, secondo non pochi interpreti, la stessa *Gaudium et spes*, che tematizza la presenza e la missione della Chiesa nel mondo, innestando l'evento-Chiesa nel fluire del dinamismo storico, permetterebbe di operare una quasi «rivoluzione copernicana» nell'ermeneutica della Chiesa stessa: in quanto inviterebbe a spostare il punto di vista, in base al quale interprete la Chiesa, dall'interno di essa, all'esterno — e cioè a collocarla nel mondo verso cui è indirizzata l'azione evangelizzatrice della Chiesa stessa⁵. Del resto, le formidabili sfide cui la Chiesa si è trovata chiamata a rispondere negli ultimi decenni, con un'urgenza prima inimmaginabile: la crescente secolarizzazione della società occidentale, i drammatici problemi sociali del Terzo e Quarto mondo con le loro strutturali ripercussioni a livello mondiale, l'incontro con gli universi religiosi e culturali dell'Oriente, la necessità di coniugare — al suo interno — unità e pluriformità, hanno in molti casi spinto a una riflessione sulla rilevanza propriamente storica, di promozione e di liberazione della società umana, nonché sul respiro planetario e la capacità di autentica inculturazione, che è chiamata ad esibire la missione della Chiesa. Basti pensare, per non ricordare che il campo forse più delicato

⁴ *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, II, C, 1; cf. EV 9/1800; cf. anche A. DENAUX, *L'Eglise est une communion, Réflexions à propos du Rapport final du Synode extraordinaire de 1985*, in «Nouvelle Revue Théologique», CX (1988), pp. 16-37; W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985. Documenti e commento*, Queriniana, Brescia 1986; Id., *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leit-idee des II. Vatikanischen Konzils*, in *Theologie und Kirche*, Grünwald, Mainz 1987, pp. 272-289.

⁵ Cf. S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiology dinamica*, Paoline, Roma 1985 (ampia e bibliograficamente aggiornata esposizione del tema); Id., *Chiesa estroversa*, Marietti, Casale Monf. 1986; in questa prospettiva anche J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischer Ekklesiologie*, Kaiser Verlag, München 1975; tr.it. Queriniana, Brescia 1976: «La missione non dev'essere compresa a partire dalla Chiesa, ma è la Chiesa che va osservata alla luce della sua missione» (p. 25).

ed appariscente, alla teologia politica e alle varie forme di teologia della liberazione⁶, o anche ad encicliche come la *Populorum progressio* di Paolo VI e la *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II.

Tuttavia, notevoli studi per focalizzare ed approfondire la specifica prospettiva conciliare, con puntuali aggiornamenti, sono stati fatti, in questi ultimi anni, su ciascuna delle categorie teologiche prima evocate. Innanzi tutto, sul tema della Chiesa «sacramento»: anche se questa categoria teologica sembra essere oggi un po' meno di moda, rispetto ad alcuni anni fa, forse perché su di essa pare gravare non poco il peso di una prospettiva più dogmatica che storico-prassistica⁷. Il tema della «comunione», invece, continua a suscitare a tutt'oggi interesse, e notevoli ed originali ricerche⁸, ed è stato fecondato da alcuni stimolanti

⁶ Sull'aspetto ecclesiologico della teologia politica e della teologia della liberazione, cf. a titolo d'esempio: J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969; Id., *Il problema di una teologia politica e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società*, in «Concilium», 6 (1968), pp. 1030-1031; Id., *Sulla presenza della Chiesa nella società*, in AA.VV., *Il libro del Congresso* (Bruxelles 1970), Queriniana, Brescia 1970; A. DUMAS, *Théologie politique et vie de l'Eglise*, Lyon 1977; L. Boff, *Ecclesiogénese*, Vozes, Petropolis 1976; Id., *E a Igreja se fez povo*, Vozes, Petropolis 1986; Id., *Chiesa: carisma e potere; saggio di ecclesiologia militante*, Borla, Torino 1986.

⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1962; O. SEMMELROTH, *La Chiesa come sacramento di salvezza*, in «Mysterium Salutis», VII, Queriniana, Brescia 1972, pp. 377-437; Id., *La Chiesa sacramento di salvezza*, D'Auria, Napoli 1965; K. RAHNER, *Chiesa e sacramenti*, Queriniana, Brescia 1965; Id., *Saggi sulla Chiesa*, Paoline, Roma 1960; P. SMULDERS, *La Chiesa sacramento della salvezza*, in «La Chiesa del Vaticano II», a.c. di G. BARAUNA, Vallecchi, Firenze 1965, pp. 279-298; L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfabrung*, Paderborn 1972; e, con un'ampia discussione bibliografica, B. GHERARDINI, *La Chiesa è sacramento. Saggio di teologia positiva*, Città Nuova, Roma 1976.

⁸ J. HAMER, *L'église est une communion*, Paris 1962; S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; P.C. BORI, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1972; e il più recente Y.-M.-R. TILLARD, *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987. Un'altra linea di approfondimento ecclesiologico, autonoma e specifica rispetto a quella della comunione, ma intimamente collegata ad essa e con intrinseci riferimenti al tema trinitario, va segnalata nell'approfondimento operato nel corso degli ultimi anni in Italia, in collaborazione fra la Caritas ed alcuni istituti ed associazioni teologiche, sul rapporto

tentativi di costruire un'ecclesiologia attorno al principio dei «carismi»⁹, o attorno all'essenza e al dinamismo eucaristico dell'evento ecclesiale¹⁰. In tal senso, mentre la prospettiva del Corpo mistico era piuttosto cristocentrica (dal che deriva, anche l'enfasi sul modello teandrico della Chiesa, che permetteva di coniugare non artificiosamente la dimensione visibile ed istituzionale della Chiesa, con quella misterica — cf. il testo paradigmatico di LG 8 — ma che rischiava, per dirla con Congar, il «cristomonismo»)¹¹, la prospettiva comunionale e carismatica (ed anche missionaria) hanno permesso di mettere in luce la dimensione intrinsecamente pneumatologica dell'evento ecclesiale¹². Un'acquisizione, quest'ultima, cui non è estraneo l'apporto del movimento ecumenico, e, in particolare, il contatto con l'ecclesiologia ortodossa¹³.

La prospettiva «trinitaria» cui già abbiamo fatto cenno, invece, dopo esser stata evidenziata da alcune lucide analisi dei testi della *Lumen gentium* nell'immediato post-concilio, negli anni '70 è stata passata piuttosto sotto silenzio: bisogna giungere al nostro decennio per ritrovare un ampio interesse attorno ad

fra Chiesa e carità o «principio amore». Si vedano, in particolare, i contributi teologici e specificamente ecclesiologici contenuti in: *Caritas Italiana, Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale*, a cura di P. Doni, Gregoriana, Padova 1986; il n. 1 del 1985 della rivista «*Lateranum*»; ATI, *De caritate Ecclesia. Il principio «amore» e la Chiesa*, EMP, Padova 1987; AA.VV., *La Carità, Teologia e pastorale alla luce di Dio-Agape*, a cura del Pont. Ist. Pastorale della PUL, EDB, Bologna 1988.

⁹ G. HASENHÜTTEL, *Carisma. Principio fondamentale per l'ordinamento della Chiesa*, EDB, Bologna 1973.

¹⁰ B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, D'auria, Napoli 1975 (reprint 1988).

¹¹ Per un'ecclesiologia costruita in prospettiva teandrica cf. il classico Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, III voll., Desclée de Brouwer, Paris 1941, 1962, 1969; sintesi in *Teologia della Chiesa*, Marietti, Torino 1965. Sempre nella prospettiva cristologica del «corpo mistico», cf. M.Y. LE GUILLOU, *Le Christ et l'église; théologie dy mystère*, Paris 1963.

¹² Oltre al già citato volume di J. MOLTmann, cf. il classico H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani; una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968; W. KASPER - G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Quariniana, Brescia 1980.

¹³ Cf. più avanti, note 33ss.

essa. Ed è proprio su questo rinvenimento contemporaneo della chiave di lettura trinitaria dell'ecclesiologia conciliare in specie, e in genere dell'ecclesiologia *tout court*, che vorrei rapidamente soffermarmi nella presente rassegna bibliografica, che non pretende per nulla d'avere un'esauriente completezza, ma mira soltanto a evidenziare alcune linee di ricerca e di approfondimento che mostrano la fecondità di questa prospettiva, e che — mi pare — permettono di scavare più in profondità in ciò che hanno di comune, e anche in ciò che hanno di proprio, alcune altre categorie di comprensione del mistero e della missione della Chiesa, che già abbiamo richiamato. Senza dimenticare che quella prospettiva d'incidenza sociale che è venuta in così grande rilievo in non poche ecclesiologie contemporanee, sembra poter trovare nuova luce, se collocata all'interno di un orizzonte trinitario: in tal senso — ed oggi si comincia sempre più, come vedremo, ad esserne consapevoli — non solo il tema-Chiesa va ri-compreso trinitariamente, ma anche il tema-società; e ovviamente anche il rapporto fra i due. Infatti, se è vero che, biblicamente e teologicamente, sia la Chiesa che la società (o il mondo, per usare la terminologia conciliare) non vanno assolutizzati, ma visti in relazione all'avvento storico e metastorico del Regno (e questa è una delle «conquiste» teologiche più significative dell'ecclesiologia post-conciliare, a partire dal famoso testo di LG n. 5), quest'ultimo non dev'essere proprio visto, in definitiva, come la piena attuazione dell'«ordine trinitario» nel mondo creato delle persone e del cosmo, secondo la felice espressione di Giovanni Paolo II?

Prima di entrare nel merito di questa rapida rassegna, mi pare opportuno fare ancora un'importante puntualizzazione riguardo alla storia più recente dell'ecclesiologia. La riflessione di alcuni ecclesiologi successivi a Frisque e alla sua generazione (e successivi anche al Vaticano II) ha segnato un ulteriore passo in avanti per una più precisa, ed organica, acquisizione del «senso storico» necessario alla messa in opera di un'adeguata delineazione dell'ecclesiologia. Si è infatti cominciato a percepire con maggiore consapevolezza critica che l'immagine della Chiesa non va valutata soltanto a partire dal «progetto» neotestamentario

«idealizzato» (anche perché, già qui, nel Nuovo Testamento, non si tratta mai di un progetto di Chiesa allo stato puro, ma di un evento storico di Chiesa, di una Chiesa, cioè, già teologicamente e culturalmente incarnata), ma anche a partire dalle concrete configurazioni storiche che la Chiesa ha assunto nel corso dei secoli, e che hanno esse stesse «condizionato» (nel senso ermeneutico del termine) l'autocomprensione della Chiesa¹⁴.

Mettendo lucidamente in evidenza le luci e le ombre di questa prospettiva, L. Sartori ha fatto osservare che «la creatività che si sprigiona dalle ecclesiologie dei teologi che fanno leva sulla storicità dell'immagine della Chiesa lungo i secoli, per incitare alla riforma della Chiesa attuale, pare spesso legata alla considerazione dei limiti e dei condizionamenti che la storia ha imposto all'esistenza della Chiesa, e non dei valori che tale storia ha permesso di maturare ed evidenziare¹⁵. Invece — fa notare ancora Sartori — una visione equilibrata delle indicazioni offerte dalla storia della Chiesa conduce a scoprire il senso positivo di una provvidenza soprannaturale, che si fa ermeneutica della Bibbia in quanto si fa produttrice di attuazione delle sue profezie»¹⁶. Ciò significa, teologicamente, non solo ridimensionare il riferimento all'origine neotestamentaria come indiscriminato (anche se indispensabile e insuperabile!) strumento critico dell'ec-

¹⁴ H. FRIES, *Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica*, in «Mysterium Salutis», VII, Queriniana, Brescia 1972, pp. 267-346; O. KÖHLER, *La Chiesa come storia*, in «Mysterium Salutis», VIII, Queriniana, Brescia 1975, pp. 651-732; Y. CONGAR, *La storia della Chiesa «luogo teologico»*, in «Concilium», VI (1970), pp. 1277-1289; E. POULAT, *Comprensione storica della Chiesa e comprensione ecclesiale della storia*, in «Concilium», VII (1971), pp. 1267-1285; A. WEILER, *La storia della Chiesa come autocomprensione della Chiesa*, in «Concilium», VII (1971), pp. 1257-1264; A. DULLES, *Models of the church*, Gill and Macmillan, Dublin 1977; in una prospettiva di metodologia teologica, W. KASPER, *Kirchengeschichte als historische Theologie*, in Id., *Theologie und Kirche*, Grunewald, Mainz 1987, pp. 101-116.

¹⁵ Sartori si riferisce, in particolare, a H. KÜNG, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969 («La storicità dell'idea di Chiesa», pp. 3-26).

¹⁶ L. SARTORI, *Chiesa*, in «Nuovo dizionario di teologia», Paoline, Roma 1977, pp. 122-148; cf. anche S. DIANICH, *Ecclesiologia*, in «Dizionario teologico interdisciplinare», Marietti, Torino 1977, II, pp. 17-31; SIMONE E. (ed.), *Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa*, AVE, Roma 1984.

clesiologia successiva, col pericolo — in realtà assai presente — di saltare a piè pari la successiva evoluzione della Tradizione come priva di significato e di mitizzare un ideale di Chiesa mai esistito, o — peggio ancora — sul quale si finisce inavvertitamente col proiettare le proprie, parziali, interpretazioni; ma significa anche valorizzare la storia dell'ecclesiologia, o meglio la storia stessa della Chiesa, come luogo ermeneutico appropriato (anche se non esaustivo, non esente da limiti e ambiguità e mai ultimativo, perché sempre da vedersi in riferimento alla testimonianza neotestamentaria, che è da considerarsi come normativa, e in rapporto all'avvento escatologico del Regno) del farsi stesso della Chiesa come storia! E ciò, fondamentalmente, perché lo Spirito di Dio che riempie l'universo guida il cammino della Chiesa, così come il destino universale dell'umanità (cf. GS 11), proprio perché essa sempre più profondamente acceda ad un'adeguata autocoscienza ed autoconfigurazione di sé.

Tali considerazioni non sono prive di significato, perché ci invitano a «leggere» l'attuale stagione ecclesiologica, con l'emergere della prospettiva trinitaria che ci sta a cuore in questa sede, non solo come l'affiorare, contingente, d'un interesse teoretico, connesso, per via di nessi puramente logici, con l'anteriore sviluppo, ma propriamente come un *kairós* dello Spirito: vale a dire come un'ermeneutica dell'evento ecclesiale richiesta dai «segni dei tempi», e suscitata dal soffio dello Spirito. Più oltre, vedremo se è possibile documentare quest'affermazione.

II. STUDI E PROSPETTIVE PER UN'ECCLESIOLOGIA «TRINITARIA»

Articoliamo la nostra rassegna attorno ad alcuni nuclei tematici, per ognuno dei quali, in luogo d'un completo quadro bibliografico, offriamo alcuni testi a nostro avviso particolarmente significativi e, in certo modo, paradigmatici: ognuno d'essi, d'altra parte, può fungere, attraverso i riferimenti contenuti al suo interno, da ulteriore strumento di ricerca.

a) *L'ecclesiologia «trinitaria» del Vaticano II*. La dimensione trinitaria dell'ecclesiologia conciliare è stata messa in evidenza,

innanzi tutto, dall'analisi, ormai classica, di M. Philipon, *La Santissima Trinità e la Chiesa*¹⁷, in un certo modo ripresa e significativamente inserita nell'evoluzione storico-dogmatica della tradizione ecclesiale da B. de Margerie, nel suo *La Trinité chrétienne dans l'histoire*¹⁸, che ha così mostrato la novità a un tempo, e il profondo radicamento nella tradizione, di questa prospettiva. Ma il più completo, ed aggiornato (anche bibliograficamente), studio sul tema trinitario nel Vaticano II, è quello di Nereo Silanes, animatore del centro di studi trinitari di Salamanca dei Padri della SS.ma Trinità: *La Iglesia de la Trinidad en el Vaticano II, Estudio genetico-teológico*¹⁹, che, come appunto dice il sottotitolo, è strumento essenziale per evidenziare la genesi e il significato delle affermazioni trinitarie soprattutto della *Lumen gentium*. Una sintesi del tema è stata recentemente offerta anche da L. Sartori nel suo *Trinità e Chiesa*²⁰.

Una novità di questi ultimi anni è poi costituita dal rinvenimento del significato trinitario non solo della *Lumen gentium*, com'era stato sinora quasi esclusivamente, ma anche degli altri documenti conciliari: la *Gaudium et spes*, innanzi tutto, come ha mostrato il teologo italiano E. Chiavacci, rinvia alla chiave trinitaria, con cui il Concilio legge le dimensioni antropologiche ed etiche dell'esistenza cristiana²¹; ma anche la *Dei Verbum* (G. Lafont), l'*Unitatis redintegratio* (cf. più oltre, la prospettiva ecumenica), e, come ovvio, la *Sacrosanctum Concilium*, sul terreno preparato da O. Casel e da C. Vagaggini, e l'*Ad gentes*, con la sua prospettiva missionaria radicata, pneumatologicamente, nelle stesse «missioni» trinitarie ad intra e ad extra; nonché — per

¹⁷ In «La Chiesa del Vaticano II», *op. cit.*, pp. 328-350; cf. anche i precisi riferimenti contenuti nel noto commentario alla LG di G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II, Storia, testo e commento della Costituzione LG*, 2 voll., Jaca Book, Milano 1969.

¹⁸ Beauchesne, Paris 1975 (in particolare, pp. 303-331).

¹⁹ Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.

²⁰ In «Credere oggi», VI (1986), n. 4, pp. 71-81.

²¹ E. CHIAVACCI, *La teología de la «Gaudium et spes»*, in N. GALANTINO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo 3. Il rapporto Chiesa-mondo*, AVE, Roma 1986, pp. 13-40.

quanto riguarda le varie vocazioni nella Chiesa — *Apostolicam actuositatem, Presbyterorum ordinis, Perfectae caritatis*²².

Tentativi di una visione più sistematica dell'ecclesiologia conciliare (soprattutto della *Lumen gentium*) sono stati fatti in Italia da B. Forte, nel suo *La Chiesa, icona della Trinità*, che ha voluto rileggere l'evento ecclesiale (nella molteplicità delle sue dimensioni: Eucaristia, Chiesa locale, escatologia, ecumenismo, ecc.) in una prospettiva radicalmente trinitaria²³; e K. Hemmerle, in Germania, che ha voluto cogliere il «ritmo» intrinsecamente trinitario del farsi della Chiesa dalla e nella Trinità²⁴. Sempre in lingua tedesca sono da segnalare i due saggi (non esclusivamente concentrati sulla prospettiva conciliare) di G. Larentzakis e E. Salmann²⁵.

²² A proposito della *Dei Verbum*, cf. G. LAFONT, *La constitution «Dei Verbum» et ses précédents conciliaires*, in «Nouvelle Revue Théologique», CX (1988), pp. 58-73; sull'*Ad gentes*, J.B. ANDERSON, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery. The historical-doctrinal genesis of «Ad Gentes» I, 2-5*, PUG, Roma 1988, e sulla missionarietà della Chiesa J. Lopez-Gay, *L'activité missionnaire à la lumière de la vie trinitaire*, in «Omnis Terra», CCVI-1, avril 1985, pp. 158-164; sulla vita consacrata e, in genere, sulla vita comunitaria nella Chiesa alla luce del mistero trinitario, cf. i contributi contenuti in *Trinidad y vida comunitaria*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980; e, più recentemente, *Crescere insieme in Cristo*, a cura di A. BEGHETTO, Città Nuova, Roma 1988.

²³ Queriniana, Brescia 1984.

²⁴ *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; tr.it., in «Gen's», XV (1985), nn. 11-12.

²⁵ G. LARENTZAKIS, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, in *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, hrsg. v. W. Breuning, Herder, Freiburg i.B. 1984; E. SALMANN, *Trinität und Kirche*, in «Catholica», XXXVIII (1984), pp. 252-274; cf. anche Y. CONGAR, *La Tri-unité de Dieu et l'Eglise*, in «La vie spirituelle», 604 (1974), pp. 687-703; M.D. CHENU, *La nuova coscienza del fondamento trinitario della Chiesa*, in «Concilium», XVII (1981), pp. 874-887. Da segnalare di recente, in area tedesca, due *Festschrift*, in cui sono contenuti diversi contributi attinenti, da diverse angolature, il nostro tema: il primo dedicato a W. Breuning, *Im Gespräch mit dem dreienigen Gott: Elemente einer trinitären Theologie*, hrsg. v. M. Bohmke u. H.P. Heinz, Patmos, Düsseldorf 1985 (cf i testi, in chiave trinitaria, di H.J. Spital sull'antropologia, K. Hemmerle sulla temporalità, H. Schutte sulla ecclesiologia, L. Roos sulla dottrina sociale, H. Müller sul CJC); il secondo a K. Hemmerle, *Der dreieine Gott und die eine Menschheit*, Herder, Freiburg i.B. 1989 (cf i testi di K. Kienzler sull'«ontologia trinitaria» in Sant'Agostino, E. Vienken sul monoteismo «concreto» di J.E. von Kuhn, H.P. Heinz sull'ecclesiologia trinitaria di S. Bonaventura, A.E. van Hooff sulla cattolicità).

Infine, per un'esatta e feconda ermeneutica del tema trinitario nel Vaticano II, debbono essere adeguatamente valorizzati — a mio avviso — sia il documento elaborato dalla Commissione Teologica Internazionale nel 1985, *Temi scelti di ecclesiologia*²⁶, sia le già ricordate conclusioni del Sinodo straordinario a vent'anni dal Concilio, sia la recentissima Esortazione Apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, che è costruita secondo il ritmo trinitario di mistero-comunione-missione: il mistero essendo la Vita trinitaria di Dio, la comunione l'evento di questa vita nella storia dell'uomo, la missione il libero coinvolgimento dell'umanità nel dinamismo trinitario della salvezza.

b) *Laicato, missione e collegialità in un'ecclesiologia trinitaria*. Il richiamo alla *Christifideles laici* ci introduce in una ricca serie di prospettive teologiche, che hanno attirato l'attenzione dei teologi all'interno dell'orizzonte trinitario dischiuso dall'ecclesiologia conciliare. Il tema del laicato, innanzi tutto. Non è il caso di richiamare qui i numerosi percorsi intrapresi negli ultimi decenni dalla teologia del laicato, per rinvenire una chiave teologicamente adeguata a dar conto, sulla comune base dell'identità battesimale, della specifica vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo: altri già l'ha egregiamente fatto anche in questa rivista²⁷. Basti ricordare, per quanto riguarda la teologia italiana, la nota discussione che ha visto impegnati, nella prospettiva della preparazione del Sinodo sui laici, Lazzati, Forte e Dianich. Ora, il punto interessante di questa discussione è stato — a mio avviso — la messa in luce della prospettiva trinitaria entro la quale va collocata sia la missione della Chiesa (Dianich)²⁸, sia il tema stesso del laicato (Forte)²⁹. Ed è significativo

²⁶ Cf., in particolare, 3.1-2; 5.2; 8.1.

²⁷ P. SINISCALCO, *Laicato e laicità*, in «Nuova Umanità», IX (1987), n. 50, pp. 85-106.

²⁸ Oltre alle opere già citate, cf. *Laicità; tesi a confronto*, in «Il Regno-attualità», XXX (1985), n. 535, pp. 459s.; in risposta a G. LAZZATI, *Secolarità e laicità. Le caratteristiche del laico nella Chiesa e per il mondo*, ibid., n. 531, pp. 333-339.

²⁹ *Laicato e laicità. Saggi ecclesiologici*, Marietti, Casale Monf. 1986; *Il Concilio e oltre*, in «Il Regno-attualità», XXX (1985), n. 535, pp. 460s.

il fatto che l'Esortazione post-sinodale — sia pure con un accento diverso, di cui sarebbe lungo render conto in questa sede — ha riletto la tematica del laicato e della missione della Chiesa all'interno di un'ecclesiologia di comunione vista in chiave trinitaria. Per un quadro dello *status quaestionis* si veda il saggio di D. Bonifazi, *Trinità nella storia e missione «laica» della Chiesa* (per le posizioni, per dir così, pre-sinodali)³⁰, e alcuni studi raccolti nel volume sulla *Christifideles laici*, curato da D. Tettamanzi (per i risultati del Sinodo recepiti dal magistero pontificio)³¹.

Ma la prospettiva trinitaria non si è mostrata feconda solo per una lettura del rapporto fra gerarchia e laicato, ma anche per un approfondimento del tema della collegialità episcopale. Come noto, questo tema costituisce uno dei punti-cardine dell'ecclesiologia conciliare e, in particolare, del cap. III della LG, dedicato alla «costituzione gerarchica della Chiesa». La luminosità di questa visione intrinsecamente collegiale del «governo» della Chiesa (con una valorizzazione nuova del ruolo del primato) e, allo stesso tempo, le difficoltà di un'adeguata comprensione ed attuazione della prospettiva conciliare, rimandano oggi, con urgenza, ad un approfondimento dello statuto originalmente «trinitario» della collegialità stessa. Intimamente connesso a questo tema è, del resto, quello del rapporto fra Chiesa particolare e universale. Per l'uno e per l'altro, mi permetto di rinviare a due miei brevi saggi, non tanto per il loro intrinseco valore propositivo, ma piuttosto perché tentano di delineare il problema in una prospettiva trinitaria, rinviando ai più significativi studi che si muovono in questa prospettiva³².

³⁰ In «Lateranum» NS, LIII (1987), pp. 268-280.

³¹ *Testo e commento all'Esortazione apostolica post-sinodale «Christifideles laici»,* a cura di D. TETTAMANZI, Città Nuova, Roma 1989 (in prospettiva trinitaria, cf. i contributi di Tettamanzi, Hemmerle, Coda).

³² Sulla collegialità: *Unità e pluriformità, una sfida per la Chiesa — a proposito del dibattito sulle Conferenze Episcopali*, in «Nuova Umanità», XI (1989), n. 62, pp. 101-128; sul rapporto tra Chiesa particolare e Chiesa universale (che viene interpretato in chiave trinitaria anche dal già cit. documento della CTI), *Chiesa particolare e Chiesa universale. Mistero d'unità nella molteplicità*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo/II*, Città Nuova, Roma 1986, pp.

c) *Ecumenismo, dialogo inter-religioso ed ecclesiologia trinitaria.* Già abbiamo accennato alla singolare presenza del tema trinitario nel Decreto del Vaticano II sull'ecumenismo, *Unitatis redintegratio* (basti pensare al centrale n. 2, dove si rimanda alla Trinità come «supremo modello e principio» del «sacro mistero dell'unità nella Chiesa»)³³.

Ora, è assai interessante notare come il tema trinitario sia oggi presente ed operante all'interno del dialogo ecumenico. Innanzi tutto, come contenuto «centrale» e chiave di lettura teologica fondamentale del mistero cristiano, quasi in luminosa risposta all'invito dell'UR a tener conto, nel mettere a confronto le differenti dottrine e prospettive teologiche, della *hierarchia veritatum*, vale a dire del diverso nesso, e della diversa prossimità di esse col «fondamento della fede cristiana» (n. 11). A titolo d'esempio, basti pensare al documento della Commissione mista internazionale di dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa del 1982: *Il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*³⁴, ed anche al Convegno della Conferenza delle Chiese europee (evangeliche ed ortodosse) (KEK) su *La forza riconciliatrice della Trinità nella vita della Chiesa e del mondo*³⁵.

Altrettanto, se non piú interessante, è il tentativo di utilizzare la chiave trinitaria come prospettiva ecclesiologica non solo per leggere in positivo l'unità e la differenza fra le Chiese, ma anche l'eventuale modello di comunione che è ipotizzabile per il futuro. Anche qui a puro titolo d'esempio, si veda il recente frutto del dialogo teologico all'interno della Commissione mista

253-268 (con rimando agli studi di De Lubac, Ratzinger, De Margerie, ecc.); questo tema è stato recentemente affrontato, nella prospettiva di un'ecclesiologia di comunione, da J.M.R. Tillard, *L'Universel et le local. Réflexion sur Eglise universelle et Eglises locales*, in «Irenikon», LX (1987), pp. 483-494; LXI (1988), pp. 28-40.

³³ Per una lettura «trinitaria» di UR, mi permetto di rinviare al mio *Un modello per il cammino ecumenico*, in «Gen's», XIV (1984), n. 3, pp. 4-9.

³⁴ In «Enchiridion Oecumenicum», I/2183-2197.

³⁵ In «Il Regno», XXVII (1982), n. 22; XXVIII (1983), n. 1.

cattolica ed evangelico-luterana, dal significativo titolo: *L'unità davanti a noi* (1984)³⁶.

Tra i teologi cattolici chi ha tentato di sviluppare più organicamente questa visione (anche se i risultati non hanno mancato di sollevare qualche perplessità), è certamente C. Duquoc che, dopo aver in certo modo sondato il radicamento trinitario di questa prospettiva nel noto *Dieu différent. Essai d'une symbolique trinitaire*, ha applicato i risultati in prospettiva ecclesiologico-ecumenica nel suo recente *Des Eglises provisoires*³⁷. D'altra parte, la lettura trinitaria dell'ecclesiologia è un patrimonio ricchissimo della teologia ortodossa: basti fare i nomi, a noi più vicini, di N. Afanassieff e J.D. Zizioulas³⁸; mentre anche la teologia evangelica sta riscoprendo, con novità e freschezza d'accenni, un'analogia intonazione: anche qui è sufficiente ricordare i due volumi di J. Moltmann, *Die Kirche im Kraft des Geistes* e *Trinität und Reich Gottes*³⁹. Infine, è una tipicità dell'ecclesiologia anglicana l'applicazione di quella che tradizionalmente è definita «l'analogia sociale»⁴⁰. Val la pena di ricordare uno degli ultimi saggi dell'infaticabile O. Cullmann, *L'unité par la diversité*

³⁶ In «Enchiridion Oecumenicum», I/1548-1709; cf. anche, della stessa Commissione, *Vie verso la comunione*, *ibid.*, pp. 1308-1404.

³⁷ C. DUQUOC, *Dieu différent*, Cerf, Paris 1977, tr.it., Queriniana, Brescia 1978; Id., *Des Eglises provisoires. Essai d'écclesiologie oecuménique*, Cerf 1985, tr.it., Queriniana, Brescia 1985.

³⁸ N. AFANASIEFF, *L'Eglise du Saint Esprit*, Paris 1971; J.D. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981; per una introduzione (con rimando alle visioni ecclesiologiche di Bulgakov, Florenskij, Lossky, Kholmjakov), cf. L. VORONOV, *L'Eglise et l'Eucharistie à la lumière de la Trinité*, in «Communio», VI (1981), n. 3, pp. 51-63. Come noto, nella teologia ortodossa, soprattutto russa, la dottrina trinitaria è stata anche vista — secondo l'affermazione di S. Kholmjakov — come «il nostro programma sociale».

³⁹ J. MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Kaiser Velag, München 1980, tr.it., Brescia 1983; cf. anche, sul nostro tema, Id., *Sulla Trinità*, D'Auria, Napoli 1982.

⁴⁰ Si vedano i riferimenti contenuti in J. BACK, *La riflessione su Dio nella Chiesa d'Inghilterra*, in AA.VV., *Il Dio di Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1982, pp. 229-236; cf. anche J. O'DONNELL, *The Trinity as Divine Community. A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, in «Gregorianum», LXIX (1988), pp. 5-34, che analizza anche le prospettive della Prozess-Theology.

té⁴¹, in cui il noto esegeta ha rintracciato nelle varie ecclesiologie testimoniate dal Nuovo Testamento la «forma» cristiana di un sano pluralismo sulla base della comune identità, facendo eco a tesi consimili già enunciate, sotto il profilo storico-dogmatico, in *Diversités et communion* da Y. Congar⁴². Per un approfondimento «trinitario» del tema della *koinonia* ecumenica si veda anche il recente, documentato studio di J.P. Back, *Il contributo del Movimento dei Focolari alla «koinonia» ecumenica*⁴³.

Assai stimolante, infine, la prospettiva di un'ecclesiologia trinitaria per il dialogo inter-religioso e inter-culturale. Mi limito a ricordare ancora una volta *Dieu différent* di Duquoc, numerosi saggi apparsi in questa rivista sul tema della cultura ad opera di G.M. Zanghi, nonché il volumetto *Dialogo fra le culture*, i cui saggi, anche se soltanto a livello di spunti ed ipotesi di ricerca, intendono esplicitamente muoversi in questo orizzonte⁴⁴.

d) *Rilevanza socio-politica dell'ecclesiologia trinitaria.* Si tratta, forse, della prospettiva più nuova e più recente. Le ricerche

⁴¹ Cerf, Paris 1986; tr.it., Queriniana, Brescia 1987; per una discussione delle tesi di Cullmann (e di altre proposte recenti), cf. E. LANNE, *Unité et diversité. Au sujet de quelques propositions récentes*, in «Irénikon», LX (1987), pp. 16-46; A. DE HALLEUX, *L'unité par la diversité? A propos d'un ouvrage récent*, in «Nouvelle Revue Théologique», LIX (1987), pp. 870-883; in prospettiva biblica, E. KÄSEMANN, *Diversità e unità nel Nuovo Testamento*, in «Concilium», XX (1984), pp. 108-121; nella prospettiva, già evidenziata, della Chiesa-comunione, J.M.R. TILLARD, *Ecclésiologie de communion et exigence oecuménique*, in «Irénikon», LIX (1986), pp. 201-230; A. ANTON, *Unità e diversità nella Chiesa secondo il Vaticano II*, in «La Civiltà Cattolica», CXX (1969), vol. IV, pp. 23-35; H. Fries, *Chiesa e Chiese*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS, *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 379-396; sempre di Fries, in collaborazione con Rahner, si ricordi il noto e contrastato *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Herder, Freiburg i.B. 1983, il successivo articolo sempre di Fries, *Die Thesen von Fries und Rahner und ihre Wirkungsgeschichte*, in «Theologische Quartalschrift», CLXVI (1986), pp. 302-310, il più recente H. Fries-O.H. Pesch, *Streiten für die eine Kirche*, Kösel, München 1987, e il dibattito fiorito intorno a queste tesi.

⁴² Cerf, Paris 1982; tr.it., Cittadella, Assisi 1983.

⁴³ Città Nuova, Roma 1988.

⁴⁴ Città Nuova, Roma 1988; per una rassegna sull'importanza dell'orizzonte trinitario per il tema dell'inculturazione, cf. E. CAMBON, *Chiesa e cultura*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo/II*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 268-293.

dei teologi e degli studiosi di storia della teologia e di teologia della storia, si sono mosse, sinora, soprattutto in due direzioni: 1) mostrare l'incidenza del volto trinitario di Dio e di una Chiesa pensata e vissuta in chiave trinitaria per la configurazione dell'assetto sociale; 2) rinvenire, a livello storico-teologico, le tappe e le inflessioni dell'affermarsi di questa coscienza (a livello ecclesiastico, ma anche socio-politico) nell'evoluzione del cristianesimo, soprattutto occidentale, e della cultura che ne è derivata (si pensi soltanto al tema della democrazia e della partecipazione nel senso moderno del termine).

Per quanto riguarda la prima direzione, basta ricordare l'emblematico *A Trindade, a sociedade e a liberdade* di L. Boff⁴⁵, che dà un po' il polso dello *status quaestionis*, a partire soprattutto, come ovvio, dalla realtà latino-americana: in questo orizzonte, la Trinità funge da agente critico e demistificatore delle «ideologie» sociali, e delle loro ripercussioni ecclesiastiche, che contravvengono al principio trinitario della comunione nella libertà-egualianza. In Europa, dopo gli spunti già contenuti nel suo *Trinità come storia*⁴⁶, B. Forte è ritornato sul tema nel suo contributo *Trinidad cristiana y realidad social*⁴⁷, presentato al Convegno di Salamanca su *El Dios cristiano y realidad social*, del quale sono assai interessanti anche i saggi, prevalentemente biblici e concernenti sia l'Antico che il Nuovo Testamento, di F. García Lopez, E.S. Gerstenberger, R. Aguirre, R. Trevijano, e J. Barreto. Agli Atti del Convegno, ci si può riferire anche per una prima introduzione bibliografica a questi argomenti.

Sul versante più propriamente socio-politico in chiave storica ed anche filosofica, per ora non si è andati molto più in là dei due classici testi di E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, che è del 1935!⁴⁸, e del più recente *Le*

⁴⁵ Vozes, São Paulo 1986; tr.it., Cittadella, Assisi 1987; e, in forma divulgativa, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, Vozes, São Paulo 1988.

⁴⁶ Paoline, Roma 1985.

⁴⁷ In «Estudios trinitarios», XXI (1987), pp. 393-411; tr.it. in «Asprenas» XXXIII (1986), pp. 355-371.

⁴⁸ Leipzig 1935; ora in *Theologische Traktate*, Kösel, München 1951, pp. 45-147; tr.it., Queriniana, Brescia 1983, editoriale di G. RUGGERI.

monothéisme politique et le Dieu Trinité di Y. Congar⁴⁹. Non vanno però dimenticati alcuni n. monografici di riviste assai interessanti in questa prospettiva: penso, in particolare, al tema de *Il monoteismo* affrontato sotto diverse angolature da «Concilium» (1/1985), o al rapporto fra *Teologia e politica* tematizzato da «Filosofia e Teologia» (3/1988)⁵⁰. In chiave di teologia fondamentale buoni spunti ha offerto anche G. Ruggieri nel suo contributo alla *Encyclopedia di teologia fondamentale*⁵¹. Dal punto di vista della filosofia sociale, ma anche del diritto e della politica, un nodo a mio avviso centrale, nell'evoluzione del tema, è rappresentato dall'idealismo tedesco: Fichte, Schelling ed Hegel, come ha notato, ad esempio, X. Pikaza⁵²; mentre sono ancora ricchi d'interesse e assai stimolanti gli studi di J. Comblin e P. Bigo sul cristianesimo come «religione della libertà» e sul suo influsso nella storia dell'Occidente⁵³.

Infine, non vanno sottovalutate alcune prospettive presenti in questa linea nel più recente magistero della Chiesa: in *Puebla* (cf. n. 215, e *passim*), ad esempio, ma anche nella *Sollicitudo rei socialis* (n. 40).

e) *Rilevanza etico-antropologica di un'ecclesiologia trinitaria.* Si tratta, forse, di una delle implicazioni più suggestive e, per certi versi, più urgenti — da un punto di vista esistenziale e prassistico — della prospettiva ecclesiologica di cui ci occupia-

⁴⁹ In «Nouvelle Revue Théologique», CIII (1981), pp. 3-17; cf. anche «Concilium» 3 (1981), pp. 57-64.

⁵⁰ Nel fascicolo di «Concilium» sono presentati, tra gli altri, contributi di Ruggieri, Moltmann, Duquoc, Comblin; si cf. anche D. BARBÉ, *A Trindade e a política*, in *A graça e o poder*, São Paulo 1983, pp. 76-84.

⁵¹ vol. I, Marietti, Genova 1987, pp. 405-470; di Ruggieri cf. anche, più di recente, *Lo spazio politico del Dio trinitario*, in «Asprenas», XXXV (1988), pp. 477-484.

⁵² *La Trinidad, Despliegue de Dios y salvación humana*, in «Estudios Trinitarios», XVIII (1984), pp. 3-91; sull'idealismo tedesco, cf. anche il mio *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987 (in particolare, pp. 226ss.).

⁵³ J. COMBLIN, *Théologie de la révolution*, Paris 1970; Id., *O Tempo da Ação. Ensaio sobre o Espírito e a História*, Vozes, Petrópolis 1982; P. BIGO, *Chiesa, rivoluzioni sociali e Terzo mondo*, Roma 1975.

mo. Se, infatti, la Chiesa va compresa e vissuta — per dirla con LG 1 — come «sacramentum unitatis», e ciò significa che la Chiesa è il segno e lo strumento, per Cristo e nello Spirito, della gestazione di un'umanità nuova, trinitariamente formata e — escatologicamente — compiuta, è allora chiaro che l'ecclesiologia è il luogo ermeneutico per una corretta lettura dell'antropologia teologica e dell'*ethos* cristiano.

Non moltiplico i riferimenti, perché già ho avuto l'occasione di trattare questo tema, esaminando gli studi più significativi e le linee contenute sia nel magistero conciliare (*Gaudium et spes*) che in quello di Giovanni Paolo II (dalla *Redemptor hominis* alla *Mulieris dignitatem*)⁵⁴. Mi limito a rinviare all'ormai classico volumetto di K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*⁵⁵, che riesprime originalmente molte delle tesi di von Balthasar, ai saggi contenuti in *Trinità, vita di Dio, progetto dell'uomo*⁵⁶; e, dal punto di vista etico, agli articoli di T. Goffi, *La fondazione trinitaria della vita morale e spirituale*⁵⁷, e di E. Fuchs, *Pour une réinterprétation étique du dogme trinitaire*⁵⁸, oltre ai già citati studi di E. Chiavacci.

f) *Nuove spiritualità ed ecclesiologia trinitaria.* All'inizio della rassegna, avevamo notato che l'emergere di un'ecclesiologia

⁵⁴ *L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della GS*, in «Nuova Umanità», X (1988), n. 56, pp. 17-48; *Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo*, ibid., n. 58/59, pp. 11-42 (con ampia bibliografia); *La Chiesa, profezia dell'umanità compiuta. Abbozzo di antropologia trinitaria*, in AA.VV., *La Chiesa salvezza dell'uomo I*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 77-112; sulla prospettiva trinitaria nel magistero di Giovanni Paolo II riguardante, in particolare, l'antropologia, cf. (oltre ai riferimenti nei precedenti articoli), C.M. MARTINI, *Il disegno delle tre grandi encicliche nel pontificato di Giovanni Paolo II*, in «La Civiltà Cattolica», CXXXIX (1988), n. 3320, pp. 114-127; AA.VV., *La teología trinitaria de Juan Pablo II*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988; e alcuni dei contributi contenuti in *Profezia della donna. Lettera apostolica «Mulieris dignitatem»*, testo e commenti, a cura di S. MAGGIOLINI, Città Nuova, Roma 1988.

⁵⁵ Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; tr.it., Città Nuova, Roma 1986.

⁵⁶ Città Nuova, Roma 1987; cf. anche, in chiave filosofica, A. DANESE, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984.

⁵⁷ In «Credere oggi», VI (1986), n. 34, pp. 82-93.

⁵⁸ In «Etudes Théologiques et Religieuses», LXI (1986), pp. 533-540.

letta in chiave trinitaria è probabilmente da considerarsi non solo un evento oggettivamente constatabile, ma anche un vero *kairós* dello Spirito. Quest'affermazione mi pare giustificata dal fatto che molte delle maggiori spiritualità, ed anche alcuni dei più rilevanti Movimenti ecclesiali contemporanei, sono caratterizzati dalla forte accentuazione del tema della comunione: dalla spiritualità dei Piccoli fratelli di Charles de Foucauld a quella del Movimento dei Focolari fondato da Chiara Lubich, ad esempio, come hanno notato molti studi apparsi sull'argomento⁵⁹.

In particolare, la spiritualità dell'unità dei Focolari presenta una forte e limpida caratterizzazione trinitaria, che mostra di avere molteplici implicazioni sia a livello ecclesiale, che antropologico ed etico-sociale. Del resto, si possono citare già alcuni abbozzi di riflessione in questa direzione. Oltre allo studio di J. Povilus, «*Gesù in mezzo*» nel pensiero di Chiara Lubich⁶⁰, che approfondisce uno dei cardini di questa spiritualità, si possono consultare gli Atti di alcuni Convegni, che hanno sviluppato queste tematiche, sia in chiave teologica, *Vita di unità e teologia*⁶¹, che ecclesiologica, *Presbiteri e laici in una Chiesa-comunione*⁶², che sociale, *Una cultura di pace per l'unità dei popoli*⁶³.

In questo senso, mi pare che la presenza dei Movimenti, nell'attuale stagione ecclesiale post-conciliare, non solo rappresenti uno stimolo per un'ecclesiologia di comunione più articolata

⁵⁹ Sulla dimensione ecclesiologica presente nell'esperienza e nella riflessione dei nuovi Movimenti ecclesiali (oltre all'introduzione di A. Favale, *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1982), si vedano, in particolare: K. Lehmann, *I nuovi Movimenti — perché?*, tr.it., in «Gen's», XVII (1987), 2-8; AA.VV., *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Jaca Book, Milano 1981; AA.VV., *I Movimenti nella Chiesa*, Nuovo Mondo, Milano 1987; A. Scola, *Avvenimento e Tradizione. Questioni di ecclesiologia*, Jaca Book, Milano 1987; P.J. Cordes, *Dentro il nostro mondo. Le forze di rinnovamento spirituale*, Piemme, Casale Monferrato 1989.

⁶⁰ Città Nuova, Roma 1981.

⁶¹ In «Nuova Umanità», V (1983), n. 30, con contributi di G.M. Zanghí, H.P. Heinz (teologia sistematica), M. Cerini (ecclesiologia), J. Castellano Cervera (teologia spirituale), G. Rossé (esegesi), G. Mura (ermeneutica), B. Purcell (psicologia).

⁶² In «Quaderni di Gens's», XVIII (1988), nn. 6-8.

⁶³ Città Nuova, Roma 1989.

e più aderente alle sfide dell'oggi, ma, quando essi esprimono una spiritualità ecclesiale, costituisca — come sempre è avvenuto nel corso della storia — un libero e gratuito intervento dello Spirito per il rinnovamento e la crescita dell'autocoscienza e dell'autoconfigurazione ecclesiale.

III. SPUNTI DI VALUTAZIONE E DI SINTESI

In conclusione, non possiamo non rilevare, anche solo dalla rapida rassegna che abbiamo offerto, l'importanza e la fecondità della prospettiva ecclesiologico-trinitaria che sembra oggi emergere, a vari livelli e sotto vari profili. A questo punto, occorrerebbe articolare i vari elementi in un primo tentativo di sintesi più organica, approfondendo e vagliando i vari apporti. Ma non è questa la sede, e i tempi, forse, non sono ancora maturi. Mi limito ad alcune considerazioni di fondo, che possono fungere anche da spunti per un possibile schizzo di un itinerario per l'approfondimento teologico del tema.

Una prima considerazione: la prospettiva che abbiamo disegnato, attraverso il contributo convergente dei vari studi, non va assolutizzata, nel senso che non elimina la ricchezza e pluriformità delle varie «ecclesiologie» disegnate e vissute dalla Chiesa, anche solo nel nostro secolo; e va inoltre considerata come aperta a nuove integrazioni e all'approfondimento stesso del mistero trinitario, nel quale essa trova la sua primigenia sorgente ispiratrice. Ciò è esigito, infatti, dalla sua stessa caratterizzazione «trinitaria», e cioè, per così dire, oblativa e recettiva a un tempo.

Una seconda: potremmo forse dire — come già accennato — che le diverse categorie ecclesiologiche che hanno preceduto e innervato la prospettiva conciliare trovano nella visione trinitaria del mistero e della missione storica della Chiesa il propizio orizzonte ermeneutico, entro il quale possono stagliarsi nella specificità e nella complementarietà dei loro apporti. Si pensi, a titolo meramente esemplificativo, alla categoria del Corpo mistico: in un orizzonte trinitario essa può giovare ad esprimere l'unità organica della Chiesa, articolandola nella «trinitarietà»

dei vari carismi e ministeri; o a quella della «*societas*» e del Popolo di Dio, che possono essere illuminate — al di là della loro origine storico-sociologica — nella loro caratterizzazione specificamente teologica; o, ancora, a quella sacramentale, che, illuminata trinitariamente, può mostrare il mistero indicato ed operato dalla Chiesa in una prospettiva maggiormente esistenziale e intersoggettiva; o, infine, al tema missionario e di incidenza storico-sociale che può illuminare il duplice versante del «compiuto» ecclesiale: l'annuncio dell'offerta all'uomo, da parte di Dio in Cristo, del gratuito coinvolgimento nella sua intima vita di comunione, e, nella giusta autonomia, il modellarsi dell'umana società nelle sue strutture etiche, politiche ed economiche in aderenza al progetto e al destino trinitario del Regno di Dio...

Una terza: pur essendo presenti in alcuni, almeno, fra gli studi presentati, mi pare che due fondamentali dimensioni non siano però ancora state sufficientemente approfondite all'interno della prospettiva trinitaria: quella «mariana» e quella «pasquale». Senza l'approfondimento di quello che Giovanni Paolo II, rifacendosi a von Balthasar, ha definito «il profilo mariano» della Chiesa, e senza un continuo radicamento nell'evento pasquale di morte e resurrezione del Cristo, e nel mistero di abissale profondità (per la vita di Dio-Trinità, e per la vita dell'uomo) che esso racchiude, un'ecclesiologia «trinitaria» probabilmente resterebbe, da un punto di vista teologico ed esistenziale, senza sfondo e concretezza da un lato, e senza profondità e gratuita imprevedibilità dall'altro: tutte caratteristiche che definiscono l'Amore trinitario nel suo libero movimento di irruzione, e di coinvolgimento nella e della storia dell'uomo, e che ne salvaguardano l'ineffabile trascendenza ed inesauribilità.

PIERO CODA