

TRINITÀ E CHIESA

Una prospettiva teologico-pastorale ¹

1. L'ACCESSO A UNA REALTÀ AFFASCINANTE E ATTUALE

1.1. "Trinità e Chiesa" è un tema affascinante. Può sembrare scontato, ma solo quando il nostro sguardo si posa sui due termini – Trinità e Chiesa – considerandoli come due realtà a sé stanti da mettere poi in relazione tra loro. Non appena, invece, acutizziamo lo sguardo con l'intelligenza dell'amore che scaturisce dalla fede, ci sentiamo come presi in un vortice.

E riconosciamo nel mistero della Trinità la rivelazione, anzi la partecipazione che Gesù fa a noi, col dono dello Spirito Santo, della vita di Dio: così che nella Trinità, proprio perché ne abbiamo esperienza, scopriamo la Chiesa. E nella Chiesa "tocchiamo" nella fede la presenza viva, efficace e al tempo stesso attesa e promessa della Trinità.

Qui sta il fascino del nostro tema, nel reciproco richiamarsi di queste due realtà, anzi – diciamolo pure con un termine "trinitario" – nella reciproca "pericoresi" di esse. Ma il fascino non è solo quello della contemplazione, mistica e teologica. È anche quello – più aspro – dello stare dentro il nostro tempo. Un tempo, in cui, nonostante la celebrazione di un Concilio che ha coronato quello che è stato definito "il secolo della Chiesa", e nonostante l'imminente celebrazione del giubileo, il fascino della Chie-

¹ Relazione tenuta alla Commissione teologico-pastorale della diocesi di Hasselt (Belgio), il 27 gennaio 1999.

sa e, addirittura, quello di Dio-Trinità non solo segnano il passo, ma, tolte alcune felici eccezioni, sembrano di fatto in declino.

Dunque, questo tema ci rinvia al nostro concreto contesto ecclesiale e socio-culturale, locale e universale, e ci spinge a chiederci perché il Dio-Trinità che la Chiesa annuncia e testimonia si presenti oggi così poco appetibile e così poco credibile, nonostante la sete di divino e di liberazione che affiora prepotente nel "post-moderno". Tanto da far sorgere il sospetto che, forse, è proprio perché non riesce a farsi abbastanza visibile nella Chiesa che il Dio cristiano appare lontano e desueto, come, d'altra parte, è proprio perché non è abbastanza "trinitaria" che la Chiesa vive una crisi d'identità e di credibilità.

Cerchiamo perciò di acutizzare il nostro sguardo e d'intrecciare insieme – per quanto ci è possibile – contemplazione teologica della pericoresi di Trinità e Chiesa, e discernimento pratico delle sue dinamiche e delle sue forme storiche nel nostro tempo.

1.2. Da dove iniziare? Gli accessi e i percorsi potrebbero essere molti ². Ne imbocco uno che muove dal nostro *esser-già-presi-dentro* questo rapporto di pericoresi tra la Trinità e la Chiesa ³. Noi siamo qui oggi perché siamo stati e siamo raggiunti dall'evento del farsi presente di Dio Trinità nella Chiesa. Basta, dunque, aprire gli occhi, e forse anche "convertire" il nostro sguardo – che rischia sempre, quand'è ripiegato su se stesso e non stupito e spalancato al mistero, di farsi ostacolo – per farci raggiungere da quest'evento in cui siamo già presi dentro. È solo partendo da esso, infatti, è solo partendo dal nostro esservi-già-presi-dentro, che

² Già alcuni anni fa avevo cercato di disegnare alcuni possibili percorsi su questo tema, scandagliando la più recente letteratura in materia: *Trinità - Chiesa - Società. Una rassegna di studi e prospettive*, in «Nuova Umanità», 63 (1989), pp. 83-104. Per un aggiornamento cf. anche l'ampia bibliografia raccolta, in una prospettiva affine, da E. Cambòn, *La Trinità, modello sociale*, Roma 1999.

³ Ovviamente, il termine "pericoresi" applicato al rapporto tra Trinità e Chiesa va inteso in senso analogico, perché non si tratta di una "pericoresi" come quella che sussiste tra le divine Persone nel senso della Trinità, ma di una libera e gratuita estensione di essa alla creazione.

possiamo discernere il nostro modo d'essere *Chiesa della Trinità* e il nostro modo d'annunciare e testimoniare la *Trinità come Chiesa*.

Mi vengono spontaneamente in mente due testi del Nuovo Testamento che illustrano bene questa nostra "situazione vitale". L'evangelista Luca, riferendosi al senso del *kerigma* e della prassi di Gesù, ci riporta un suo significativo *lóghion*: «Interrogato dai farisei: 'Quando verrà il regno di Dio?', rispose: 'Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, o: eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!' (*he basileía toû Theoû entòs humôn estin*)» (17, 20-21). Il "regno di Dio", infatti, non è altro che *la realtà, insieme teologica e antropologica, in cui si compie l'avvento di Dio in Gesù e nello Spirito tra gli uomini*: il regno di Dio è la pericore di Trinità e Chiesa nel e per il mondo.

Dopo la pasqua di Gesù – ecco il secondo testo – la prima lettera di Giovanni dischiude in questi termini il senso dell'evento in cui i credenti sono stati gratuitamente e liberamente coinvolti: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1, 1-3).

Che cosa significa esser presi dentro quest'evento di comunione che lega Cielo e terra – la Trinità e la Chiesa, e con essa tutta l'umanità, anzi la creazione intera?

Dal di dentro dell'evento in cui siamo accolti e di cui siamo co-attori, il nostro sguardo viene indirizzato in tre direzioni, o meglio si dischiude su tre orizzonti che, pur essendo e restando distinti, s'illuminano anche l'uno con l'altro e quasi si con-fondono l'uno nell'altro. *Il primo orizzonte è quello di Dio, il secondo è quello della Chiesa, il terzo è quello del mondo*. Utilizzando il linguaggio più ecclesiologico del Vaticano II e del successivo magistero pontificio, i tre orizzonti sono quelli in cui si dischiude lo

sguardo sull'*Ecclesia de Trinitate: il mistero, la comunione, la missione*.

Inoltrandoci in ciascuno di essi, cerchiamo innanzi tutto di lasciarci guidare verso il "fuoco" cui è indirizzato il nostro sguardo, per poi trarne qualche conseguenza concreta circa il nostro modo di essere Chiesa.

2. L'ORIZZONTE DEL MISTERO DI DIO E DELLA CHIESA

2.1. Può sembrare scontato, ma non lo è. Parlare di "Trinità e Chiesa" vuol dire, innanzi tutto, far spazio a Dio nella storia degli uomini. L'avvento di Dio in Gesù Cristo e nello Spirito Santo in mezzo a noi, che genera la Chiesa, fa sì che essa, per la sua stessa natura, sia *il luogo dell'accesso a Dio*: non l'unico, non l'esclusivo, ma – secondo il disegno di Dio – quello pieno ed escatologicamente decisivo. Per dirlo con le parole della *Lumen gentium*, «la Chiesa è, in Cristo, come il sacramento e cioè il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (n. 1). Giovanni Paolo II, nella *Tertio millennio adveniente*, definisce perciò il cristianesimo come la religione del «dimorare nell'intimo di Dio» (n. 8).

Qual è, in definitiva, il senso dell'evento che Dio realizza in Gesù Cristo e trasmette alla Chiesa? San Paolo lo esprime con vibrante certezza e con lapidaria concisione nella lettera ai Galati: «E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: *Abbà*, Padre!» (*Gal* 4, 6; cf. anche *Rom* 8, 15-16. 26).

La Chiesa, dunque, è quel luogo in cui e attraverso cui si trasmette e si realizza nella storia la "grazia" di Gesù Cristo che è l'esperienza reale, nello Spirito Santo, della paternità di Dio/*Abbà* e, di conseguenza, del diventare figli nel Figlio.

Tutto ciò è estremamente semplice. Ma può essere che nella vita della Chiesa tali e tante siano le forme, le dottrine, i riti, le azioni che, alla fine, resti oscurata la "perla preziosa". Mentre ciò

che dev'essere annunciato, testimoniato, trasmesso e reso sperimentabile è solo questo: l'amore di Dio/*Abbà* che si è reso visibile per noi in Gesù Cristo.

Penso che la più bella formula per esprimere che cos'è la fede cristiana sia quella che troviamo nella prima lettera di Giovanni: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1 Gv 4, 16). L'*agápe* – sottolinea C. Spicq – designa, allo stesso tempo, la *fides quae* e la *fides qua* originalmente cristiana: e cioè sia l'Oggetto specifico della fede cristiana – Dio che si rivela *Agápe* in Cristo –, sia l'atto d'affidamento che accoglie la rivelazione divenendo *agápe* di risposta e partecipata ⁴.

La Chiesa esiste per mettere in comunione con l'*agápe* di Dio. E questo perché Dio ha comunicato a noi in Gesù Cristo e nello Spirito Santo la sua *agápe* per noi, e il frutto di questa comunicazione è la Chiesa stessa che – come un sasso gettato nello stagno – è chiamata a dilatarsi in successivi cerchi concentrici, destinati ad abbracciare tutta l'umanità, l'*agápe* della Trinità.

2.2. È evidente che tutto ciò ha delle elementari ma sostanziali conseguenze sul nostro modo di comprenderci e di configurarci come Chiesa. Ne richiamo semplicemente tre.

– *La prima*. Il nostro tempo – l'ho già accennato –, almeno nelle nostre società occidentali più secolarizzate, ripropone con forza una domanda religiosa, anche se spesso ambigua, dopo il crollo dei grandi racconti ideologici e nonostante l'affermarsi di una tranquilla indifferenza di fronte agli interrogativi ultimi dell'esistenza. Ma la Chiesa fa fatica a intercettare questa domanda e a indirizzarla verso il Dio di Gesù Cristo. Mi chiedo: non sarà perché, paradossalmente, nella Chiesa c'è poco spazio per il Dio/*Abbà* di Gesù Cristo? E cioè per la possibilità di “toccare” il mistero e di riconoscere il volto d'amore di Dio/*Abbà*?

⁴ Cf. C. Spicq, *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, III, Paris 1959, p. 288.

La Chiesa dovrebbe essere fatta di persone che non conoscono Dio “per sentito dire”, ma che, avendone personale esperienza, possono guidare sulla strada dell’incontro con Lui. Non solo nel chiuso dei conventi o nelle oasi temporanee del silenzio e della preghiera, che sono oggi più che mai necessari, ma anche nella quotidianità e nella complessità della nostra società.

– *Una seconda conseguenza.* Se è vero questo, se è vero che il primo orizzonte verso cui c’indirizza l’avvento di Dio Trinità nella Chiesa è l’orizzonte del mistero di Dio, allora una realtà deve ritrovare il suo posto privilegiato nella vita della Chiesa: la *mistagogia*, l’essere introdotti nel mistero, l’essere guidati all’incontro con Dio. Come ha scritto K. Rahner, il cristiano di domani (e io direi, ormai, già di oggi) o sarà un “mistico”, e cioè uno che ha esperienza di Dio, o non sarà ⁵.

Tutti i doni – come li chiama la *Lumen Gentium* (cf. nn. 4 e 12) – da cui nasce e da cui si edifica la vita della Chiesa (la parola di Dio, i sacramenti, i ministeri, i carismi) hanno questo significato e questo scopo: introdurre nel mistero di Dio. Non come un ambito privilegiato e occulto, separato dal resto, ma come la sorgente zampillante della vita cristiana e come il suo orizzonte onniavvolgente: «*in Illo movimus, vivimus et sumus*» (cf. At 17, 28).

Certo, occorre riflettere adeguatamente su questo tema dell’*esperienza di Dio*. La deriva soggettivistica della cultura moderna e le tentazioni emotive e gnosticheggianti del *new age* possono diventare mortali per l’evento cristiano. Ma ciò non toglie che l’oggettività della rivelazione e della salvezza in Gesù Cristo – che sono garantite e trasmesse dalla parola, dal sacramento e dal ministero – sia finalizzata a dischiudere la soggettività umana all’incontro *personale* con Dio.

Ma che cosa si esige perché ciò avvenga? questa è la questione teologica e pastorale di fondo. A mio avviso, si esige che sia sempre di nuovo reso chiaro e trasparente *da dove* sgorgano e *ver-*

⁵ K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie*, VII, Einsiedeln 1966, p. 22; tr. it., *Nuovi Saggi*, 2, Roma 1968, p. 33.

so dove sono finalizzati i segni e gli strumenti da cui si edifica e attraverso cui si trasmette l'evento Chiesa. Essi sono segni e strumenti del *Cristo risorto*, reso presente nel suo Spirito, e sono finalizzati all'incontro con Lui, a far sì che il Cristo risorto diventi «Cristo in noi, speranza della gloria» (Col 1, 27).

– Una terza ed ultima conseguenza. Come si può fare mistagogia, come si può, oggi, avere accesso all'esperienza del Mistero? Per rispondere occorre riflettere sul fatto che, certo, la Chiesa è il luogo che introduce nel Mistero: ma anche sul fatto che questo Mistero è la Trinità. Non dunque un Dio al di là della storia, ritirato nel suo ineffabile essere Uno. Ma un Dio Amore che invia il suo Figlio unigenito nel mondo e, per mezzo di Lui, fa sgorgare dal di dentro del nostro cuore lo Spirito Santo.

Dunque, la “mistica” cristiana – vale a dire, in questo caso, il fare esperienza del Dio cristiano – è, per definizione, *mistica trinitaria*. Non solo nel senso che trova il suo accesso a Dio/Abbà per mezzo di Cristo nello Spirito Santo, ma anche nel senso che realizza tale accesso *nella comunione*: perché Cristo è presente «là dove sono due o più riuniti nel mio nome» (Mt 18, 20). Il che significa una cosa fondamentale, alla quale, forse, la teologia e la pastorale hanno fatto troppo poco caso. Significa che l'esperienza che Gesù ha di Dio/Abbà non solo mi viene trasmessa *per mezzo* della Chiesa (attraverso, come già ricordato, la parola, il sacramento, il ministero, i carismi) ma *nella* Chiesa e *come* Chiesa.

2.3. Dove abita Dio/Abbà? Abita nel mio cuore, senza dubbio, quando m'unisco a Cristo: «se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14, 23). Ma abita, al tempo stesso, e di conseguenza, *in mezzo a noi*: Egli è il *Dio-con-noi*. Non è un caso che san Paolo, indirizzando le sue lettere alle diverse Chiese, metta in rilievo il loro essere non solo in Cristo, ma anche in Dio Padre (cf. 1 Tess 1, 1; 2 Tess 1, 1). *Dio abita nella Chiesa, la Chiesa abita in Dio*: ecco la pericorese trinitaria.

È per questo che la mistica cristiana – a differenza di tutte le altre – non è soltanto mistica della solitudine ma anche mistica

della comunione. È mistica ecclesiale, perché mistica trinitaria: mistica del Dio che, perché Amore, è Uno ed è Trino.

In proposito, mi pare stimolante dare la parola a una mistica contemporanea, Chiara Lubich, che in una pagina assai limpida descrive il cammino di questa mistagogia ecclesiale trinitaria, che rappresenta – penso – la grande attesa e attrattiva del nostro tempo:

«I fedeli che tendono alla perfezione, cercano, in genere, di unirsi a Dio presente nel loro cuore. Essi stanno come in un grande giardino fiorito e guardano ed ammirano un solo fiore. Lo guardano con amore nei particolari e nell'insieme, ma non osservano tanto gli altri fiori.

Dio (...) chiede a noi di guardare (anche) tutti i fiori perché in tutti è Lui e così, osservandoli tutti, si ama più Lui che i singoli fiori. Dio che è in me, che ha plasmato la mia anima, che vi riposa in Trinità, è anche nel cuore dei fratelli. Non basta quindi che io Lo ami solo in me. Se così faccio il mio amore ha ancora qualcosa di personale e, per la spiritualità che sono chiamato a vivere, tendenzialmente egoistico: amo Dio in me e non Dio in Dio, mentre questa è la perfezione: Dio in Dio.

Dunque la mia cella, come dicono le anime intime a Dio, e, come noi diciamo, il mio Cielo, è in me e come in me nell'anima dei fratelli. E come lo amo in me, raccogliendomi in esso – quando sono sola –, Lo amo nel fratello quando egli è presso di me. Allora non amo solo il silenzio, ma anche la parola, la comunicazione cioè del Dio in me col Dio nel fratello. E se i due Cieli s'incontrano ivi è un'unica Trinità, ove i due stanno come Padre e Figlio e tra essi è lo Spirito Santo»⁶.

3. L'ORIZZONTE DELLA CHIESA COMUNIONE

Tutto il discorso che abbiamo sin qui sviluppato, puntando lo sguardo sul primo orizzonte, l'orizzonte del mistero di Dio e

⁶ C. Lubich, *Guardare tutti i fiori*, in «Nuova Umanità», XVIII (1996), 2, p. 133.

della Chiesa, ci conduce naturalmente al secondo orizzonte: quello della Chiesa intesa come comunione.

3.1. Anche questo tema può sembrare scontato. Esso, infatti, costituisce senza dubbio il cuore dell'ecclesiologia conciliare. Anche per questo, dopo il Concilio, è diventato un tema bistrattato e ha rischiato di logorarsi come tutte le cose che vengono ripetute senza diventare un evento che da sé s'impone e si propaga. Ma non bisogna neppure sottovalutare che molto del disagio che oggi viviamo, come cristiani, deriva appunto dal fatto che sappiamo e desideriamo una Chiesa comunione, anche se raramente la vediamo realizzata. Questo indica che non si può più ritornare indietro, rispetto a una Chiesa comunione: la coscienza cristiana, e anche quella del nostro tempo, non lo permettono più.

Il tema non è scontato, inoltre, perché il riferimento della comunione ecclesiale al mistero di Dio Trinità ci può indicare la via per superare l'*impasse* – teologica e pastorale – in cui pare versare oggi, a vari livelli, la vita ecclesiale.

Tale riferimento sottolinea, innanzi tutto, che *un'autentica comunione non può venire se non da Dio e solo in Dio può trovare la sua perfezione*. E questo non è piccola cosa: perché dice che al primo posto, in ogni caso, e dunque anche nell'edificazione della comunità ecclesiale, va messo l'amore per Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze (cf. *Dt* 6, 4s; *Mc* 12, 29 e par.). È la strada maestra tracciata da Gesù stesso.

Assicurato e rinnovato sempre di nuovo questo radicamento in Dio/Abbà della comunione, occorre posare di conseguenza il nostro sguardo sulla novità radicale che il dischiudersi della vita trinitaria in Gesù Cristo provoca nelle relazioni tra le persone umane. Se faccio mio lo sguardo di Gesù, *chi è il mio prossimo?* Non solo nel senso della domanda rivolta dallo scriba al Maestro – chi debbo considerare mio prossimo? (cf. *Lc* 10, 29) –, ma piuttosto nel senso di chi è il prossimo in sé, nella sua più profonda identità, e dunque per me, per il mio sguardo di seguace di Cristo. È qui che si consuma – a livello antropologico – la *metánoia* intellettuale ed esistenziale provocata dall'avvento di Dio Trinità nella storia.

A dire il vero, tutto è già inizialmente adombrato nel comandamento dell'amore al prossimo che Gesù stesso riconferma, riprendendolo dal libro del *Levitico*: «ama il prossimo tuo *come te stesso*» (*Lv* 19, 18). Nel *come* l'asse della cura per me viene a intersecarsi – in perfetto equilibrio – con l'asse della cura dell'altro: lo sfondo che sostiene un tale equilibrio è quello della fedeltà con cui Dio stesso, per l'alleanza, si prende cura e di me e dell'altro quali destinatari della sua sollecitudine d'amore.

Ma con l'evento di Gesù Cristo avviene qualcosa di nuovo, che adempie l'intenzionalità della prima alleanza. Non dobbiamo sottovalutare ciò che ci dice il vangelo di Giovanni quando sottolinea che il comandamento "nuovo" di Gesù, che tutto compendia, è quello dell'amore reciproco: «amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (*Gv* 15, 12). Attraverso questo comandamento, infatti, la comunità ecclesiale è presentata come il luogo in cui – sul modello di Cristo – l'amare l'altro come sé è esperienza condivisa, reciproca. È così – per dirlo col linguaggio della tradizione giovannea – che l'*agápe* raggiunge la sua "perfezione": quando non solo è donata, ma anche ricevuta. È così che *il rapporto interpersonale diventa icona dell'amore trinitario*.

L'esperienza e la comprensione dell'amore reciproco come comandamento per eccellenza del Cristo, che distingue come tale la Chiesa («da questo tutti sapranno che siete miei discepoli...», cf. *Gv* 13, 35), si dischiude a partire dall'esperienza dell'amore trinitario di Gesù per il Padre e del Padre per Gesù spinto sino alla fine ("*eis télos*") nell'evento della croce. «La regola d'oro – osserva von Balthasar –, in bocca a Cristo e nel contesto del sermone della montagna, può essere presentata come la quintessenza della legge e dei profeti solo perché essa fonda l'aspettativa e l'offerta reciproche sul dono di Dio (che è Cristo), supera quindi il semplice senso d'umanità verso il prossimo e *include lo scambio interpersonale della Vita divina*» ⁷. Per questo, l'amore reciproco costituisce la Chiesa nella sua essenza. Esso è – per applicare il linguaggio sacramentale della scolastica alla visione della Chiesa

⁷ H.U. von Balthasar, *Nove tesi sull'etica cristiana*, in: AA.VV., *Prospettive di morale cristiana*, tr. it., Roma 1986.

sacramento del Vaticano II – la *res* del *sacramentum Ecclesiae*. Lo affermava già, lapidariamente, San Bonaventura: «*Ecclesia enim mutuo se diligens est*»⁸.

Ma la testimonianza neotestamentaria c'invita a spingere lo sguardo in un'ulteriore profondità. Nella prospettiva del quarto vangelo, *la pericoresi tra Dio e la Chiesa*, in Cristo, si spinge tanto innanzi da illuminare *la pericoresi tra i credenti*, in Cristo, sul modello e nell'interiorità della pericoresi della Santissima Trinità. È ciò che ci prospetta il cap. 17 del vangelo di Giovanni: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi uno (...). Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come hai amato me» (vv. 21.23).

Evidentemente, non si tratta qui solo di una contemplazione mistica per pochi, né di un semplice rinvio all'escatologia compiuta. Gesù, infatti, chiede al Padre l'esser-uno dei suoi (come Lui e il Padre sono uno) come segno di credibilità. Si tratta, dunque, di un *evento* percepibile, testimoniante. Di null'altro si tratta, se non del portare a perfezione l'*agápe* che lo Spirito Santo effonde nei cuori dei credenti. Non è un caso che proprio questo testo sia ripreso dal Vaticano II, e precisamente dalla *Gaudium et spes*, nel contesto dell'illustrazione del contributo che la Chiesa è chiamata a offrire al processo attuale della socializzazione (n. 24). La Chiesa ha coscienza di potersi e doversi presentare al mondo, con tutta umiltà e nella trasparenza del segno, come il luogo di una dinamica antropologica interpersonale in cui trovano equilibrio e realizzazione le tensioni costitutive dell'esperienza umana di persona/socialità, libertà/comunione, unità/differenza. *L'orizzonte di Dio-Trinità si con-fonde qui con l'orizzonte della Chiesa-comunione.*

3.2. Ma cerchiamo di storicizzare ulteriormente questa visione per renderla incidente nella storia. Lo facciamo in due passi. Nel primo, chiedendoci quale atteggiamento esistenziale esiga l'evento – da Dio-Trinità – di una Chiesa comunione che attinga a

⁸ *Esamerone*, I, 4.

questa profondità in cui soltanto può dirsi con efficacia e credibilità *Ecclesia de Trinitate*; nel secondo, soffermandoci, almeno in breve, sulle strutture di comunione che sono necessarie per garantire – a tutti i livelli – l’attuazione, la crescita e la trasmissione di questa comunione.

Per quanto riguarda l’atteggiamento esistenziale, bisogna dire che anche qui occorre una conversione dello sguardo. L’evento della comunione – che è grazia di Cristo nello Spirito Santo – accade là dove *intenzionalmente*, ogni volta di nuovo, io mi pongo di fronte all’altro nell’atteggiamento di Cristo: nel duplice e inscindibile senso che lo amo *come* lo amerebbe Cristo (è questo il “suo” comandamento) e che riconosco in Lui la presenza di Cristo («tutto ciò che avete fatto al minimo, l’avete fatto a me»). Non lo posso dare per scontato. La reciprocità dell’*agápe*, in cui ci riconosciamo uno in Cristo e Cristo ciascuno per l’altro, non è soltanto o in primo luogo il risultato e l’obiettivo della vita ecclesiale: ma, come grazia, è *il punto di partenza* e, come intenzione nostra, è *il presupposto* di ogni autentico agire ecclesiale. Molte cose nella pastorale della Chiesa sono inconcludenti o, in ogni caso, non danno i risultati che ci si potrebbe attendere, perché si dimentica questo semplice ma indispensabile presupposto.

La comunione, dunque, esige una precisa ascetica. È questo, forse, che si è trascurato nella comprensione e nell’attuazione dell’ecclesiologia di comunione disegnata dal Vaticano II. Y. Congar ha sottolineato che ciò che dava forma e vitalità all’ecclesiologia gerarcologica del passato era una “mistica dell’obbedienza” intesa verticalmente: a Dio e ai superiori. Nell’ecclesiologia di comunione essa dev’essere riequilibrata da una mistica dell’*obbedienza reciproca in Cristo*, nel rispetto della specificità dei ministeri e dei carismi. Non dobbiamo sottovalutare il fatto che Gesù, formulando il comandamento dell’amore reciproco, proponga se stesso (il suo “come”) quale modello e misura. Si tratta della sua *agápe* “più grande” (*metzóna*) spinta “sino alla fine” nella morte di croce. È lì che si rivela l’amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre, in quel “*eis télos*”, che significa dare tutto di sé, dare tutto se stesso.

Non è un caso, perciò, che – secondo la stessa logica – quando l’apostolo Paolo vuole proporre alla comunità di Filippi il tipo e il modello di pensiero e di comportamento (*phrónesis*) necessari per vivere la comunione, si rifaccia a Cristo il quale «spogliò se stesso» (*heautón ekénosen*) (Fil 2, 7). Fiumi d’inchiostro sono stati versati per illustrare la dimensione cristologica e – soprattutto più recentemente – anche trinitaria di questa espressione. E in effetti la *kenosi* cristologica ci dischiude lo sguardo sulla profondità dell’essere di Dio, dove – parafrasando il *lóghion* di Gesù – «si perde la vita per ritrovarla». Questa è la legge trinitaria dell’*Agápe* che è Dio. Assai meno, invece, si è riflettuto sul contesto ecclesiológico entro cui si colloca l’affermazione paolina e sul suo significato antropologico. La spogliazione del Cristo viene presentata come il modello dell’atteggiamento che rende possibile – scrive Paolo – «non fare nulla per spirito di rivalità o per vanagloria, ma (...) considerare gli altri superiori a se stesso, senza cercare il proprio interesse, ma anche quello degli altri» (2, 3-4). La croce come *kenosi* (o meglio ancora il Crocifisso stesso) è piantata al centro della *koinonia*: ne è *la via unica e maestra*.

3.3. Una parola sulle *strutture di comunione*. Non è possibile sviscerare la realtà della Chiesa comunione senza parlarne. Anche se parlare di strutture di comunione e progettarle e cercare di attuarle non dà risultati evangelicamente apprezzabili, se si prescindono dalla formazione e dalla messa in atto degli atteggiamenti essenziali sin qui delineati.

Non intendo soffermarmi evidentemente sul significato teologico di quelle originarie strutture di comunione costituite dal ministero episcopale, per quando riguarda la Chiesa locale, e dalla collegialità episcopale e dal ministero petrino per quel che riguarda quella universale. Quanto piuttosto fare un discorso più generale sulla necessità che si mettano in opera, ai vari livelli e nel rispetto delle diverse identità, le necessarie forme d’attuazione anche strutturale della comunione. La domanda cui mi preme rispondere è la seguente: qual è il rapporto tra la coscienza della comunione che si fa strada nella Chiesa, e le strutture, gli organismi, le mediazioni, attraverso cui bisogna concretizzarla? Si tratta

di un rapporto fondamentale. Alcune volte, probabilmente per una certa stanchezza e una certa disillusione, si avverte che le nuove forme di partecipazione e di corresponsabilità nate dal Concilio Vaticano II (consigli presbiterali, consigli pastorali, conferenze episcopali, sinodi) vengono sottovalutate. Sono invece realtà assolutamente necessarie perché l'ecclesiologia di comunione non rimanga a livello di principi, ma diventi, con tutta la difficoltà delle cose umane e la lentezza dei tempi umani, carne e sangue del popolo di Dio. Queste strutture sono necessarie anche come strumenti e luoghi attraverso cui le esperienze di vita di comunione fiorite nel post-concilio (penso ai gruppi biblici, alle comunità di base, ai gruppi di preghiera, al fenomeno del volontariato, ai movimenti ecclesiali, a tutte le strutture d'impegno nel sociale...) possano entrare nel grande alveo della Chiesa popolo di Dio e interagire con tutte le altre realtà.

È un dato fondamentale che l'ecclesiologia del Vaticano II mette in luce: occorre fare molta attenzione alla dinamica dell'incarnazione della vita cristiana nella storia. Certamente, l'ecclesiologia di comunione è un'ecclesiologia pneumatologica, perché, sul fondamento dell'unità dei battezzati in Cristo, sottolinea la dinamicità spirituale dei rapporti e la loro interiorità nella vita trinitaria; ma, allo stesso tempo, è un'ecclesiologia incarnazionista, perché questa novità dello Spirito deve attuarsi concretamente nella storia. Si può parlare di un'analogia tra il rapporto della divinità del Verbo con la sua umanità, da un lato, e quello tra la vita misterica della Chiesa con le sue strutture, dall'altro: un tema che – con tutte le attenzioni per una corretta ed equilibrata espressione – ritroviamo in LG 8. Dunque, il rapporto tra coscienza di comunione e strutture di comunione è un rapporto di necessità teologica e non semplicemente strategica: perché riflette il mistero dell'incarnazione. Anche se, nello stesso tempo, dev'essere un rapporto che chiamerei di "provvisorietà", perché l'incarnazione delle strutture deve sempre tener conto dell'eccedenza del mistero e della "riserva escatologica": e cioè della relatività di ogni traduzione storica del mistero e della sua tensione verso il "definitivo" che è sempre opera di Dio.

L'impressione è che si è fatto certamente uno sforzo notevolissimo per cercare di attuare tali strutture. Sinceramente devo

però dire – anche in base all'esperienza che ne ho fatto – che non mi sembra che esse riescano del tutto a funzionare bene. Ho partecipato a un Sinodo della Chiesa universale (come esperto) e ho potuto rendermi conto della sua dinamica; ho partecipato a un Sinodo diocesano come quello della Chiesa di Roma, e ho pratica quasi normale dei consigli a livello di diocesi oltre che di parrocchia. Tutte queste strutture funzionano con difficoltà perché le persone che sono chiamate a costituirle e a metterle in atto, nella grande maggioranza, non hanno avuto la possibilità di avere una formazione adeguata, spirituale e pratica, ai principi di una ecclesiologia di comunione. Tutti, certamente, sono convinti dell'importanza dell'ecclesiologia presentata dal Concilio Vaticano II ma poi, di fatto, non sanno viverla.

Ora, i principi di cui vive l'ecclesiologia di comunione sono di due ordini. Innanzi tutto, sono principi di natura spirituale, riguardano, cioè, quell'indispensabile atteggiamento esistenziale di cui già ho parlato. In secondo luogo, sono anche principi operativi, che riguardano le modalità funzionali di realizzazione della partecipazione e della corresponsabilità. E concernono, ad esempio, il modo di affrontare un tema, di attuare il discernimento comunitario di una situazione, di giungere a un consenso, di prendere delle decisioni, di metterle in atto e di trasmetterle alla comunità... È tutto un campo nuovo e impegnativo da esplorare, che esige notevole e urgente sforzo da parte della Chiesa. Perché, se non si fa questo, il pericolo è grande: da un lato, quello della disillusione, e quindi di ritornare a una vita ecclesiale che si rifugia nel privato (dei singoli e dei gruppi); dall'altro, quello forse più sottile ma non meno grave, di "strumentalizzare" queste strutture, lasciandone intatta la forma, ma svuotandole di sostanza. Il che significherebbe non attuare la novità del Concilio Vaticano II.

Non posso qui soffermarmi sulle profonde ripercussioni che una riflessione teologica e una pratica pastorale orientate in tal senso possono avere sul cammino verso l'unità delle Chiese. Basti dire che la visione e la prassi dell'ecclesiologia di comunione alla luce della Trinità si sta sempre più rivelando come la carta decisiva dell'ecumenismo.

4. L'ORIZZONTE DEL MONDO

Giungiamo così al terzo orizzonte: quello del mondo. La pericoresi tra la Trinità e la Chiesa, e viceversa, avviene *nello spazio del mondo* e avviene *per il mondo*, che è chiamato ad essere coinvolto in questa reciprocità. La missione della Chiesa, infatti, prolunga la missione trinitaria: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi (...) ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20, 21.23). Come la missione di Gesù Cristo, nella *dynamis* dello Spirito Santo, è costitutiva e rivelativa della sua identità, così la missione della Chiesa non è un "di più" che s'aggiunge successivamente alla sua identità, ma la costituisce e la esprime. Che si parli – come oggi si fa – di "pro-esistenza" o di "estroversione" della Chiesa, ciò che si vuol esprimere è proprio questo.

4.1. Anche in questo caso, il vedere le cose in prospettiva trinitaria esige una conversione dello sguardo. Chi è il mondo, o, meglio, chi sono concretamente gli uomini e le donne a cui la Chiesa è inviata? *Anch'essi sono già presi dentro* l'evento dell'incontro tra Dio Trinità e la storia.

Il disegno d'amore e di salvezza universale di Dio/Abbà abbraccia tutti. Il Figlio – come scrive la *Gaudium et Spes*, riproponendo l'insegnamento dei Padri della Chiesa –, incarnandosi s'è in certo modo unito ad ogni uomo (cf. GS 21) e nella *kenosi* della croce, spinta sino all'esperienza estrema di provare l'abbandono del Padre, ha raggiunto anche il più lontano da Dio. Nulla, dunque, e nessuno resta più fuori dell'abbraccio d'amore del Padre realizzato attraverso il Figlio suo incarnato e crocifisso. E lo Spirito non solo precede e prepara la venuta di Cristo, nel popolo che è "eletto" e in tutti gli altri popoli nessuno dei quali è "dimenticato", ma offre poi a tutti la possibilità, nei modi che Dio conosce, di venire a contatto con il mistero pasquale di Cristo (cf. GS 21).

Tutto ciò è elementare, dal punto di vista teologico, eppure – ripeto – richiede una conversione dello sguardo! Quella conversione cui ci richiama, ad esempio, san Paolo, quando afferma che «tutto è vostro (...), ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1 Cor 3, 21.23). Oggettivamente, *ex parte Dei*, in Gesù Cristo tutto

e tutti sono già ricapitolati e salvati. Certo, se tutto è fatto dalla parte di Dio, come grazia, tutto resta ancora da fare dalla parte dell'uomo, come libertà che accoglie e fa agire in sé la grazia ricevuta. È di qui che nasce la dialettica, che nel nostro tempo è diventata una delle più acute a livello teologico e pastorale nel comprendere e nell'attuare la missione della Chiesa, tra *annuncio*, da una parte, e *dialogo*, dall'altra.

La comprensione della Chiesa nella luce dell'avvento trinitario del Regno di Dio ci mostra che in questa tensione entrambi i poli sono essenziali, e che non è possibile accentuarne unilateralmente uno a discapito dell'altro – come spesso, da sponde opposte, si è tentanti di fare. Da un lato, non può venir meno l'impegno evangelizzatore – come ha sottolineato Giovanni Paolo II nella *Redemptoris missio* –: perché occorre annunciare e trasmettere esplicitamente, attraverso la parola, il sacramento e la *koinonia* ecclesiale l'evento di Gesù Cristo. Dall'altro, occorre farlo non solo nel rispetto della libertà dell'interlocutore (e la *Dignitatis humanae* è, in tal senso, un'acquisizione fondamentale dell'autocoscienza ecclesiale del nostro tempo), ma anche nel rispetto e nella valorizzazione dell'esperienza umana e religiosa dell'altro. Come ha recentemente affermato Giovanni Paolo II: «Non di rado all'origine delle diverse religioni troviamo dei fondatori che hanno realizzato, con l'aiuto dello Spirito di Dio, una più profonda esperienza religiosa. Trasmissa agli altri, tale esperienza ha preso forma nelle dottrine, nei riti e nei precetti delle varie religioni»⁹. Ma anche l'esperienza umana che si dichiara non religiosa, quando non si presenta chiusa a priori alla ricerca del senso ultimo dell'esistenza e all'evento di Gesù Cristo, reca sempre in sé degli elementi positivi.

4.2. Che cosa ne consegue, concretamente, nell'atteggiamento esistenziale personale e in quello pastorale comunitario verso chi non è cristiano?

Innanzitutto che egli va visto, accolto e trattato come un *candidato alla comunione piena con Dio e tra i figli di Dio*. Cristo –

⁹ In «L'Osservatore Romano», 10 settembre 1998.

come scrive la lettera agli Efesini – ha già abbattuto «il muro di separazione che era frammezzo» (2, 14). Questo significa che, in un'ottica cristologica e trinitaria, non hanno più diritto di cittadinanza le contrapposizioni dentro/fuori, vicino/lontano. Ciò che era “fuori” e ciò che era “lontano” Cristo, in sé, l'ha portato “dentro” e “vicino”. Ovviamente, la Chiesa ha una sua identità e una sua interiorità, in cui è custodita e testimoniata la presenza del Risorto tra coloro che sono adunati nel suo Nome. Ma ciò non significa che debba considerare estranei gli altri: perché, se così facesse, considererebbe estraneo Cristo stesso, che s'è fatto loro. Potremmo dire che la dinamica della vita ecclesiale consiste in un movimento ritmico di “sistole” e “diastole”: di convocazione nel cenacolo della *koinonia* del Risorto e di esodo “fuori dalle mura” per incontrare il Crocifisso. Come scrive la lettera agli Ebrei: «Anche Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città. Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui...» (Eb 13, 12-13). Il Regno di Dio viene in questa tensione, anzi in questo trapasso pasquale tra la *koinonia* del Crocifisso, che tutti già abbraccia, e la *koinonia* del Risorto in cui riecheggia sempre di nuovo l'annuncio della Pasqua che chiama a entrare “nella gioia del Signore”¹⁰.

Questo fatto comporta anche una “conversione pastorale”. Le strutture ecclesiali di cristianità hanno fatto il loro tempo, perché non ci troviamo più in una tale situazione. Ma, di fatto, la nostra pastorale, per lo più, si muove ancora entro quei parametri e attraverso quelle strutture. Occorre invece creare degli spazi differenziati in cui coloro che, non essendo cristiani, vengono in contatto con la comunità ecclesiale, possano sentirsi a casa e sperimentare, progressivamente, l'incontro con il Signore Risorto. In fondo, è questa la grande intuizione teologica e pastorale che sta dietro l'*Ecclesiam suam* di Paolo VI e l'*Ecclesia de Trinitate* del Vaticano II. I vari centri concentrici del dialogo, che la Chiesa conciliare ha cominciato a tracciare, non sono che la logica conseguenza della comprensione trinitaria del Regno di Dio.

¹⁰ Cf. in proposito G.M. Zanghì, *Dio che è Amore*, Roma 1991, pp. 143-153.

Il *dialogo* – nel senso ampio e allo stesso tempo alto del termine, come reciproco incontro e scambio di ciò che decide ultimamente il nostro esistere – è lo spazio in cui si può dischiudere, passo passo, l'esperienza del Risorto.

Nell'ermeneutica dei testi e dello spirito conciliare offerta dalla Relazione finale del Sinodo dei Vescovi del 1985 si afferma, infatti, che «il dialogo autentico tende a far sì che la persona umana apra e comunichi la sua interiorità al suo interlocutore», cosicché «Dio può servirsi del dialogo (...) come via per comunicare la pienezza della grazia»¹¹. Ancora più esplicito quanto affermato da Giovanni Paolo II a Madras ai rappresentanti delle religioni non cristiane: «Il frutto del dialogo è l'unione fra gli uomini e l'unione degli uomini con Dio (...). Attraverso il dialogo facciamo in modo che Dio sia presente in mezzo a noi, perché mentre ci apriamo l'un l'altro nel dialogo, ci apriamo anche a Dio»¹². *Mutatis mutandis*, ciò vale anche per chi non crede esplicitamente in Dio.

4.3. Un ultimo spunto, appena accennato. Della missione della Chiesa, attraverso l'incarnazione del vangelo da parte dei fedeli laici nelle varie dinamiche della vita culturale e sociale, fa parte essenziale la testimonianza di una socialità in cui – cito Giovanni Paolo II – agiscano le “radici trinitarie” della salvezza. Tutto ciò riveste – mi sembra – una particolarissima attualità nel nostro tempo. Mi limito a richiamare due dati che mi paiono di estrema importanza¹³.

Il primo – che riguarda particolarmente il mondo occidentale, ma ha in realtà una ripercussione tendenzialmente universale – concerne quella che, globalmente, potremmo chiamare *la fine della modernità*, vale a dire, nel bene e nel male, la conclusione di

¹¹ Relazione finale. II. B. d. 5; in: W. Kasper (a cura di), *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*, Brescia 1986.

¹² Discorso a Madras, *Ai Capi delle religioni non cristiane*, 5 febbraio 1986.

¹³ Mi permetto di rinviare, in proposito, all'abbozzo (metodologico e contenutistico) che ho cercato di disegnare nel saggio *Il tempo già dato e sempre nuovo in Cristo Gesù*, in *Prismi di verità. La sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità*, Roma 1997, pp. 478-499.

un'epoca storica in cui s'è sperimentato un modello di umanesimo centrato sull'affermazione del soggetto-uomo in una contrapposizione programmatica all'alterità, fosse essa quella di Dio o dell'altro uomo: sia a livello individuale che collettivo. Nel male: perché questo progetto ha dato luogo all'implosione nichilistica del soggetto su se stesso e alle tragedie dei totalitarismi ideologici, con il fenomeno – nell'un caso come nell'altro – della “morte di Dio” e anche della “morte dell'uomo”. Nel bene: perché – come riconoscono il Concilio e Giovanni Paolo II – è pur tuttavia maturata la coscienza della dignità, dei diritti e della libertà della persona. In ogni caso, quest'epoca sta tramontando: ci troviamo in un grande spazio aperto che attende il nuovo.

Un secondo dato riguarda il cammino irreversibile verso l'acquisizione di una *coscienza planetaria della famiglia umana*, che richiede la comprensione e la gestione delle differenze (di cultura, di tradizione, di religione, ecc.) in un contesto di apertura all'altro e di relazionalità reciproca, a tutti i livelli (politico, economico, culturale e spirituale). Anche in questo caso, l'umanità è sollecitata a varcare la soglia di una novità impegnativa e rischiosa.

Sullo sfondo di questo quadro, diventa sorprendentemente attuale l'autocoscienza ecclesiologicala espressa dal Concilio Vaticano II sin dal primo numero della *Lumen Gentium*, che ho già citato all'inizio di queste riflessioni: «La Chiesa è, in Cristo, come un sacramento e cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». Il che significa che Dio e l'uomo, l'io e l'altro non sono concorrenti dialettici secondo la logica duale del servo/padrone (Hegel), ma in Cristo sono accolti, rivelati e redenti nello spazio della reciprocità trinitaria.

La Chiesa, in questo senso, muovendo dalla sua realtà di comunione, è chiamata ad essere presenza viva della novità dell'amore trinitario nella storia anche come *fermento di una socialità nuova*. Mi sembra che talvolta non riusciamo a rendere percepibile che cos'è la salvezza che Cristo ha portato e che la Chiesa testimonia e realizza. In quale senso, infatti, Cristo ci ha salvati e in quale senso la Chiesa è sacramento di salvezza? Nel senso che ci fa vivere la pienezza della vita come Dio l'ha pensata

per l'uomo: la vita della comunione. La salvezza, quindi, è identica alla comunione, una comunione che si vive nella storia e in cui l'uomo si realizza secondo le dinamiche del suo esistere sociale per quello che è possibile già nella storia, anche se tende e attende il compimento escatologico. Ed è allora proprio la comunione che diventa "utopia" non idealistica, ma reale, concreta, dove la società umana può trovare dei fermenti di rinnovamento e delle linee di luce per il proprio cammino. E questo senza voler essere ecclesiocentrici: perché la *Gaudium et spes* sottolinea molto giustamente che in questo cammino di progettazione e realizzazione di una socialità più matura, la Chiesa impara sì dalla parola di Dio, ma impara anche molto dal mondo o meglio dallo Spirito Santo che si esprime attraverso le aspirazioni, le conquiste e anche le sofferenze e i problemi più gravi del mondo stesso.

Pure in questo essere segno utopico di superamento e di contestazione delle strutture di peccato presenti nel mondo e di promessa delle strutture sociali nuove della comunione (a livello economico e politico), i cristiani debbono scegliere la via regale del confronto, del dialogo e dello scambio dei doni con tutti.

5. CONCLUSIONE: IL PRINCIPIO MARIANO E LA CHIESA

Una parola per concludere in forma sintetica e ricapitolativa.

K. Hemmerle usava spesso un assioma: «*tutto ciò che piove dal Cielo deve germogliare dalla terra*». La vita di Dio Trinità, per poter germogliare fresca e rigogliosa nella Chiesa e nel mondo, ha necessità di una terra feconda che l'accoglia e la nutra di sé. E questa è Maria, come persona storica che è madre di Cristo e come principio personale materno della vita della Chiesa.

Mi riferisco a quella geniale intuizione teologica di von Balthasar che, parlando del "principio mariano" della Chiesa, rammemora compendiosamente la grande lezione della tradizione e, alla luce dei dogmi mariani degli ultimi due secoli e dell'insegnamento conciliare su «Maria nel mistero della Chiesa» (LG,

cap. 8), l'attualizza nel *kairós* di Dio del nostro tempo e la rilancia verso il futuro ¹⁴.

Se, infatti, il significato primo ed ultimo dell'evento Chiesa è la generazione di Cristo nell'umanità, occorre penetrare nella profonda verità lapidariamente espressa da san Luigi Maria Grignon de Montfort: due soli sono atti a generare insieme, in sinergia, il Figlio di Dio nella carne e, in Lui, anche noi come figli del Padre – lo Spirito Santo e Maria.

Dischiudendo, nella luce dell'*Ecclesia de Trinitate*, i tre orizzonti del mistero, della comunione e della missione ci siamo riferiti a tre atteggiamenti fondamentali della soggettività della Chiesa: l'accoglienza verginale, la sponsalità amorosa, la maternità feconda.

Non ci siamo così riferiti alla stessa realtà? E cioè alla presenza e all'azione di Maria, Vergine, Sposa e Madre nel mistero di Cristo e della Chiesa?

Giovanni Paolo II, in una memorabile allocuzione alla Curia Romana, ha parlato del profilo mariano come altrettanto – se non più – fondamentale e caratterizzante per l'identità e la missione della Chiesa di quello petrino ¹⁵.

Dal canto suo, von Balthasar indica come esigenza della Chiesa di oggi la riscoperta del principio mariano: non semplicemente nel senso di rinnovare la devozione a Maria, ma piuttosto nel senso di risvegliare in tutto il Popolo di Dio – laicato, gerarchia e consacrati – la *forma mariale del proprio essere Chiesa*. Il primato della spiritualità, l'accentuata dimensione comunionale e insieme evangelizzatrice, così come l'apertura autenticamente dialogica e conviviale ma non compromissoria verso i cristiani delle altre Chiese e i seguaci delle altre religioni, mettono di fatto in rilievo il carattere mariano dell'identità e della missione della Chiesa conciliare.

La vita di Maria plasmata e condotta dallo Spirito non è altro che un "lasciar che accada", nella storia dell'umanità, l'avven-

¹⁴ Cf. l'esauriente e illuminante lavoro di B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according to H.U. von Balthasar*, Frankfurt a.M. 1996.

¹⁵ *Allocuzione ai Cardinali e ai Prelati della Curia Romana*, in «L'Osservatore Romano», 23/12/1982.

to del Dio Uno e Trino ¹⁶ tra le persone e tra le forme sociali nelle quali esse vivono.

Di qui, l'invito alla Chiesa tutta – scrive von Balthasar con le cui parole mi piace terminare – a guardare a Maria come «lo stampo su cui dovremmo essere modellati. Noi: vale a dire ogni singolo cristiano; ma forse ancor di più: la stessa immagine che noi abbiamo della Chiesa. Siamo continuamente impegnati a riformare e ad adeguare questa Chiesa alle necessità dei tempi, badando alle critiche degli avversari e secondo schemi nostri. Ma non perdiamo così di vista l'unico perfetto metro di misura, e precisamente il prototipo? Non dovremmo, nelle nostre riforme, tenere in permanenza lo sguardo fisso su Maria (...) semplicemente per imparare a capire che cosa è la Chiesa, e a discernere l'autentico spirito ecclesiale?» ¹⁷.

PIERO CODA

¹⁶ H.U. von Balthasar, *Maria und der Geist*, in «Geist und Leben», 56 (1983), pp. 173-177.

¹⁷ H.U. von Balthasar, *Maria nella dottrina e nel culto della Chiesa*, in J. Ratzinger - H.U. von Balthasar, *Maria, Chiesa nascente*, Roma 1981, p. 72.