

PATH

VOL. 22 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2023/1

Teologia e teologi.
Itinerari ed esperienze della PATH



IIF PRESS

PATH

PERIODICUM INTERNATIONALE EDITUM A PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA
00120 Città del Vaticano
ISSN: 2310-4430

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Antonio STAGLIANÒ (*Præses*)

Riccardo FERRI (*Prælati a secretis*)

Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)

Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

Epistolæ, manuscripta et libri recensendi
omnia mittenda sunt ad

Pontificia Accademia Teologica

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00184 Roma

path.segr@gmail.com – www.theologia.va

***Scripta quae mittuntur ut edantur
a duobus leguntur atque inspiciuntur censoribus***

Grafica&Stampa: TIPOGRAFIA GIAMMARIOLI SNC

Via Enrico Fermi, 8/10 – 00044 Frascati (Roma) – Tel. 06.94.20.310

www.tipografiagiammarioli.com – posta@tipografiagiammarioli.com

Logo di copertina: *Cristo ascende al Padre*
(Cappella «Redemptoris Mater», Città del Vaticano)

Teologia e teologi. Itinerari ed esperienze della PATH

- 3-19 *Editorialis: La nuova mission della «Pontificia Accademia di Teologia» allo specchio della «teologia popolare» di papa Francesco*
✠ Antonio STAGLIANÒ

STUDIA

- 21-43 Antropologia psicologia religione. Approcci filosofico-fenomenologici
Angela ALES BELLO
- 45-66 L'ultimo tratto del percorso teologico di Marcello Bordoni
Nicola CIOLA
- 67-86 Al cuore di Dio Trinità nel cuore della nostra storia.
Il ministero della teologia nel solco del Vaticano II
Piero CODA
- 87-95 L'attività scientifica
✠ Enrico DAL COVOLO
- 97-151 La teologia nell'areopago dei saperi / delle scienze.
Il percorso della «Pontificia Accademia Teologica»
Marcella FARINA
- 153-172 In missione col pensare. Sulla mia ricerca teologica
✠ Bruno FORTE
- 173-191 Un cammino teologico
Paul O'CALLAGHAN
- 193-217 Dalla teologia trinitaria della croce alla misericordia di Dio:
itinerari di pensiero e di vita
Giuseppe Marco SALVATI

219-244 Antropologia cristiana e accettazione del limite

✠ Ignazio SANNA

245-271 Dal *cultus* alla cultura teologica. Elaborare un pensiero
a partire anche dalle fonti liturgiche

Manlio SODI

COLLECTANEA

273-287 La teologia dona a pensare nel dialogo tra saperi.
Oltre la razionalità anaffettiva della tecnoscienza

✠ Antonio STAGLIANÒ

289-309 Conservazione e/o invenzione: la Chiesa che dovrem(m)o essere
Massimo NARO

311-325 Louer Dieu avant qu'il ne soit trop tard. Réflexions sur un motif
des supplications des justes persécutés

Jean-Noël ALETTI

EDITORIALIS

LA NUOVA *MISSION* DELLA «PONTIFICIA ACCADEMIA DI TEOLOGIA» ALLO SPECCHIO DELLA «TEOLOGIA POPOLARE» DI PAPA FRANCESCO

✠ ANTONIO STAGLIANÒ

Presidente della Pontificia Accademia Theologica

PATH 22 (2023) 3-19

«Abbiamo bisogno di una catechesi densamente teologica, che ci aiuti ad annusare/fiutare il mistero», così ha risposto papa Francesco, nell'ultima Assemblea della Conferenza Episcopale Italiana (22 maggio 2023), a un vescovo preoccupato per la profonda crisi della trasmissione della fede oggi. È vero: davanti al mistero di Dio, tutto l'uomo è coinvolto, in una relazione-incontro che non passa solo attraverso le vie intellettuali degli algoritmi del cervello umano, per quanto straordinario sia. È un incontro-relazione che deve attivare anche *la dote più nobile* della nostra umanità: la pro-affezione originaria che ci costituisce e determina originariamente (Pierangelo Sequeri). È *la sensibilità per il bene*, quel sentimento fondamentale corporeo aperto al dono di sé nell'amore per altri, per il quale la persona è relazione (*esse ad*), ma una relazione qualificata intrinsecamente dall'amore, «relazione amativa» (Antonio Rosmini). Per il Papa, il cristianesimo non è un «pacchetto di dottrine», ma è il vissuto incarnato reso possibile dall'azione dello Spirito del Risorto che *in-forma* la carne degli uomini alla carne di Cristo. Non è, dunque, la rivelazione cristiana un'«informazione» su quanto Dio ci ha comunicato in Cristo,

ma è l'evento del corpo vissuto del Signore, nel quale si mostra-manifesta il Dio-agape. La fede cristiana – che corrisponde a “questa rivelazione” – è doverosamente *fides quae per caritatem operatur* («fede che opera attraverso la carità») e, senza l'opera della carità, non è la fede cattolica.

Il Papa è *Servus servorum Dei* («servo dei servi di Dio») perché porta sulle sue spalle – come la figura del buon pastore porta la sua pecorella – la *sollicitudo omnium ecclesiarum* («la sollecitudine per tutte le Chiese»): egli è al servizio di tutti nell'annuncio del Vangelo. Come l'apostolo Pietro, conferma nella fede cristiana i fratelli, attestando per l'oggi *cos'è fede e cosa non lo è*. Esiste, infatti, una tentazione persistente nell'esercizio della fede – un'imbarazzante condizione del cattolicesimo odierno –: quella di praticare *una fede come adesione alla dottrina da credere* (peraltro poco conosciuta, per le note fatiche nel trasmetterla attraverso il catechismo) senza vivere quelle conseguenze esistenziali e storico-pratiche (dunque socio-politiche) che il cristianesimo comporta. La fede cristiana è senz'altro mistica, fondata sulla presenza dello Spirito Santo nel cuore del credente. Tuttavia, poiché nasce dall'evento dell'incarnazione del Verbo, Gesù di Nazaret, persona storica vissuta duemila anni orsono, come maestro in Galilea e profeta di un nuovo volto di Dio, solo e sempre amore, *è invivibile senza rischiarare con l'amore* la “carne sofferente” degli esseri umani. Il Figlio di Dio ha assunto “questa carne”, per riscattarla da ogni oppressione interiore ed esteriore, liberandola dalle smaniose e disumanizzanti voglie del potere e del dominio attraverso la violenza. La salva, peraltro, anche dal narcisismo disumanizzante dell'autorealizzazione di sé in faccia alla sofferenza degli altri (ciò che normalmente si chiama «egoismo» o esaltazione del proprio io-ego o, ancora meglio, «egotismo», con l'aggravante della prevalenza attenzionale al “me” dell'io).

Un'«ermeneutica della carne» (Paul Ricoeur) è quella messa in gioco nella «teologia popolare» di papa Francesco. Roberto Cetera, intervistando Cesare Pagazzi, ha esordito con parole del Vescovo di Roma inequivocabili: «Abbiamo paura di portare alle ultime conseguenze la carne

di Cristo. È più facile una pietà spiritualistica, una pietà delle sfumature; ma entrare nella logica della carne di Cristo, questo è difficile!» («L'Osservatore Romano» del 23 maggio 2023). Sono parole che restituiscono il senso profondo del concetto teologico di carne (intesa come «corpo e terra», vissuto esistenziale). Così, proprio la «carne» (*Flesh/Leib*) è «la visuale da cui cogliere il tutto del Vangelo, tutto il deposito della fede», per Pagazzi. Infatti:

Il Santo Padre parla di «dottrina della carne» il cui mancato rispetto «scarnifica la Chiesa», magari in nome di «una pietà spiritualistica», alimentata dalla «paura della carne». E ancora: «La fede nella risurrezione della carne è la radice più profonda delle opere di misericordia». Perciò, dar da mangiare agli affamati, da bere agli assetati... è un altro modo di confessare: «E aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà. Amen». L'insistenza di Francesco sulle opere di misericordia ha poco da spartire col generico filantropismo. Infatti, nasce dal rispetto della carne destinata alla risurrezione. Sicché il non misericordioso non è semplicemente egoista; piuttosto è uno che crede nella risurrezione dei morti molto meno di quanto presume.

Il cristianesimo – mistico per sua natura, nascendo dall'evento dell'incarnazione di Dio nel Figlio Gesù Cristo – *deve essere potentemente sociale*, come ha sostenuto Henri De Lubac nel 1938 in *Catholicisme*. Il sottotitolo è emblematico: *Gli aspetti sociali del dogma*. Papa Francesco è stato molto legato a questo suo confratello gesuita, per altro contestato e discusso, com'è quasi sempre capitato nella Chiesa cattolica per i pionieri del pensiero. Tanto più, memore dell'Enciclica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), nella quale Paolo VI denunciava il dramma odierno del cattolicesimo nella frattura tra Vangelo e vita, tra verità e storia, il Papa è impegnato a «confermare i credenti quanto alla fede testimoniale» *insistendo su un'ovvietà cristiana, stranamente smarrita*: «Ciò che il Vangelo ci insegna ha conseguenze sul nostro modo di pensare, di sentire e di vivere» (*Laudato si'*, n. 216).

Nella Lettera apostolica *Misericordia et misera* è ribadito il «valore sociale» della misericordia. Ricevere misericordia e offrire misericordia non si risolve in un fatto intimistico: comporta un «rimboccarsi le

maniche, per restituire dignità a milioni di persone che sono nostri fratelli e sorelle, chiamati con noi a costruire una città affidabile» (n. 18). Così, mentre *Laudato si'* invoca una «conversione ecologica» attraverso una «spiritualità ecologica», *Fratelli tutti* punta sulla proposta dell'amicizia sociale per una «fratellanza universale» tra popoli e nazioni, capace di fondare una vera civiltà dell'amore, attraverso la solidarietà e una «cultura della cura» su cui già *Evangelii gaudium* aveva istruito il mondo. Cura per l'altro, per chiunque altro, per il creato, per la famiglia (*Amoris laetitia*), per la città, cura per la pace, per la giustizia, in particolare cura per il sofferente, l'offeso e l'emarginato, per chi vive «nel rovescio della storia», per gli umiliati e gli esclusi delle società del benessere, per i migranti e rifugiati. *Cura a tutto campo*: è sicuramente molto sociale, è anche sovversivamente politico; è mondano e profano, ma è la via necessaria per la «cura più alta»: *la cura di sé* come essere umano. Perdere, infatti, la partecipante sensibilità al dolore e alla sofferenza dei fratelli è perdere la propria umanità, smarrire il senso umano del vivere e, dunque, la vera felicità, per la quale le persone sono state create «a immagine e somiglianza di Dio», per gioire nell'amore.

È poi, inesorabilmente, «cura della fede»: «Una fede autentica – che non è mai comoda e individualistica – implica sempre un profondo desiderio di cambiare il mondo, di trasmettere valori, di lasciare qualcosa di migliore dopo il nostro passaggio sulla terra». Perciò, c'è come la protesta rivolta a tutti i soggetti della società e della cultura a non trasformare il cattolicesimo in «religione civile», a non pretendere che venga ghettizzata nelle sacrestie delle chiese: «Nessuno può esigere da noi che releghiamo la religione alla segreta intimità delle persone, senza alcuna influenza sulla vita sociale e nazionale, senza preoccuparci per la salute delle istituzioni della società civile, senza esprimerci sugli avvenimenti che interessano i cittadini» (EG 183).

Don Milani – sacerdote spesso citato da Francesco – diceva ai suoi ragazzi: «*I care, i care*, c'è bisogno che io abbia cura di te, *you care, you care* c'è bisogno che tu abbia cura di me, *i care, i care* è solo un modo per dire che “amore ce n'è”». Se l'umanità dell'uomo risplende nell'amore – come

tutti riconoscono, credenti e non – la questione resta sempre la stessa: «Come deve essere l'Amore per essere come deve?» (Pierangelo Sequeri).

La risposta a questo interrogativo – «l'amore è quello mostrato da Gesù crocifisso ed è persona dell'amore nel cristiano» –, *qualifica* il carattere teologico del magistero di papa Francesco e *smentisce* la pretestuosità di quanti ci annoiano con le solite nenie, secondo le quali sarebbe troppo sbilanciato sul “sociale”, mentre un Papa dovrebbe «parlare di Dio» e accertare la «dottrina su Dio», per dichiarare le continue eresie di cui è pieno questo mondo perduto.

Si moltiplicano ormai le collane di studi impegnati a riferire sulla *singolare teologicità* dell'insegnamento di papa Francesco (cf. la serie *La teologia di papa Francesco* presso la LEV, oppure la collana *I semi teologici di Francesco* della San Paolo). Tra le monografie scientifiche si distingue tra tutte quella di Massimo Naro, *Protagonista è l'abbraccio. Temi teologici nel magistero di Francesco* (Marcianum Press, Venezia 2021) per completezza e profondità. Qui si trovano capitoli interi dedicati alla «teologia del popolo e dal popolo» di Bergoglio che si sviluppa attraverso l'*analogia crucis* come esercizio della ragione compassionevole (*razon compasiva*) e che si costruisce sul principio architettonico della misericordia. Nella prospettiva dei teologi della liberazione, in particolare di Jon Sobrino, la ragione dovrà tradursi in *intellectus misericordiae* e in *intellectus amoris*.

Per questo la teologia deve essere «in ginocchio e in uscita», teologia diffusa tra la gente, secondo la nuova *mission* data da papa Francesco alla «Pontificia Accademia di Teologia». La teologia come scienza deve ritrovare il proprio smalto sapienziale e saper parlare al cuore della gente con l'intelligenza critica, per mettere le persone nella condizione di vivere il mistero di Dio quale *mysterium salvificum* (da sapere come un sapore nuovo e bello della vita), piuttosto che come un *mysterium logicum*, incomprensibile *rebus* che fiacca le energie intellettuali degli umani.

Tutto questo implica «un radicale cambio di paradigma» e di «una coraggiosa rivoluzione culturale», com'è espressamente indicato nel n. 3 di *Veritatis gaudium*. M. Naro ricorda l'interpretazione del gesuita Gerard Whelan che vede in questa richiesta «il passaggio da un metodo deduttivo a un metodo induttivo».

In realtà questo passaggio da un'ottica deduttiva e aprioristica a una induttiva caratterizza alcune importanti espressioni della teologia contem-

poranea, allorché questa si configura come teologia contestuale: si tratta di un vero e proprio *déplacement* – per usare il termine preferito in ambiente francofono –, in forza del quale la teologia non procede più a partire da un'assiomatica generale desunta dall'orizzonte metafisico o anche dalla rivelazione divina, ma «prende le mosse dalla storia comune degli uomini, dalla loro condizione intramondana e dalle concrete situazioni in cui quotidianamente vivono» (p. 29).

Fare teologia ignorando la vita della gente significa inoltrarsi verso l'astrattismo che *evade il principio dell'incarnazione*. Diversamente la teologia elaborata nelle torri d'avorio delle accademie deve potersi comunicare, donando valore ermeneutico alle pene del popolo, alle sue battaglie, alle preoccupazioni e alle domande di tutti. La comunicazione teologica è, allora, un impegno etico improrogabile, soprattutto per i teologi di professione, i quali – per questa via – dovrebbero trasformarsi in veri *evangelizzatori di strada*. Seguendo questa nuova impostazione, anche la «Pontificia Accademia di Teologia» sta rivedendo i propri statuti, immaginando la creazione di nuove figure, come «l'interlocutore referente», per aprire vie di dialogo con tutti, in ogni ambito del sapere (filosofico, politico, economico e giuridico), come nelle situazioni esistenziali dell'emarginazione e del disagio sociale (le «periferie esistenziali»), quali le carceri e tutti quei «non luoghi» dove sono attivi da anni processi barbari di disumanizzazione. La creazione di «Cenacoli teologici» dappertutto aiuterebbe il rilancio dell'evangelizzazione, nel senso proprio di una maggiore consapevolezza della fede e del Dio di Gesù Cristo. Non si tratta di «fare salotto», ma di maturare quel *fiuto del mistero* che rimette in gioco il credente non solo con la sua mente razionale, ma soprattutto con la sua sensibilità allo Spirito, per mostrare come Dio-agape salva nella carne degli uomini: qui dove regna Dio, il regno di Dio riscatta e libera.

Dopo la barbarie del «secolo breve» nelle tante mostruosità prodotte dalle guerre mondiali, dentro l'attuale crisi umana di guerre ancora in atto sul pianeta terra, con il rischio non aleatorio della guerra nucleare – nei disastri della globalizzazione con l'allargamento di nuove sacche di povertà, che spinge milioni di esseri umani a emigrare, senza dimenticare le sventure annunciate per i cambiamenti climatici e gli effetti disto-

pici della realtà virtuale del multi verso –, cosa vorrà dire annunciare il Vangelo di Gesù? Cosa significa praticare una fede che, per essere davvero cristiana, è *fides quae per charitatem operatur* («fede che opera attraverso la carità»)?

Per *Evangelii gaudium*: «Non si può affermare che la religione deve limitarsi all'ambito privato e che esiste solo per preparare le anime per il cielo. Sappiamo che Dio desidera la felicità dei suoi figli anche su questa terra» (n. 182). *La fedeltà alla terra*, dunque, nelle prospettive del Vaticano II, *non si può contrapporre all'amore di Dio*. Questo amore sconfinato – sintetizzato nel comandamento nuovo di Gesù: «Amatevi gli uni gli altri come Io ho amato voi» – s'incarna in ogni situazione concreta dell'umano, dal personale al sociale, dall'ecologico al politico, dal religioso al mistico. È interiore e corporeo. L'incontro con Cristo, nell'accogliere il Vangelo, richiede una scelta di campo, senz'altro, ma anzitutto che «si scenda in campo», secondo lo Spirito del buon samaritano.

Poiché il Vangelo è la persona di Gesù, la rivelazione cristiana (dunque, l'annuncio del volto santo di Dio solo e sempre amore) non può patire un'interpretazione intellettualistica, quasi fosse un insegnamento dottrinale. È l'evento dell'impatto corpo a corpo con il *Logos* di Dio, la Sapienza del Padre. La fede è «sapienza», è un *sâpere*, un sapere della vita, un gusto nuovo di esistere. La luce del Vangelo illumina tutti gli ambiti e tutti i tempi degli umani, con il suo giudizio di misericordia e di liberazione, di riscatto e di redenzione. Realizza nel credente quella giustizia cristiana che deve “superare” la giustizia degli scribi e farisei e corrispondere alla «ingiusta giustizia» di Cristo crocifisso: Lui solidarizza con gli innocenti ed espia con i colpevoli, cioè muore salvificamente *per tutti*. La «compassione» è, allora, dimensione vera del cristiano che «vede con gli occhi di Cristo» il dolore di chi soffre, è disponibile a fermarsi e a prendersi cura dell'altro, ad accompagnarsi con i bisognosi. Tutto questo – in un mondo dominato dalla tecnoscienza e da processi di individualizzazioni egoistiche e di disumanizzante desolidarizzazione – appare come una «rivoluzione socio-politica» universale, se solo venisse presa sul serio. Diventa anzitutto, «indignazione e denuncia»: perché, infatti, quel «compatire» espresso dalla voce verbale *splanchnizomai*, rimanda al do-

lore di chi riceve un pugno allo stomaco; è la compassione nelle viscere, la partecipante sofferenza al disagio di altri, come istanza che accomuna ogni uomo e, dunque, come *tratto caratteristico dell'umano* che è comune. Meno di questo, l'umano dell'uomo *tende a perdersi fino a sparire*. Perciò, l'avventura del Vangelo umanizza la vita e l'umanesimo cristiano sfida l'umanismo ateo sul campo dell'umano dell'uomo da salvare dalle sue forme barbare: a questo livello potrebbe generarsi una *nuova alleanza tra credenti e non credenti o diversamente credenti*, tutti convocati a stare sulla «via della salvezza dell'uomo e del suo *habitat* nella pace».

Il dialogo religioso, il dialogo ecumenico, il dialogo con i non credenti è tratto caratteristico dell'iniziativa pastorale di papa Francesco. È il dialogo concreto a tutto campo che mira all'umano concreto e denuncia discriminazioni e ostracismi, come nel caso delle persone in situazioni familiari irregolari o persone con tendenze omosessuali. È un dialogo non salottiero, orientato a dare risposte di vita, ad aprire orizzonti di esistenza buona e pacificata. Va fatto *anche a costo di rischiare il fraintendimento e l'incomprensione*. D'altra parte, il mistero della croce attraversa l'esperienza concreta del ministero di un vescovo, tanto più del Vescovo di Roma, il quale, presiedendo all'unità della Chiesa universale, è esposto a ogni critica, bersagliato da tutte le parti. E viene in mente quella ben nota canzone: «Se sei bello ti tirano le pietre; se sei brutto ti tirano le pietre; qualunque cosa fai, sempre pietre in faccia prenderai». *Laccanimento vandalico contro papa Francesco* – così com'è stato, per altri versi, contro Benedetto XVI fin quasi alla sua recente morte – *ha del satanico*: distruggere la persona del Papa fa molto male alla Chiesa e sarebbe il “colpo grosso” per i suoi nemici. Eppure papa Francesco perdona tutti e «fa silenzio», insistendo sul dialogo come un «fare insieme». *Il conflitto deve essere trasformato in confronto e dischiudere all'incontro*. Ovviamente, al Convegno ecclesiale di Firenze ha ribadito:

“Dialogare non è negoziare. Negoziare è cercare di ricavare la propria fetta della torta comune. Non è questo che intendo. Ma è cercare il bene comune per tutti... la Chiesa sia fermento di dialogo, di incontro, di unità». E poi ancora: «Ricordatevi che il modo migliore per dialogare non è quello di parlare e discutere, ma quello di fare qualcosa insieme,

di costruire insieme, di fare progetti: non da soli, tra cattolici, ma insieme a tutti coloro che hanno buona volontà».

E come fare qualcosa «insieme», essendo mondi culturalmente diversi e plurali, senza parlare e discutere? Non aveva prima detto che occorre confrontarsi e incontrarsi? Dialogare è «un *logos* che attraversa altri *loghia*», parole che attraversano e dialettizzano con altre parole. E questo è il punto: *il parlare e il discutere*, divenuti *un chiacchierare per chiacchierare*. D'altra parte, anche Martin Heidegger riconosce nella «chiacchiera» (*Gerede*) l'espressione della vita inautentica. Sarà necessario, dunque, nel dialogo, *ridare al parlare il suo carattere performante* che le è originario, corrispondendo così al potere creativo del parlare stesso di Dio. Gesù è la parola del Dio vivente, e, in quanto Parola, vive e realizza ciò che annuncia. La rivelazione cristiana si compie con «fatti e parole» (*verbis gestisque*) intrinsecamente connessi. Il parlare svuotato del suo significato operativo contraddice il cristianesimo. Anche su questo il Vangelo getta la sua luce e offre il suo contributo umanizzante, non solo sui contenuti o i temi del dialogo, ma soprattutto sulle sue dimensioni spirituali e il suo stile, le sue modalità.

E non è questa vera «teologia» come sapienza di vita?

La teologia scientifica è giusto che faccia il proprio lavoro nel cuore stesso della Chiesa e della sua missione. La scienza teologica però – da sempre, e in particolare da san Tommaso che nella sua *Summa* ne ha giustificato lo statuto (aristotelico) di scienza –, *non ha mancato mai di essere sapienza*. La ragione scientifica deve allargare i suoi confini nella direzione della sapienza, sosteneva Benedetto XVI, per non disumanizzarsi e impoverirsi nella superpotenza dell'algoritmo dell'intelligenza artificiale. Anche in questo, la teologia come scienza può dare il proprio contributo nell'attuale dibattito di «ripensare il pensiero», anzitutto mostrando di essere un *vero sapere critico in quanto sapere sapienziale*. Da qui, la convinzione di papa Francesco in *Veritatis gaudium* – in perfetta continuità con il suo predecessore – che è possibile la «transdisciplinarietà» dei saperi, nella quale la teologia riceve e dona a sua volta, nella prospettiva di una scienza dell'uomo aperta alla costruzione di società più giuste e libere, partecipative, ospitali e solidali.

La teologia di Francesco è «teologia popolare», perché è «teologia sapienziale»: altrove ho scritto che è «teopsia», è la visione di Dio che umanizza la vita dell'uomo. Così, la fede è visione, *lumen*, *luce*. E qui non si può non ricordare il primo atto, davvero straordinario, di «sinodalità diaconica» compiuto da papa Francesco, nell'accogliere l'Enciclica già iniziata da Benedetto XVI nell'anno della fede: *Lumen fidei*. Qui si trovano le basi (epistemologiche) di tante intuizioni teologiche poi sviluppate nelle future encicliche, soprattutto in *Evangelii gaudium*, che rappresenta la vera riforma di Francesco: riforma negli stili di vita, nei linguaggi della comunicazione, nei tempi dell'evangelizzazione, a partire da quelle «metafore vive» (Paul Ricoeur) che potranno dare futuro al cammino della Chiesa e all'umanesimo cristiano, quale Chiesa «in uscita» e Chiesa «ospedale da campo».

La comprensione teologica di queste immagini di Chiesa mostrerebbe non solo il contributo a una rinnovata evangelizzazione nelle nostre società globalizzate, ma anche una coraggiosa critica a certi idoli falsi (cioè visione distorte) della cultura postmoderna, poggiati su miti irrealistici: quale, solo per esempio, quella dell'esistenza dell'individuo e il progetto di un individuo sempre più automizzato, macchinico, postumano o «oltreumano».

La Chiesa è «antropologia vissuta». E dire che è «in uscita» significa che è realizzazione di un umano-persona: *la persona e non l'individuo è realtà autentica*. Persona è «relazione ad altri», la cui identità coinvolge la dedizione di sé ad altri. «In uscita» è, dunque, sempre la persona umana che è «relazione amativa». Contro l'autoreferenzialità dell'individualismo narcisistico, che trasforma il mondo e gli altri in una specchiera entro cui guardarsi-«ipsarsi» per godere solo di sé e far godere solo sé, la conversione cristiana richiama all'uscita da se stessi per ritrovarsi negli altri: l'io nelle sue profondità è un noi, «sé come altro» (Paul Ricoeur). *La libertà individuale non esiste, c'è invece quella personale che non può prescindere dai legami*. Così il comandamento di Dio (anche i dieci comandamenti di Mosè) non negano la libertà della persona, ma ne attivano il motore che la fa camminare: «La mia libertà inizia quando comincia la libertà dell'altro» (è una rivoluzione copernicana).

La Chiesa, poi, come «ospedale da campo» indica il denominatore comune (l'universale concreto) dell'umano di ogni uomo e di ogni donna di questo mondo: la fragilità sofferente della condizione umana, cui corrisponde la «partecipante sensibilità al dolore di altri» (Walter Kasper) quale dimensione costitutiva dell'umano. Esiste una *giustizia superiore*, trascendentale, che appartiene alla struttura originaria della coscienza: è la *sensibilità umana al senso umano che porta a generare/curare l'altro* quale forma del manifestarsi della verità di sé.

Questa giustizia – inscritta nelle fibre più profonde di ogni uomo – rompe con la «giustizia» dell'esibizione di sé nella volontà di autorealizzazione, anche attraverso il «fare le opere buone» del cristiano. Qui, *l'autocritica al cattolicesimo convenzionale è potente*. Qui può accadere, infatti, che senza quella rottura il credente *si maschera* nell'opera buona («dare i propri averi ai poveri»), però senza carità, senza l'attitudine a generare l'altro, ma solo nel desiderio di potenziare il proprio io, nell'immagine di sé offerta al mondo. Per questa via, l'«opzione per i poveri» si trasforma in ideologia (cf. EG 199). Com'è difficile – sosteneva Primo Mazzolari – «far strada ai poveri senza farsi strada»! Ecco il problema: nelle società dell'ipermercato, dove domina il narcisismo di massa, quella «Giustizia della propria giustizia» non è sentita, non è più avvertita. Si è persa cioè la «sensibilità al senso umano» e quell'affezione originaria non appare più: perduto il senso del pudore non ci si vergogna della consapevolezza del nostro mascheramento, dunque della *cura dell'immagine* del nostro personaggio, piuttosto che del cuore della nostra persona.

Questo riqualifica i tempi liturgici, recuperando il senso vero delle celebrazioni: per esempio, la Quaresima è tempo propizio (*kairòs*) non tanto per «giocherelli penitenziali» (i famosi «fioretti»), ma per esercizi spirituali di conversione radicale, per riacquistare la «sensibilità umana al senso», praticando la «Giustizia della vera giustizia», *nominata ultimamente con la parola «Amore*. È l'amore della giustizia mostrata nella croce del Figlio, il quale con il suo amore sconfinato «mostra» (è fenomenologia pura) la giustizia dell'amore. Qui è, infatti, mostrato «come deve essere l'Amore per essere come deve». Il resto è davvero chiacchiera inutile. Il cammino è aperto. «Camminando s'apre cammino» e per *Evangelii*

gaudium d'altronde «il tempo è superiore allo spazio» (n. 222), cioè c'è sempre tempo per convertirsi, purché si ricordi anche che «la realtà è superiore all'idea» (EG 231 e 233), cioè la carità *va agita e non solo proclamata* a parole o sognata di notte.

Un testo della canzone: *Questo Papa è un papà unico* (cf. *Youtube*) sul magistero di papa Francesco – costruito sulla melodia di «Mio fratello è un figlio unico» del cantautore crotonese Rino Gaetano – afferma, tra l'altro, che questo Papa è unico «perché sa bene che s'è carne d'amore, una dottrina è una dottrina vera»; perché «lotta per la pace e un creato ospitale»; «perché è convinto che è un'eresia abbandonare migranti, oppressi e scartati»; «perché è convinto che solo nel Vangelo di Cristo sta il segreto di una bella umanità». E come non essere d'accordo.

A leggere le biografie di Francesco, si viene a sapere del suo studio e del suo apprezzamento per le opere di Romano Guardini, il filosofo cattolico della *Katholische Weltanschauung* (concezione cattolica del mondo) che ha influenzato il suo pensiero. Basti questa citazione per capirlo:

Il cristianesimo è egli stesso [Gesù Cristo]; ciò che per mezzo suo perviene agli uomini, e la relazione che per mezzo suo l'uomo può avere con Dio. Un contenuto dottrinale è cristiano in quanto viene dalla sua bocca. L'esistenza è cristiana in quanto il suo movimento è determinato da lui. In tutto ciò che voglia essere cristiano, egli deve essere compresente. La persona di Gesù Cristo, nella sua unicità storica e nella sua gloria eterna, è di per sé la categoria che determina l'essere, l'agire, e la teoria di ciò che è cristiano. Questo è un paradosso (*L'essenza del cristianesimo*).

Anche Massimo Naro non manca di annotare il legame di pensiero tra Guardini e papa Francesco, il quale ha sempre parlato della «verità come incontro». Guardini, già nel 1928 spiegava che «la teologia è una scienza della realtà, data nella fede e nella pienezza della vita di fede, e non una parte di storia letteraria o di analisi concettuale», così «la teologia è scienza della realtà. La realtà è il Dio vivente» (p. 31). L'opposizione tra pastorale (empirica) e teologia (dottrinale) è falsa e superficiale, ma anche artificiale.

In questa direzione, sono da raccogliere gli ammonimenti del Papa a guardarsi da una teologia della disputa teologica, che guarda l'umanità

da un castello di vetro. Sono ammonimenti da assumere come paradigmi di riferimento per evitare processi (latenti) di ideologizzazione. Papa Francesco è convinto che quando la teologia non ha davanti la gente, le persone concrete e «in situazione» (cioè nel loro *Sitz-im-leben*), si trasforma in ideologia. Diversamente e inversamente, la teologia che entra in un rapporto vivo con le famiglie – conosce e capisce le tradizioni culturali della gente, le radici storiche, i linguaggi dialettali, dunque, la “carne” delle persone e della comunità –, allora svolge la sua missione di «mediazione critica del sapere della fede». Si tiene ancorata alla rivelazione cristiana come fenomeno umano (Jean-Luc Marion), buona notizia di Dio che salva: in questo modo specifico la teologia aiuta l’evangelizzazione della Chiesa cattolica per rendere i cristiani sempre più consapevoli dei contenuti della loro fede (fin alle loro espressioni dogmatiche e dottrinali: *fides quae*); soprattutto, però, li rende criticamente avvertiti e pienamente coscienti della forma esistenziale con la quale credere (*fides qua*), quella di una fede che opera attraverso la carità, perché *senza carità è fede morta*.

In particolare – per il futuro della teologia, elaborata con nuovo “smalto induttivo” e a forte matrice esperienziale – sarà importante che la «Pontificia Accademia di Teologia» assuma con coraggio l’ammonimento di «uscire fuori dall’Accademia», allargando i confini della propria missione teologica. La «Chiesa in uscita» vive anche di una teologia «in uscita» che si possa fare negli ambienti di vita degli umani, in compagnia degli uomini e delle donne di oggi, entro drammi e speranze. In ogni luogo e in ogni tempo, dove e quando gli umani organizzano e vivono esperienze di senso, là la teologia deve poter abitare, aver voce, con l’umiltà di chi può/vuole offrire un messaggio di liberazione, la parola salvifica del Dio-agape in Gesù crocifisso e risorto.

E non è questa la teologia auspicata dal Concilio vaticano II?

Sì, al leggere soprattutto *Gaudium et spes*. Non di meno però *Dei Verbum*, che interpreta in modo storico-salvifico la rivelazione e la fede, oltre ogni loro impoverimento intellettualistico a informazione e ad adesione concettuale a verità dottrinali. Si deve concordare con Emmanuel Mounier, capostipite del personalismo e impareggiabile animatore del dibattito cultural-religioso nel primo Novecento:

È dalla terra, dalla solidità, che deriva necessariamente un parto pieno di gioia e il sentimento paziente dell’opera che cresce, delle tappe che

si susseguono, aspettate quasi con calma, con sicurezza... Occorre soffrire perché la verità non si cristallizzi in dottrina, ma nasca dalla carne (*Lettere sul dolore*).

Ecco allora il senso di quanto papa Francesco ha scritto sulla necessità di stare/vivere «sulle frontiere» per insegnare e studiare teologia:

Non accontentatevi di una teologia da tavolino. Il vostro luogo di riflessione siano le frontiere. [...] Anche i buoni teologi, come i buoni pastori, odorano di popolo e di strada e, con la loro riflessione, versano olio e vino sulle ferite degli uomini. [...] Chi è dunque lo studente di teologia? [...] Certamente non un teologo «da museo» che accumula dati e informazioni sulla rivelazione senza però sapere davvero che cosa farsene. Né tantomeno un «balconero» della storia. Il teologo [...] sia una persona capace di costruire attorno a sé umanità, di trasmettere la divina verità cristiana in dimensione veramente umana, e non un intellettuale senza talento, un eticista senza bontà o un burocrate del sacro (*Lettera al Gran Cancelliere dell'Università Cattolica Argentina*).

Nel mio libro *Pop-Theology 11. Il ritorno dall'esilio. La Teo-logia futura, umile Teo-sofia al servizio del Vangelo e di tutti i saperi* (Santocono, Rosolini [SR] 2023) ho posto introduttivamente una domanda decisiva per i compiti della teologia del futuro: «Qual è il compito della teologia che ritorni dall'esilio in cui è costretta e assuma con umile consapevolezza la sua *mission* nel cuore stesso della Chiesa per la “gioia del Vangelo”?». Ho risposto riprendendo le tre direttrici di marcia indicate da papa Francesco nell'ultimo discorso fatto alla «Commissione teologica internazionale» il 4 novembre 2022: a) «fedeltà creativa alla tradizione», b) «transdisciplinarietà» e c) «collegialità». Ne riprendo volentieri la schematizzazione, con la quale concludo:

1. Una prima distinzione doverosa è quella tra il «teologo» e il «catechista». Mentre il secondo «deve dare la dottrina giusta, la dottrina solida; non le eventuali novità», il primo «si arrischia ad andare oltre». Insomma: «La vocazione del teologo è sempre quella di arrischiarsi ad andare oltre, perché sta cercando, e sta cercando di esplicitare meglio la teologia». Cercare di andare oltre è dunque l'impegno. Ma, oltre cosa?

Non certo oltre la tradizione, cui deve restare fedele. Diversamente, «sarà il magistero a fermarlo». Il teologo deve, oggi, «andare oltre» il fissismo di alcune formulazioni dottrinali che – con il passare del tempo e a causa delle trasformazioni culturali – hanno reso il «significato del Vangelo» non più comunicabile, talvolta anche ridicolo e comunque anche assurdo. *La vocazione del teologo è di restare fede alla tradizione vivente della Chiesa*, ma questa fedeltà è *creativa*: già nel distinguere le «tradizioni» (linguistiche) create dagli uomini dalla *traditio* dell'autocomunicarsi di Dio amore in Gesù di Nazaret. Come «fiume vivo nel quale sempre le origini sono presenti», la tradizione, «irriga diverse terre, alimenta diverse geografie, facendo germogliare il meglio di quella terra, il meglio di quella cultura. In questo modo, il Vangelo continua a incarnarsi in tutti gli angoli del mondo, in maniera sempre nuova» (*Veritatis gaudium*, 4d). In questo modo la tradizione spinge più in là e non invece all'indietro, «è la garanzia del futuro e non un pezzo di museo». A più riprese il Papa ha *sconfessato l'indietrismo* di certe teologie (anche di talune espressioni della fede tradizionalista, la «fede morta dei vivi») in nome della fedeltà alla tradizione: qui, dove c'è il fissismo dei linguaggi e delle dottrine, c'è l'opera satanica del divisore che impedisce alla fede di maturare. Se, infatti, la tradizione non cresce, si spegne, si perde, muore.

2. La seconda direttiva per la teologia è la *transdisciplinarietà* che papa Francesco indica come «interdisciplinarietà in senso forte», *distinguendola dalla multidisciplinarietà* che è intesa come «interdisciplinarietà in senso debole». È *Veritatis gaudium* che ne parla «come collocazione e fermentazione di tutti i saperi entro lo spazio di luce e di vita offerto dalla Sapienza che promana dalla rivelazione di Dio» (n. 4c). Da qui un arduo compito per la teologia del futuro: quello di «dislocare» il sapere della fede nei linguaggi di tutti gli altri saperi, in spirito di servizio (da qui la sua *funzione ancillare* per tutti i saperi) e viceversa. Bisognerà sapersi avvalere delle categorie nuove di tutti gli altri saperi, per arricchire la comprensione della verità di fede: per meglio comunicarla oggi, con i linguaggi odierni, aiutando i predicatori del Vangelo a dire, con maggiore originalità e consapevolezza critica, l'insegnamento di Gesù sulla vita, sulla realtà tutta. L'apporto delle diverse discipline scientifiche è necessario. Perciò una apertura, benché «prudente», va praticata, pensata e messa in atto.

3. La terza direttrice è la *collegialità*. Non è cosa che possa fare il singolo individuo. Il teologo allora vive quella fraternità e sinodalità, indispensabili per realizzare la nuova *mission*: servire l'evangelizzazione della Chiesa a beneficio del popolo di Dio, la cui estensione passa attraverso i cuori di tutti, fratelli tutti, amati da Dio e predestinati in Cristo a

comparire «santi e immacolati nell'amore»: «Il Signore ci chiama a vivere come Chiesa a servizio della fraternità universale in Cristo». È significativo come il Papa parli ai teologi della «Commissione teologica internazionale» di un «ministero», del teologo. Dunque, si tratta di un servizio d'amore per il bene di tutti. Proprio il suo carattere «personale» – se persona è una trama di relazioni –, ne dice la sua qualità comunitaria e collegiale. Sicché: «La sinodalità ecclesiale impegna dunque i teologi a fare teologia in forma sinodale, promuovendo tra loro la capacità di ascoltare, dialogare, discernere e integrare la molteplicità e varietà delle istanze e degli apporti».

Due ultime annotazioni vanno raccolte, perché davvero promettenti nel rinnovamento della teologia. La prima: la *teologia deve provocare «stupore» in chi l'apprende e in chi la legge*. È un criterio offerto ai professori di teologia, più che non ai ricercatori: «Domandarsi se le lezioni di teologia provocano stupore»; la seconda: «Sarebbe importante aumentare il numero delle donne, non perché siano di moda, ma perché hanno un pensiero diverso dagli uomini e fanno della teologia qualcosa di più profondo e anche di più «saporito»».

Questa *seconda* annotazione non ha bisogno di commenti, se non per sostenerne la validità e rimettere in gioco un pensiero «al femminile» che può aiutare l'opera di discernimento nel «ripensare il pensiero». Il pensare non accada mai «fuori» dalle coordinate socio-culturali di gruppi, comunità e popoli, con il loro *ethos* e il loro precipuo linguaggio. Una mentalità maschilista produce un Dio «maschilista e sessista» che penalizza personalmente e socialmente le donne e non solo, anche l'ambiente: secondo alcune teologhe femministe c'è un legame stretto tra la volontà di potenza dei maschi e lo sfruttamento della natura in termini economici.

La *prima* annotazione, invece, rimanda alle sorgenti stesse del *logos*, termine di cui è formata la parola «*teo-logia*», che non può patire un'esclusiva interpretazione intellettualistica, a favore del concetto e della parola del discorso, parlato o scritto. C'è, invece, una sapienza che è sapore e gusto nuovo della vita, inscritta nel *logos* della «*teo-logia*»: il *Logos* qui è il Verbo stesso di Dio, Gesù di Nazaret e la sua buona novella di un volto di Dio, solo e sempre amore, Agape eterna, sempre sorprenden-

te, perché sempre nuovo nell'amore sconfinato, che genera di continuo e infinito «stupore».

La «Pontificia Accademia di Teologia» sta già facendo proprie queste direttrici nella revisione degli *Statuti*. Attraverso la creazione della figura dell'«interlocutore referente» e immaginando la formazione di «Cenacoli teologici» in tutti gli ambienti di vita (dentro e fuori le parrocchie) impegnerà risorse ed energie, per aiutare l'annuncio del Vangelo con un nuovo linguaggio, con nuovo ardore e con una rinnovata consapevolezza critica della Verità che porta al mondo: è *la verità del corpo del Signore, l'umanità di Gesù*, presente nel sempre dell'intimità di Dio, da sempre, «prima di Abramo, prima di Adamo, prima che il mondo fosse» e, perciò, la sola che ha diritto di dire definitivamente «cos'è Dio-Amore», «chi è Dio-agape trinitario», aiutando tutti a pensare l'impensabile, ad accostare l'inviolabile, a vedere l'invisibile, ad avere il gusto del fiuto del mistero, in un'esistenza/vita liberata e riscattata dal male.

ANTROPOLOGIA PSICOLOGIA RELIGIONE. APPROCCI FILOSOFICO-FENOMENOLOGICI

ANGELA ALES BELLO

PATH 22 (2023) 21-43

Non è facile parlare della propria ricerca, tuttavia, la sollecitazione di presentare una sintesi del percorso della mia vita intellettuale, mi sembra, mentre mi accingo a riflettere su tale argomento, che sia capitata in un momento propizio; mi consente, infatti, di procedere a un bilancio critico dell'impegno profuso in tanti anni dedicati a rispondere alle domande che incontravo nel mio cammino, suscitate fondamentalmente dall'esigenza di comprendere l'umano.

Fin dal primo incontro con la storia della filosofia, mentre frequentavo il Liceo classico «Torquato Tasso» di Roma, il tipo di indagine che tale disciplina proponeva mi aveva molto attratto. Ora comprendo che l'essere umano pone sempre domande su se stesso, ma, poiché si trova circondato da altre realtà che potremmo sinteticamente indicare con il termine «mondo circostante», si interroga anche sulla relazione con ciò che è altro da sé. In ogni caso, paradossale è la sua situazione, come ci suggerisce il filosofo Edmund Husserl (1859-1938), perché è l'unico ente che possa fungere da soggetto e oggetto d'indagine, non per chiudersi in se stesso, ma, per conoscersi e, muovendo da sé, per conoscere tutto ciò che gli si manifesta.

Le mie prime indagini in occasione della laurea e del dottorato sono state dedicate al tema della storia e poi confluite nel libro *Husserl e la storia*.¹ Tuttavia, anche la conoscenza della natura è stata sempre per

¹ Cf. A. ALES BELLO, *Edmund Husserl e la storia*, [s.n.], Parma 1972.

me oggetto di interesse, perciò mi sono appassionata a una lettura delle scienze fisico-matematiche.² In entrambi i casi sono stata aiutata da un'indicazione che è provenuta dal prof. Franco Lombardi (1906-1989) della Facoltà di Filosofia dell'Università «La Sapienza», che ho frequentato. Egli mi aveva proposto di studiare la fenomenologia di Husserl, appunto, e con questa chiave interpretativa avevo affrontato sia l'indagine sulla storia sia quella sulle scienze. Ma la fenomenologia di Husserl non mi bastava. Lo studio della lingua tedesca, che parallelamente stavo conducendo, mi consentiva di leggere le opere dei suoi studenti, ancora del tutto sconosciuti in Italia, se si esclude Martin Heidegger (1889-1976), il quale, d'altra parte, non era stato mai suo discepolo diretto e aveva intrapreso una strada diversa dalla sua. Ho incontrato, in tal modo, Edith Stein (1891-1942) che ha segnato profondamente la mia vita intellettuale e spirituale. Ho avuto la fortuna in seguito di tradurre le sue opere con l'aiuto di validi collaboratrici e collaboratori e tale impegno mi sta ancora accompagnando.

Non avevo mai tralasciato di coltivare l'esperienza religiosa cristiana, che avevo conosciuto dalla mia nascita e che mi forniva sempre una guida sicura nelle mie decisioni e azioni: un orientamento nel mondo. La Provvidenza mi ha aiutato e ha messo sul mio cammino le opere di Edith Stein, allora accessibili solo in parte nella lingua originale. Ho iniziato a studiare parallelamente il maestro Husserl e la discepola Edith, dall'uno ho appreso la rigerosità della ricerca, dall'altra l'attenzione alle questioni riguardanti l'umano poste su uno sfondo metafisico.

Dopo un periodo dedicato all'insegnamento nei licei e parallelamente all'assistentato presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Siena-Arezzo, il prof. Salvatore Nicolosi, di cui ero assistente, mi ha presentato alla Pontificia Università Lateranense, nella quale era anche docente di Storia della Filosofia Moderna. Mi sono stati affidati dapprima corsi complementari e poi un incarico di Storia della Filosofia Contemporanea, date le mie competenze. Superato il concorso ho conseguito la docenza come professore ordinario.

La mia ricerca è continuata ininterrottamente durante gli anni del mio insegnamento, rivolta al confronto fra la filosofia e le altre correnti

² Cf. A. ALES BELLO, *Husserl e le scienze*, La Goliardica, Roma 1980; Id., *L'oggettività come pregiudizio. Analisi di inediti husserliani sulla scienza*, La Goliardica, Roma 1982.

filosofiche contemporanee senza trascurare la storia delle idee del passato. La mia impostazione è stata sempre di carattere storico-teoretico e i temi sui quali mi sono soffermata i più vari, anche perché spesso sollecitata a partecipare a convegni o a scrivere articoli su argomenti disparati, ma ho sempre cercato di essere aderente a un filo conduttore che nasceva dall'indagine fenomenologica che considero "classica", quella di Edmund Husserl e di Edith Stein.

Non potendo percorrere tutto il mio cammino di ricerca in questa sede, fisso la mia attenzione su quattro libri piuttosto recenti, i quali, me ne rendo conto solo ora considerandoli retrospettivamente, rappresentano la sintesi dei miei filoni di interessi, che continuo ad approfondire. Essi sono: *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*; *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*; *Il senso dell'umano. Tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*; e *Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla gender theory*.³

Nel primo ho messo a punto la mia posizione filosofica che si fonda sulla fenomenologia letta come un «realismo trascendentale» che tiene conto della relazione fra soggetto e oggetto. Scrivevo alla fine della ricerca svolta in quel libro che la teoria della conoscenza, la quale implica, appunto, tale rapporto, «si mostra come un utile strumento non solo per cogliere il senso delle cose nella loro particolarità, ma anche il senso ultimo».⁴ E proseguivo:

Tale sviluppo metafisico, adombrato nella fenomenologia di Husserl, ma non adeguatamente esplicitato, è ribadito da Edith Stein, la quale, però, lo fonda sul «realismo» classico, fermandosi, soprattutto nella fase matura della sua ricerca.⁵

³ Cf. A. ALES BELLO, *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Castelvechi, Roma 2013 (tr. ingl. *The Sense of Things: Toward a Phenomenological Realism*, Springer, Berlin 2015; tr. port. *O sentido das coisas. Por um realismo fenomenológico*, Paulus, São Paulo 2019); ID., *Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione*, Castelvechi, Roma 2014 (tr. port. *O sentido do sagrado. Da arcaicidade à dessacralização*, Paulus, São Paulo 2018); ID., *Il senso dell'umano. Tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Castelvechi, Roma 2016 (tr. port. *O sentido do humano. Entre fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Paulus Editora, São Paulo 2021); ID., *Tutta colpa di Eva. Antropologia e religione dal femminismo alla gender theory*, Castelvechi, Roma 2017.

⁴ ALES BELLO, *Il senso delle cose*, 156.

⁵ *Ivi*.

Questa apertura metafisica dell'impostazione fenomenologica non può essere semplicemente "presupposta", ma un lungo cammino la precede, e tale cammino comincia dall'umano; pertanto, importante è iniziare dall'antropologia, cioè, dalla descrizione dell'umano, nel quale è presente l'apertura verso la trascendenza. Intendo, allora, mostrare come tutto ciò si possa articolare attraverso un'indagine che prevede alcuni passaggi significativi e possa mettere in evidenza ciò che mi interessa e che accetto come teoreticamente valido nei pensatori citati. Mi sembra che il loro apporto sia utile per la descrizione della persona umana in relazione con il divino.

Si può osservare che la fenomenologia, inaugurata da Husserl, è caratterizzata da una grande attenzione rivolta a noi stessi e alla realtà che ci circonda. I fenomeni che noi incontriamo, da intendersi come "manifestazioni" che ci sono offerte, si presentano con una loro essenza che è possibile rintracciare. Si tratta di una visione che potremmo definire ottimistica, ma che può e deve essere confermata e verificata attraverso i risultati della ricerca e non presupposta *a priori*, secondo la quale l'essere umano riesce in una certa misura a "cogliere" il «senso delle cose».

Il termine «cosa» ha una pluralità di significati, non si riferisce solo alla cosa in senso fisico – nella lingua tedesca *Ding* –, ma anche alla *Sache*, che è la «questione», cioè, l'argomento, il fatto che deve essere compreso; e fra i fatti, quindi, i fenomeni che incontra, Husserl privilegia il soggetto umano. Si tratta di un lavoro di scavo non solo nella nostra singolarità, ma, muovendo da essa, nella comune umanità che troviamo in noi e negli altri.

È necessario rilevare, nell'ambito dell'analisi fenomenologica, l'importanza del momento della "scoperta", della messa in evidenza, del fatto che nulla è già dato per scontato o presupposto, che è indispensabile mettere fra parentesi ogni definizione dell'essere umano già configurata, sia dal punto di vista della tradizione filosofica, sia da quello delle scienze della natura e delle scienze umane; in realtà, Husserl usava l'espressione, diffusa nel suo ambiente filosofico, di «scienze dello spirito». La ragionevolezza di quest'operazione di *epochè*, di sospensione del giudizio, di riduzione, sta nel fatto che ogni soluzione, anche se lo pretende, non può proporsi come assoluta, come definitiva e indubitabile, suscitando sempre domande e problemi. Il ricominciare da capo ha, quindi, il senso di va-

gliare se ciò che si dice, è detto perché così si mostra la cosa presa in esame, nella sua essenza, cioè, nelle sue caratteristiche strutturali, poste in risalto attraverso uno sguardo purificato in modo tale da cogliere intuitivamente ciò che è dato non fermandosi alla superficie, ma procedendo a un lavoro di scavo. In questo consiste la garanzia del risultato.

Con questo atteggiamento teoretico, la fenomenologia alle sue origini dà un contributo notevole al tema della persona e al suo rapporto con il divino. Vorrei mettere in evidenza i contributi che i due pensatori ci offrono in riferimento al tema del divino, il loro particolare apporto alla questione della *teo-logia*, intesa come «discorso su Dio».

1. Sul divino: contributi alla teo-logia

Ho individuato sei «vie argomentative» che portano a Dio negli scritti di Husserl: la via «oggettiva» della finalità che ricorda la quinta via teleologica di Tommaso d'Aquino; la via soggettiva che risale ad Agostino e Anselmo; la via intersoggettiva, quella leibniziana, appunto, che conduce alla Monade Somma; la via attraverso la hyletica, che è sempre una via teleologica che parte da dimensioni profonde della realtà, preriflessive e precategoriali, mostrando la presenza di un ordine delle cose; la via attraverso l'etica e forse una via "mistica" che approfondisce la presenza di Dio nell'interiorità.⁶ Tali vie corrispondono *grosso modo* alle diverse vie filosofiche, proposte dal fenomenologo, che conducono alla soggettività trascendentale. Oltre a quelle che Husserl indica esplicitamente, quali la via cartesiana, la via procedente dal contrasto fra la visione del mondo mitico-pratica e la visione guidata dall'interesse teoretico, la via finalistica, la via oltre alle ontologie, ho individuato la via che muove dall'intersoggettività monadica e che conduce alla Monade Somma.⁷

⁶ A. ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio - Credere in Dio*, EMP, Padova 2005 (tr. ingl. *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Springer, Dordrecht 2009; tr. sp. *Edmund Husserl. Pensar deus, creer Deus*, Editorial Biblos - Paideia Fenomenológica, Buenos Aires 2016; tr. port. *Edmund Husserl. Pensar Deus, Creer Deus*, Paulus, São Paulo 2016).

⁷ A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Edizioni Studium, Roma 1985. Ho ripreso tale argomento in E. HUSSERL, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di A. ALES BELLO, Studium, Roma 2023 (rist.).

Non ci si può fermare sui temi etico-religiosi presenti nella sua opera; osservo solo che la sua trattazione dei temi etici è spesso connessa con i temi religiosi ed è presente, come ho detto sopra, anche una via etica che conduce a Dio. Husserl non crede che ci sia un cieco destino; al contrario, Dio regge il mondo e lo indirizza verso valori assoluti che appellano la libertà e la volontà umana sostenuta anche dalla grazia, per questo è convinto che «la fede non solo rende felici, ma è anche un'esigenza».⁸ In tal modo egli più che procedere a una rigorosa argomentazione espone i suoi pensieri più profondi e personali.

La Stein passa in modo non traumatico dall'analisi fenomenologica a una prospettiva metafisica, perché, dopo la lettura di alcune opere di Tommaso d'Aquino, ritiene che il soggetto non sia solo io puro, io psichico e io spirituale, ma anche «sostanza». Tuttavia, ella rimane sul terreno fenomenologico, quando riprende i temi dell'intenzionalità, temporalità, della vita spirituale come vita intellettuale, sulla connessione fra interiorità ed esteriorità.⁹

Lo stesso accade per la vita morale, in cui emerge l'altra potenza dello spirito: la volontà. Gli esseri umani si aprono, in tal modo, al mondo esterno, con tutta la loro persona che comprende la corporeità, la psiche (piacere e dispiacere), i sentimenti (amore e odio), la tonalità emotiva; tutto converge dal lato soggettivo alla formazione del carattere, che è legato anche alle caratteristiche proprie dell'individualità. La mappa complessa, stratificata, della vita interiore è completata dalla presenza del nucleo, già individuato negli scritti fenomenologici della Stein e da lei definito ora «anima dell'anima», punto profondo di convergenza dell'essere umano e luogo di apertura verso la trascendenza, costituita dagli altri e da Dio.

Con il sostegno di Tommaso lo «spirito» (*Geist*) si rivela sempre di più la sede delle operazioni intellettuali e volontarie nel doppio versante conoscitivo e morale. Tutto ciò era già stato detto da Husserl e dalla stessa Stein, ma qui si fonda su una base metafisica. E il «nucleo» (*Kern*) della persona, dal punto di vista di questa ontologia rivisitata, acquista

⁸ HUSSERL, *La preghiera e il divino*, 150.

⁹ E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1999⁴, cap. V, §§ 4,5 e 6.

un'ulteriore determinazione sulla scia delle analisi già compiute nelle prime opere fenomenologiche.¹⁰

Per quanto riguarda la questione della conoscenza e della dimostrazione dell'esistenza di Dio, l'atteggiamento della Stein è peculiare. Ella ripete più volte che le «prove», le «dimostrazioni» non fanno trovare la fede; esse convalidano la fede, ma non conducono alla fede. Il credente, cioè, colui che ha già una fede, intesa come conoscenza di Dio, si lascia condurre dalle prove, il non credente rimane ai confini.¹¹

Questo non vuol dire che la fede sia un fatto irrazionale; al contrario, ella ritiene che la *fides* che giunge fino all'accettazione della rivelazione possa, anzi, debba essere d'aiuto alla ragione naturale nella conoscenza della verità, in questo senso la ragione, illuminata dalla fede, può diventare una «ragione soprannaturale», espressione che ella usa solo in occasione del confronto fra Husserl e san Tommaso,¹² ma che, nel suo senso ultimo, mantiene sempre presente, perché questo serve a delimitare i confini della ragione umana, ma anche ad accettare la possibilità del suo potenziamento proprio attraverso la fede. D'altra parte, se la filosofia vuole raggiungere la verità, deve riconoscere le diverse fonti della verità e fra queste c'è la rivelazione, che ha bisogno della *fides* come conoscenza naturale per essere accolta.

Tale circolarità è tenuta da lei presente, quando, in *Essere finito e essere eterno*, riflette sul significato di «essere eterno».¹³

Movendo da due testi della scrittura, Edith Stein osserva che essi ci portano più lontano di quanto possa raggiungere una ricerca intellettuale. Si tratta dell'inizio del Vangelo di Giovanni: «In principio era il *Logos*» (Gv 1,1) e del passo di san Paolo dalla lettera ai Colossesi 1,17 in cui si dice che «egli è prima di tutte le cose e tutte le cose hanno in lui la loro consistenza e connessione». E aggiunge che forse il significato filosofico del «logos» al quale siamo rimandati, può aiutarci a capire il significa-

¹⁰ Si veda soprattutto E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1999².

¹¹ Cf. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, 150.

¹² Cf. E. STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in EAD., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 2007 (rist.), 61-90.

¹³ STEIN, *Essere finito e essere eterno*, cap. III, § 12.

to teologico e, a sua volta, la verità rivelata può risolvere le difficoltà filosofiche. Procede, pertanto, a una chiarificazione filosofica dei due testi.

A suo avviso i due testi rimandano alla visione trinitaria di Dio. In particolare: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ha questo significato: nell'Ente Primo era incluso il *logos* (il senso o l'essenza divina), nel Padre era il Figlio, cioè il «senso» dell'attualità originaria; quindi, la generazione significa la posizione dell'essenza nella nuova attualità personale del Figlio, che, tuttavia, non è una posizione all'esterno dell'attualità originaria del Padre. Nel distinguere, però, l'essere essenziale, dall'essere attuale-reale si corre un rischio di separarlo nel pensiero e ciò non è legittimo. L'autrice qui sottolinea fortemente la validità della posizione di san Tommaso, il quale insiste sull'inseparabilità fra l'essenza e l'essere attuale-reale nel Primo Ente, cosa che distingue l'essere da qualsiasi altro ente finito in cui è possibile operare tale distinzione.

Ella, proseguendo nell'indagine, osserva che, poiché il Primo Ente ha l'essere per essenza, è impossibile anche solo pensarlo senza l'essere, ma bisogna chiedersi quale sia la consistenza di tale «pensare». Se si riuscisse, infatti, a pensare veramente in modo riempiente – e qui la Stein adopera il linguaggio fenomenologico, intendendo il riempimento totale di un'intenzione vuota – saremmo di fronte alla comprensione profonda di quella che Anselmo proponeva come «prova» dell'esistenza di Dio.

Ella riflette, però, ulteriormente su tale questione, sostenendo che se riuscissimo a cogliere «veramente» la coincidenza fra essere ed essenza, non saremmo di fronte a una «prova» e, quindi, dal punto di vista logico, a una «conclusione» o deduzione, ma avremmo dato una forma al «pensiero originario» (*eine Umformung des ursprünglichen Gedankens*), relativo a quella coincidenza, lo avremmo «foggiato». E aggiunge: «L'esattezza di questa messa in forma non è contestata neppure da Tommaso d'Aquino, il quale, com'è noto, ha respinto la prova ontologica».¹⁴

Anche Tommaso, in fondo, afferma che la proposizione «Dio esiste» è evidente in sé, ma non per noi e, proprio perché non riusciamo a cogliere veramente questa evidenza, abbiamo bisogno di una dimostrazione dagli effetti. Pure in questo modo, tuttavia, non arriviamo alla comprensione e qui, in ultima analisi, secondo Edith Stein, ha ragione Agostino quando afferma: «Si comprehenderis non est Deus». Anche Anselmo, il

¹⁴ *Ibid.*, 149.

quale si sforza di dare una forma al pensiero originario, comprende che non si può arrivare alla comprensione piena.

La ragione profonda del fallimento da parte di tutte le prove o le vie di raggiungere il riempimento senza riserve sta nella tensione irrisolvibile dello spirito umano tra finito e infinito. E questo ci fa capire anche il destino singolare della prova ontologica, secondo Edith Stein: che si trovino sempre nuovi difensori e avversari di essa.

Non è possibile, quindi, cogliere, attraverso la via della conoscenza naturale, la coincidenza fra essenza ed esistenza. Per chi ha fede sembra impossibile che non ci sia tale coincidenza, ma quando cerca di comprenderla intellettualmente, è destinato a fallire. Si è costretti solo ad avvicinarsi a Dio attraverso immagini finite, a volte dal lato dell'essenza e a volte dal lato dell'essere.

Come si può notare, il termine «teo-logia» può essere applicato alle riflessioni della Stein in un modo peculiare. Infatti, siamo di fronte a una teologia *sui generis* che usa argomentazioni filosofiche in un duplice modo: secondo un'impostazione teoretica, che indaga il rapporto fra umano e divino, e secondo il tentativo, che è proprio della filosofia cristiana, di domandarsi fino a che punto ciò che la rivelazione ci propone può sollecitare la ricerca razionale ad ampliare i suoi orizzonti conoscitivi.

Tuttavia, oltre alla via della teologia naturale, soprannaturale, come *sacra doctrina*, c'è anche una teologia «mistica» che ella rintraccia in Dionigi l'Areopagita¹⁵. La Stein sostiene che all'essere umano una conoscenza piena di Dio, conformemente alle sue capacità che sono sempre limitate in quanto è creatura, è possibile solo nell'esperienza mistica, perché Dio eleva a sé l'anima e le fa cogliere in modo intuitivo il senso di tutte cose, secondo la testimonianza di santa Teresa d'Avila.¹⁶ Perciò l'esperienza mistica illumina la conoscenza di sé ed è di grande aiuto per la comprensione della struttura antropologica e di Dio.

In ultima analisi, ella ritiene che i temi metafisici, pur affrontabili in modo autonomo rispetto alla fede e alla visione mistica, possono es-

¹⁵ Cf. E. STEIN, *Vie della conoscenza di Dio. Saggio su Dionigi l'Areopagita*, Città Nuova - OCD, Roma 2019.

¹⁶ Cf. E. STEIN, *Il Castello interiore*, in EAD., *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, a cura di A. ALES BELLO, Città Nuova, Roma 1997, 115-147.

sere illuminati da questi tipi peculiari di “conoscenze” e più facilmente chiariti.

2. Indagine sull'esperienza religiosa. Per una fenomenologia della religione

Questo punto di vista “metafisico” su Dio mi sembra molto interessante e convincente, ma rimanda, a mio avviso alla questione: perché l'essere umano parla di Dio? Che cosa vuol dire «Dio»? Non è il percorso intellettuale metafisico che ci consente di affrontare tale questione; eventualmente è il contrario. L'impostazione fenomenologica, scavando nell'interiorità, ribadisce la validità della scoperta agostiniana della presenza del divino in noi; meglio, della traccia lasciata dal divino, affinché potessimo parlare di lui. Ritengo che questo sia l'aspetto più personale della mia ricerca, quello in cui, pur ispirandomi ai “miei” fenomenologi, ho proposto qualcosa di nuovo.

Scaviamo, allora, all'interno di noi stessi per cogliere la presenza/assenza del divino.

Il riferimento agostiniano all'interiorità mi sembra una grande conquista in due sensi: per il richiamo a quello che io definisco il punto di partenza del filosofare, cioè, l'indagine sul soggetto umano, e per la scoperta in esso della presenza della verità. Il famoso invito di Agostino: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum*¹⁷ tanto spesso ripetuto, che chiude anche le *Meditazioni cartesiane* di Husserl,¹⁸ nella sua sinteticità contiene ciò che è essenziale sapere: ogni parola ha una pregnanza straordinaria.

Il riconoscimento dell'inabitazione, infatti, porta con sé in senso paulino immediatamente la consapevolezza della distanza fra se stessi e la verità, alludo alla metafora paolina dei vasi d'argilla. L'*invenieris* è una scoperta correlativa all'altra, quella della presenza della verità, anzi si potrebbe aggiungere che il riconoscimento della fragilità avviene grazie alla presenza della verità: com'è possibile riconoscersi limitati se non si sa che cosa sia il limite? E per sapere che cosa sia il limite dobbiamo paragonarlo con l'illimitato. Ecco perché la scoperta è duplice: perché il co-

¹⁷ SANT'AGOSTINO, *De vera religione*, 39, 72.

¹⁸ Cf. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, Bompiani, Milano 2009.

gliersi mutevoli richiede immediatamente e, quindi, rimanda a ciò che non è mutevole.

D'altra parte, il risultato di questa scoperta è ancora più profondo. Sorge infatti, la domanda: se sono mutevole, non posso essere la fonte della verità, eppure la verità è in me; in me è presente una traccia della verità. Questo paradosso indica che, non essendo essa interamente presente, la debbo cercare fuori di me e cercare fuori è trascendere la propria finitezza per riconoscere che la verità che è in me proviene da altrove. Certamente questa argomentazione può essere definita "metafisica", anzi spesso si insiste sul fatto che l'interiorità agostiniana non è un principio psicologico, né gnoseologico; in realtà, attraverso uno strumento gnoseologico, la conoscenza di sé, si giunge alla struttura metafisica dell'umano.

L'argomentazione di Agostino è interessante anche da altri punti di vista. Non muove dall'esistenza per giungere all'essere in senso tomasiano, ma muove da un'esperienza, quella della nostra, della mia e della sua, mutevolezza. Si muove, quindi, dall'essere umano.

Ecco il guadagno della fenomenologia di Husserl ed ecco la ragione della mia scelta, orientata verso colui che l'ha fondata: tale guadagno consiste nella riduzione alla soggettività, a un territorio molto complesso e stratificato, scoperto, in primo luogo, attraverso l'indagine su ciò che viviamo, sugli *Erlebnisse*, le esperienze vissute. Questo aspetto della fenomenologia di Husserl è spesso trascurato dai suoi lettori e interpreti, per il timore di una riduzione della fenomenologia a psicologia. Ritengo, al contrario, che la sua analisi chiarisca la questione lasciata aperta da Agostino relativa a "come" egli giunga a riconoscere la sua *natura mutabilis*, infatti, quest'ultimo ci dà il risultato, ma non il processo. Solo l'analisi approfondita del fenomeno – in questo caso la mutevolezza – mette in evidenza il processo che conduce al risultato, in modo tale che il risultato si illumini nella sua genesi.

Come nasce in noi l'esperienza vissuta della mutevolezza e della finitezza? Si può rispondere esemplificando: dal desiderio di realizzare un progetto e dalla conseguente constatazione della difficoltà di portarlo a termine; dal desiderio di sapere tutto, di possedere tutto, ma di non poterlo ottenere; infine, anche dall'esperienza della morte altrui, dal venir meno delle cose. L'esperienza più forte e più profonda, infatti, che permette di entrare nella situazione umana in modo radicale è quella della

morte. Comprendiamo bene la differenza fra vivere e morire e vogliamo vivere, non morire.

Da dove nasce la valorizzazione della vita? Qui si presenta, di nuovo in senso agostiniano, la questione del rapporto fra tempo ed eternità. Il voler continuare sempre non significa semplicemente desiderare il prolungamento della vita che si vive – anche se questo è il movimento psichico prevalente –, significa, in realtà, desiderare di vivere “sempre”. L’analisi del desiderio è rivelativa del fatto che, se si desidera qualcosa, vuol dire che si conosce o per lo meno che si sa che esiste, ma come si sa che la vita potrebbe durare “sempre”? Non si tratta semplicemente di un’ulteriorità, che avrebbe inevitabilmente una fine, ma di un confronto fra questo tipo di vita legato al tempo con qualcosa che non è tempo e che lo supera. In questo senso, siamo “padroni” del tempo e la ragione di ciò è che possiamo distanziarci e guardare il passato, il presente e il futuro in modo oggettivo.

Si potrebbe osservare che la sopravvivenza è un’illusione. E, di fatto, lo è, se la intendiamo come prolungamento della vita così come si presenta nella nostra dimensione spazio-temporale; d’altra parte, questa illusione è alla base di molte manipolazioni del corpo del nostro tempo.¹⁹ Ciò avviene perché la vita che noi conosciamo è quella corporea, per questo vorremmo far durare il corpo più a lungo possibile, ma il desiderio di vivere sempre non ha una fonte corporea, deriva da un’esigenza diversa, che non è oggetto di un’esperienza sensibile. Come descriverla? Da dove viene? Agostino, parlando della memoria, ritiene che l’anima abbia un oscuro ricordo della condizione di beatitudine che ha vissuto prima del peccato. Da un punto di vista teologico, data, cioè, l’accettazione di una prospettiva religiosa specifica, quale quella ebraico-cristiana, tutto ciò è vero, ma poiché ci muoviamo in sul piano di una ricerca filosofica, come mostrare l’origine del desiderio umano di immortalità?

È opportuno tornare all’analisi dell’essere umano preso nella sua singolarità. Movendo dalla singolarità si costata che essa è tale, perché l’essere umano sente un fondo stabile di permanenza in se stesso, che non muta rispetto alle circostanze e al passare degli anni: successi e fallimenti sono sempre “miei” successi e “miei” fallimenti. Tale principio identifica

¹⁹ Cf. A. ALES BELLO, *Sul postumano ovvero il desiderio di immortalità*, in «Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento» XXXVIII (3/2021) n. 113, 43-54.

rio, «nucleo» (*Kern*), messo in evidenza in modo specifico da Edith Stein, non è soggetto alla temporalità, come lo sono le trasformazioni corporee, quelle relative agli atteggiamenti psichici e ai criteri valutativi e alle conseguenti decisioni; questi possono cambiare, ma la singolarità nella sua identità non muta. Si tratta di un centro di permanenza che ci accompagna tutta la vita.²⁰

Ed è proprio tale permanenza che deve avere a che fare con ciò che non muta, con la stabilità, la non dispersione, il positivo; manifestando i caratteri di sovratemporalità, è la sede del sentire che l'eternità è diversa dal tempo. Il rimando al positivo, all'ideale, a ciò che non muta e che non fallisce, che è un tutto e non solo una parte, allora, trova il suo punto d'appoggio proprio nel nucleo. Ma ciò che è tutto, ideale, positivo è anche potente. Con questo confrontiamo lo scorrere del tempo, che coinvolge altri aspetti della nostra esistenza, ma che non tocca quel punto. E ci domandiamo: come mai è in noi che siamo così mutevoli e destinati a morire, mentre lì si trovano i segni della permanenza? Proprio perché lo troviamo, lo scopriamo, non possiamo essere gli autori di tutto ciò; ci deve essere dato da qualcosa, qualcuno che sta fuori di noi, pur manifestandosi in noi, per cui dobbiamo cercarlo, attraverso un movimento di trapassamento da noi, un movimento di trascendenza. Si comprende in tal modo il *trascende et te ipsum* di Agostino: si scopre che è in noi, ma che la fonte non siamo noi; per trovarlo dobbiamo andare oltre noi stessi.

Presenza/assenza di qualcosa di potente, che è riconosciuto nella sua potenza e che può salvarci dalla nostra precarietà, per questo ci affidiamo dopo averlo conosciuto, anzi, come dice la Stein, contemporaneamente lo conosciamo, lo amiamo e ci afferriamo ad esso.²¹ Vive in noi, è po-

²⁰ Cf. E. STEIN, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003, cap. IV, § 8, e.

²¹ La *fides* differisce dalla convinzione e dalle sue modificazioni, perché non ha come correlato lo stato di cose, ma un oggetto primario e la *fides*, in quanto atto, non è fondato su altro, è piuttosto un atto semplice. Esso consiste nel comprendere qualcosa e tenerlo per reale, ma non in un senso puramente speculativo, infatti «ciò che comprendo penetra in me e mentre lo comprendo, mi afferra nel mio centro personale (*in meinem personalem Zentrum*) e io mi tengo stretto ad esso». Si tratta di un atto unitario e indivisibile, il quale, pure, attraverso l'analisi, rivela una complessità di momenti indistinguibili in senso temporale e non separabili: l'essere afferrato, l'aggrapparsi e il comprendere. «Quanto più vengo afferrato (*ergriffen*), tanto più mi aggrappo (*klammere ich mich an*) e tanto più comprendo

tente, ma in se stesso è separato: si tratta di approcci diversi a ciò che è indefinibile, perché in se stesso inconoscibile; sappiamo che c'è, ma non sappiamo come sia fatto; è presente e contemporaneamente assente; tuttavia, essendo potente, con un atto psichico ci affidiamo ad esso, perché «tu hai parole di vita eterna», secondo l'affermazione di Pietro, quando riconosce la divinità di Gesù (Gv 6,68), affermazione che è anche frutto di un'argomentazione e, quindi, di una decisione: il movimento di trascendenza attraversa la psiche e lo spirito.

Tutto ciò è espresso in una formula sintetica in quello che si chiama «vissuto religioso» che rimane oscuro all'intelletto, se non si chiarisce tutto il cammino faticoso che qui è stato accennato, ma che, da parte di chi lo vive e si pone al suo ascolto, è chiaro. L'esperienza religiosa di per sé non ha bisogno di spiegazioni razionali, ma ben venga la spiegazione, non perché possa sostituire il sentire, ma perché lo giustifica, ne coglie la ragionevolezza, certamente non producendolo. Il richiamo c'è, sta a noi accettarlo o negarlo, perché si può anche negare; ciò attiene alla libertà umana. Per questo Gerardus van der Leeuw (1890-1950)²² sostiene che l'ateismo è trasversale a tutte le religioni e che consiste in una fuga davanti a ciò che è potente; fuga che termina con l'affannosa ricerca di un sostituto che sia altrettanto potente, ma che, in realtà, o ha le caratteristiche del divino e, quindi, è il divino, oppure è anche esso mutevole e perituro e la sostituzione è un'illusione.

Se si esaminano i sostituti del divino, ce ne sono alcuni la cui precarietà è evidente: il benessere, il successo, il potere, perché destinati a finire, se non altro con la vita di chi si affida ad essi. Ce ne sono altri che apparentemente mantengono le caratteristiche dell'assolutezza che presenta la potenza, si pensi alla natura, che nella nostra epoca è spesso sostituita a Dio. Ma se Dio, Zeus, significa «luce», perché illuminando chiarisce, se c'è una cosa oscura per noi è esattamente la natura. Si potrebbe dire: ma proprio perché è un tutto inconoscibile e, nello stesso tempo, ci coinvolge, può essere l'esempio di una presenza/assenza. Certamente que-

(*erfasse*)»: conoscenza, amore, azione sono uniti in un unico atto. Tale argomento si trova nel saggio di E. STEIN, *La struttura ontica della persona*, in EAD., *Natura, Persona, Mistica*, 105; ora in EAD., *«Freiheit und Gnade» und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*, Herder, Freiburg 2014, 63.

²² Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 2017.

ste caratteristiche sono alla base della “sostituzione”, ma, allora, o siamo nel caso di una divinizzazione della natura, che assume i caratteri del mistero che attribuiamo al sacro/divino, oppure se la prendiamo così come si dà, non possiamo essere ciechi di fronte alla mutevolezza delle cose della natura che nascono e che muoiono e che certo non mantengono la saldezza che possiede l’oggetto di quell’esperienza che definiamo «religiosa», indicando, appunto, il legame/scelta che ci unisce alla potenza.

L’indagine, tuttavia, non è finita, perché l’analisi dell’esperienza religiosa, che avviene su un piano puramente teoretico e che può essere anche affrontata di per sé, assume un significato ulteriore, se muove veramente dal piano esperienziale relativo all’articolazione di questo fenomeno nelle diverse concretizzazioni storiche. Da qui nasce il mio interesse per l’opera di van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*. La genesi della sua riflessione ha un andamento diverso, perché muovendo dal piano storico delle religioni, egli si domanda quale sia il senso del fenomeno che ha rintracciato nelle diverse religioni e si pone sul piano teorico dell’analisi dell’esperienza religiosa cercandone le radici ultime.

Nel mondo della vita incontriamo, in effetti, molte religioni: che cosa hanno in comune per cui possono essere definite «religioni»? La prima constatazione ci fa rimanere nell’atteggiamento che Husserl definisce naturale, ma la domanda successiva ci pone una questione teoretica di carattere squisitamente filosofico. Per tale ragione il movimento diventa duplice: si mette fra parentesi il piano storico per cogliere il senso del fenomeno, ma anche per tornare a comprendere ciò che accade su quello. Per compiere tale duplice movimento è necessario avere un duplice sguardo, rivolto sia alla storia delle religioni sia al fenomeno «religione» che la connota, quindi, al fenomeno dell’esperienza religiosa, che sopra è stata letta in relazione alla struttura antropologica umana presa nella sua universalità, ma che si articola nella soggettività e nell’intersoggettività. Sulla correlazione fra indagine storica delle religioni e indagine teoretica sul senso dell’esperienza religiosa si può fondare, a mio avviso, una disciplina autonoma, una fenomenologia della religione.²³

²³ Cf. ALES BELLO, *Il senso del sacro*. In relazione alla fenomenologia della religione è stato pubblicato A. ALES BELLO - A.M. SCIACCA, *Ti racconto l’aldilà. Fenomenologia della vita ante mortem e post mortem*, Castelvechi, Roma 2023.

3. Sull'antropologia duale

Un terzo nucleo delle mie ricerche ruota intorno alla questione del rapporto fra femminile e maschile, sollecitata in questo dalle letture delle conferenze che Edith Stein dedicò a questo argomento.²⁴ Il merito della Stein sta nell'aver non solo considerato l'essere umano nella sua universalità – cosa sempre legittima –, ma di averlo studiato nella sua articolazione maschile e femminile. Si tratta, in fondo, sempre di un'universalizzazione che, però, non parte dal “neutro”, ma dal “duale”. Ella indica, in primo luogo, le differenze anatomiche presenti nell'identificazione dei sessi, anche se su di esse non si sofferma in modo specifico poiché non è questo il suo obiettivo e lascia il campo all'anatomia. Maggiormente analizza gli aspetti psichici, le tendenze che li distinguono: unidirezionalità del maschile e completezza del femminile rappresentano le due caratteristiche fondamentalmente riscontrabili a livello psichico, ma presenti anche a livello anatomico e spirituale.

L'unidirezionalità maschile, che è facilmente individuabile dal punto di vista anatomico, è riscontrabile anche dal punto di vista psichico, perché riguarda la tendenza a concentrarsi su un elemento specifico, ad agire prevalentemente avendo di mira una meta, escludendo tutto il resto. Rispetto ad altre direzioni, in realtà, siamo di fronte a una “chiusura”. La Stein attribuisce al femminile la «completezza». Questo termine deve essere bene inteso: si tratta di una situazione che si realizza alla fine di un movimento che è quello dell'apertura per l'accoglienza e di chiusura in una sorta di abbraccio, quindi di un movimento avvolgente di protezione, un movimento essenzialmente “materno”.

Il maschile fissa l'attenzione su uno o alcuni aspetti escludendo gli altri, il femminile si allarga a comprenderli tutti. Il femminile mostra, perciò, di voler favorire ciò che umano nella sua interezza, il maschile di portare l'umano alle sue massime prestazioni al prezzo di esclusioni.

Edith Stein non si sofferma soltanto sulla differenza fra uomo e donna dal punto di vista filosofico e psicologico, ma quando affronta la questione della nascita del femminismo, connessa alla lunga storia della discriminazione delle donne considerate inferiori, ella sostiene che è necessario porsi su un piano squisitamente morale e risalire al peccato ori-

²⁴ Cf. E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, Città Nuova-OCD, Roma 2010.

ginale. Teorizza, pertanto, un approccio metodico, che definisce «teologico», affrontando l'origine del disordine morale.

Si tratta di esaminare, in primo luogo, gli scritti dei Dottori e dei Padri della Chiesa, se si vuole rimanere nell'ambito strettamente teologico; ella afferma che il materiale è abbondante, tuttavia è «un materiale rispetto al quale esiste la possibilità della critica».²⁵ La Stein non esamina, come fa, ad esempio, Kari Elisabeth Børresen (1932-2016), tutti i testi di Agostino e Tommaso in cui si parla della «natura» della donna, in particolare sull'interpretazione della donna proposta da quest'ultimo come *mas occasionatus* («uomo mancato»),²⁶ le basta citare una frase meno aggressiva, ma a suo avviso, altrettanto negativa: «Vir est principium mulieris et finis» per chiedersi «che senso abbia quest'affermazione e da quale fonte derivi», e ancora:

Si dovrebbero, inoltre, esaminare tutti i passi scritturistici da cui è possibile ricavare una definizione della finalità della donna (e, in modo analogo, qualcosa della sua posizione «secondaria» nei confronti dell'uomo); e confrontare ciò che se ne ricava quanto a principio e fine con quell'affermazione di Tommaso.²⁷

Ella è fra le prime studiose a mettere in correlazione i due passi Gen 1,26-29 e Gen 2,18-25, cosa che farà Giovanni Paolo II nella Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*.²⁸ La Stein nota una sostanziale concordanza fra i due testi, nel senso che nel primo si parla di una nascita contemporanea dei due esseri umani, ai quali Dio affida un triplice compito: essere immagine di Dio, generare una discendenza e dominare la terra e questo compito è affidato a entrambi, posti su un piano di parità assoluta. Il secondo racconto, che all'inizio sembra dare maggiore importanza all'uomo, giacché creato per primo, in realtà, nel prosiegua non sottolinea una disparità, al contrario, traendo dall'uomo la donna gli diede un «aiuto a lui dirimpetto» così ella traduce l'espressione ebraica *eser kenegdo*, intendendo «un completamento, un *pendant*, così che entrambi si assomigliano, per quanto non in tutto, ma in modo da completarsi a vi-

²⁵ E. STEIN, *Problemi della formazione delle ragazze oggi*, in EAD., *La donna*, 217.

²⁶ Cf. K.E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso*, Cittadella, Assisi 1979.

²⁷ STEIN, *La donna*, 21.

²⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), n. 7.

cenda come una mano rispetto all'altra». ²⁹ Il commento finale mi sembra particolarmente significativo: anche in questo caso si trova un'immagine di Dio, infatti

Dio è *uno e trino*: come il Figlio procede dal Padre e dal Padre e dal Figlio lo Spirito, così la donna è uscita dall'uomo e da ambedue discendono i posteri. E ancora: Dio è *amore*. Ma tra meno di due non vi può essere amore (come dice san Gregorio nell'omelia sulla missione dei discepoli, mandati a due a due). ³⁰

Ella accetta che Eva nasca dalla costola, ma, aggiungo, se quel termine significasse, come sembra che significhi nella lingua ebraica, solo il fianco e il lato, si tratterebbe di una sorta di divisione di Adam in Adamo ed Eva.

Tuttavia, anche in questo caso non si può parlare, secondo la Stein, di «dominio» dell'uomo sulla donna, perché ella è compagna e aiuto. Quando si è generato lo squilibrio fra i due? Certamente in occasione del peccato. Infatti, in occasione del mutato rapporto con Dio, si attua un mutato rapporto fra i due esseri umani. La Stein ritiene che il peccato riguardi la sfera della procreazione e dice che, anche se non conosciamo la modalità della procreazione prima del peccato, la conoscenza del bene e del male, promessa dal serpente, condusse i due esseri umani a guardarsi con occhi diversi e persero l'innocenza nei loro reciproci rapporti. Perciò il peccato non è solo una generica disobbedienza, ma «un tipo di unione reciproca che contraddiceva l'ordine originario». ³¹ «Conoscere» il male significava in questo caso «fare» il male, perché anche prima del peccato, a suo avviso, gli esseri umani sapevano la differenza fra bene e male, ma non conoscevano il male perché non lo aveva fatto: avrebbero dovuto «guardarsi da quella conoscenza del male che si acquisisce commettendolo». ³²

Si potrebbe aggiungere al commento della Stein che il grande inganno del demonio è stato quello di assicurare che se avessero conosciuto il bene e il male in senso pieno, sarebbero diventati come Dio; infatti,

²⁹ *Ibid.*, 82.

³⁰ *Ibid.*, 83.

³¹ *Ibid.*, 85.

³² *Ivi.*

a che cosa aspira l'essere umano? A conoscere tutto e perché ciò accade? Perché ha in sé una traccia dell'assoluto e, quindi, ne ha una conoscenza, benché vaga, ma nello stesso tempo si rende conto di essere finito. Se non accetta con umiltà la sua condizione di finitezza, nasce in lui, e sembra che per la prima volta sia nato in lei, in Eva, il desiderio smodato di essere come Dio: si tratta del peccato di superbia; peccato certamente condiviso da Adamo.

Questa è l'origine della condanna di Dio e del conflitto fra i due esseri umani. Tuttavia, contemporaneamente egli apre la porta della speranza dicendo: «Io porrò inimicizia tra te e la donna, fra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa e tu le insidierai il calcagno» (Gen 3,15). L'osservazione della Stein a tale proposito è molto interessante, perché ella certamente accetta che Dio qui si riferisca a Maria, Madre di Dio, ma

questo non esclude però l'altro senso: che già alla prima donna, cui Adamo diede il nome di «madre di tutti i viventi», e a tutte quelle che l'avrebbero seguita venisse affidato come compito particolare la lotta contro il male e con ciò, la preparazione del recupero della vita.³³

La prova dell'affidamento di questo compito si trova, secondo la nostra pensatrice, nelle parole che Eva pronunciò quando nacque il suo primo figlio: «Ho acquistato un uomo dal Signore» (Gen 4,1), con le quali riconosce una benedizione del Signore ed è per questo che le donne d'Israele hanno sempre voluto procreare per preparare la generazione che avrebbe visto la salvezza, la redenzione di Gesù, figlio di Maria.

La redenzione ha introdotto nella storia la possibilità del superamento del contrasto fra uomo e donna, se ci si lascia guidare dalla grazia di Dio: questo è il messaggio di speranza che la Stein coltiva e che propone di divulgare attraverso un'efficace opera educativa. A tale opera la Stein dedica alcune sue conferenze sulla donna e altri scritti di carattere pedagogico, ancora oggi di grande attualità.³⁴

La trattazione del metodo teologico contiene un'altra preziosa indicazione utile per la comprensione di ciò che accade nella cultura occidentale contemporanea. L'argomentazione è molto interessante, perché verte

³³ *Ibid.*, 86.

³⁴ Cf. E. STEIN, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, Città Nuova-OCD, Roma 2017.

sul rapporto fra «natura» ed «essenza» riguardo all'uso dei due termini che si trovano negli scritti di Tommaso d'Aquino. Sulla scia di tale constatazione scrive: «In Tommaso “natura” ed “essenza” vengono spesso utilizzati come sinonimi. Entrambe indicano ciò che una cosa è in se stessa».³⁵ Tuttavia, osserva:

Questo «che cosa», però, può essere colto da diversi punti di vista: in un primo senso come ciò che viene assegnato alla cosa all'atto della creazione, come ciò che lo qualifica nel suo esser posto in essere e che ne determina l'agire. E a ciò si addice il termine *natura*. Poi, come ciò che troviamo nella cosa come quel che le è *proprio* e *necessario*, rispetto a tutte le qualità esterne e ai modi di darsi e di apparire che dipendono dai condizionamenti accidentali ed esterni della sua esistenza. E a ciò si addice il termine *essenza*.³⁶

Si nota che la Stein sembra qui non accettare fino in fondo l'equivalenza proposta dai pensatori medievali e distingue la struttura essenziale dalla realizzazione empirica delle realtà esistenti, sostenendo che, se si vuole cogliere la struttura di una cosa dal punto di vista conoscitivo, dobbiamo individuarne l'essenza, cioè, il suo senso. La realtà esistente è una realizzazione dell'essenza che può contenere in sé variazioni particolari. A questo proposito, la Stein sta riproponendo il tema husserliano della variazione d'essenza, cioè, il fatto, che in ogni realtà empirica si trova un momento essenziale, che può essere colto al di là delle modalità concrete in cui si presenta; si tratta dell'invariante rispetto a tutte le variazioni, che sono tali proprio perché è presente l'invariante stessa. La conoscenza umana coglie anche le variazioni, ma se si deve dire *che cos'è* una cosa, è nelle possibilità umane afferrarne il senso.

Applicando tutto ciò all'indagine sulla donna, la sua natura, così com'è legata alla sua vocazione, cioè, al compito particolare che le compete, può presentarsi come una variazione senza che l'essenza ne sia toccata. Dal punto di vista teologico, ciò che interessa è il fine della donna, appunto la sua vocazione, quindi la sua natura.

La Stein riconosce che la questione dell'essenza è puramente filosofica e non teologica; infatti, riguarda la struttura del femminile in quan-

³⁵ STEIN, *La donna*, 218.

³⁶ *Ivi*.

to tale. La differenza fra i due punti di vista, teologico e filosofico, a suo avviso non impedisce che possano essere considerati entrambi validi.

Di là dall'impostazione filosofica o teologica, la distinzione proposta dalla Stein fra natura ed essenza può essere una chiave interpretativa importante riguardo alle questioni sollevate nella cultura occidentale contemporanea sul tema del "genere" e del *gender*.

La non identificazione tra natura ed essenza mi sembra aggiungere un tassello ulteriore all'indagine. Infatti, poiché non si possono disconoscere i casi di omosessualità, transessualità, intersessualità, come giustificarli rispetto al binarismo maschile/femminile, se non si procede alla distinzione fra essenza e natura?

In primo luogo, direi che fondamentale è l'interpretazione fenomenologica della tripartizione dell'essere umano in corpo, psiche e spirito, che bisogna tener presente quando si affrontano tali argomenti. E anche l'unità psicofisica del «corpo vivente» (*Leib*), orientato dallo spirito. Come si lega tutto ciò al rapporto fra natura ed essenza? Propongo di leggere i fenomeni sopra descritti nel modo seguente: femminile e maschile costituiscono due poli ideali che possono essere più o meno perfettamente realizzati nella natura. La Stein, sostenendo ciò, si riferiva all'essenza del femminile e alla vocazione di ogni singola donna, nonché alla sua vocazione personale.

Si può applicare tutto ciò alle situazioni individuali sotto il profilo della sessualità. La «natura», nel senso proposto in questo caso dalla Stein, è la realizzazione del singolo: è possibile che non ci sia armonia fra le parti che lo compongono, ad esempio, fra corpo e psiche? La «natura», così intesa, può non attuare l'essenza; ciò implica che la disarmonia fra le parti non rispetta l'ideale. Ma, allora, l'essenza viene meno? No, perché il bipolarismo è indicato come punto di riferimento in biologia, in medicina e, conseguentemente, nel diritto. Pur riconoscendo in alcuni soggetti ambiguità nella determinazione sessuale dal punto di vista genetico ed endocrinologico, si procede ora con cautela negli interventi, che, apparentemente, potrebbero risolvere tale ambiguità, perché l'orientamento sessuale riguarda tutta la complessa struttura umana, direbbe la Stein, e potrebbero risvegliarsi in una direzione diversa da quella scelta.³⁷

³⁷ Ho sviluppato questi argomenti in ALES BELLO, *Tutta colpa di Eva*.

Diverso è il caso di quell'aspetto della teoria *queer* che, in modo provocatorio nei confronti di cosiddetti conformismi sociali e in mancanza di ambiguità palesi, attribuisce alla volontà umana la capacità di scegliere in modo arbitrario. Paradossalmente questa è una conferma del valore della libertà umana, da attribuirsi all'attività dello spirito, pur essendo i motivi che spingono a tale condotta legati a reazioni psichiche, in opposizione a tradizioni e costumi considerati opprimenti. È opportuno osservare che i costumi non sempre costituiscono una regola da seguire e devono essere anch'essi vagliati alla luce di criteri non dettati da reazioni e risentimenti, piuttosto da una riflessione consapevole che segua criteri universali.

Il fatto che maschile e femminile rappresentino i due poli ideali rispetto all'essenza dell'essere umano e non – come sostiene anche Judith Butler³⁸ – costruzioni puramente sociali, non conduce all'esistenza di un terzo genere neutro, ma alla possibilità di diverse realizzazioni del bipolarismo stesso. Questo mi sembra un punto importante, perché, senza mettere radicalmente in crisi l'antropologia duale, la Stein riconosce che il “dosaggio” fra i due sessi, non essendo mai stabilito in modo definitivo, può subire variazioni nel singolo caso.

Per quanto concerne il tema della singolarità, è interessante notare che essa è particolarmente esaltata dalle prese di posizione contemporanee non solo relative al *gender* ed è presente anche nelle altre teorie sul genere, ancorate tutte prevalentemente all'arbitrio individuale, piuttosto che all'identità profonda del soggetto.

A questo punto, per scavare ulteriormente su questo tema così com'è proposto da Edith Stein, ci si può chiedere se nel nucleo identitario, che costituisce, a suo avviso, il perno della persona, sia iscritta l'essenza maschile o femminile e il suo orientamento “naturale”.

La Stein non affronta tale argomento; tuttavia, a favore di una risposta positiva al quesito giocherebbe il fatto che il nucleo è il luogo in cui è presente il destino individuale, quindi, anche l'orientamento sessuale del corpo, della psiche e dello spirito, tutto ciò da un punto di vista filosofico, ma anche perché l'essere umano è stato creato a immagine di Dio come uomo e donna, com'è detto nell'Antico Testamento. D'altra parte, pur essendo la sessualità una componente importante dell'essere umano, il nucleo, come *anima dell'anima*, supera tutto ciò, perché è il momento

³⁸ Cf. J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014.

di eternità presente nell'umano e, quindi, sembra trascendere ogni connotazione naturale, pur orientando la "natura". La questione, pertanto, è difficilmente risolvibile con gli strumenti offerti dall'autrice, anche se si può propendere per la prima ipotesi.

Ho messo in evidenza tre nuclei tematici che ritengo caratterizzanti le ricerche da me finora svolte e mi sono soffermata sull'aspetto filosofico-teologico che è diventato per me sempre più importante; infatti, sono le questioni «etico-religiose», come le definiva Husserl, quelle che consentono di avere una guida nel cammino esistenziale. La ricerca teorica non può essere fine a se stessa, ma deve essere sostegno dell'orientamento della vita e delle azioni umane.

L'ULTIMO TRATTO DEL PERCORSO TEOLOGICO DI MARCELLO BORDONI

NICOLA CIOLA

PATH 22 (2023) 45-66

A dieci anni dalla scomparsa di Marcello Bordini (1930-2013), si registra un significativo interesse per la figura e l'opera di uno tra i teologi più importanti della stagione postconciliare, soprattutto per quanto riguarda il rinnovamento della cristologia. La riproposizione del suo *opus major* dopo trent'anni dalla prima edizione¹ ha suscitato vivo interesse soprattutto tra le giovani generazioni di teologi che non hanno vissuto il passaggio epocale di paradigma avvenuto con l'evento del Vaticano II. Ad oggi si contano una decina di tesi di dottorato di ricerca a lui dedicate e discusse in diverse università ecclesiastiche, dove prevalentemente si confronta il suo pensiero con quello di altri teologi contemporanei. Fino ad oggi una sola monografia in lingua spagnola² e una in lingua

¹ La prima edizione fu pubblicata tra il 1982 e il 1986 in coedizione tra la Herder e la Pontificia Università Lateranense, e riedita di recente: M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 1. Problemi di metodo*, EDB, Bologna 2016; ID., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 2. Gesù al fondamento della cristologia*, EDB, Bologna 2017; ID., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa. Tomo 1*, EDB, Bologna 2018; ID., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa. Tomo 2*, EDB, Bologna 2019.

² O. RAIGAL, *El Espíritu Santo en los misterios de la vida de Jesús. Por una pneumo-cristologia a partir de los escritos de Marcello Bordini*, Aghpe Libros, Buenos Aires 2020.

italiana gli è sono state dedicate interamente.³ Soprattutto quella in lingua italiana di Giuseppe Rizzi mostra come Bordoni, con non poco coraggio, si è dedicato in tutta la sua vita a tradurre in modo creativo gli insegnamenti del Vaticano II, riguardo al rinnovamento della teologia, in proposte originali di rilettura del dato di fede con al centro il mistero di Cristo Verbo incarnato.

Vi sono, poi, altri specifici saggi che hanno inteso offrire preventivamente alcune chiavi di lettura introduttive al pensiero di Marcello Bordoni,⁴ oppure hanno indagato sul rapporto tra la spiritualità e la sua riflessione teologica come atto secondo.⁵

Pur lasciando alla ricerca ampi spazi per un'ermeneutica dell'intera produzione scientifica di Bordoni, nel presente articolo si intende riflettere sull'ultimo tratto del suo percorso intellettuale che comprende la decade che va dal 2000 al 2010 e che coincide, fra l'altro, con l'impegno profuso come presidente della «Pontificia Accademia Teologica». Gli scritti che prenderò in esame in gran parte coincidono con il contributo che Bordoni ha dato al dibattito interno dell'Accademia soprattutto in occasione dei *Forum* della medesima, che si sono tenuti (e ancora si tengono) a cadenza biennale.

Marcello Bordoni inaspettatamente, per lo meno per lui, fu nominato dal papa, san Giovanni Paolo II, primo presidente della rifondata «Pontificia Accademia Teologica». Con la Lettera Apostolica *Inter Munera Academicarum* del 28 gennaio 1999, festa di san Tommaso d'Aquino, il papa intendeva dare nuova vitalità all'illustre istituzione, che vide i suoi albori nel 1695 per opera di Cosimo de' Girolami, poi divenuto cardina-

³ G. RIZZI, *La cristologia di Marcello Bordoni e la teologia dell'incarnazione di san Tommaso d'Aquino. Confronto, differenze, prospettive*, Cittadella, Assisi 2022.

⁴ Un ragguaglio in proposito si trova in *ibid.*, 591-592. Inoltre, cf. N. CIOLA, *Il contributo di Marcello Bordoni «teologo romano» alla teologia sistematica*, in «Lateranum» 76 (1/2010) 7-22 (anche in «Path» 9 [1/2010] 225-240); ID., *Il vissuto ecclesiale nella teologia e nella spiritualità di Marcello Bordoni*, in «Lateranum» 81 (2015) 687-691; ID., *Una «summa» cristologica «integrale»*, in BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*.1, 7-17; ID., *Il percorso teologico-ecclesiale di Marcello Bordoni*, in M. BORDONI, *Fare teologia nella Chiesa e due interviste teologiche*, Lateran University Press, Roma 2015, 7-27. Da segnalare anche la monografia *Dialogo tra teologi: nel ricordo di Marcello Bordoni*, in «Path» 12 (2/2013) 385-407.

⁵ Cf. N. CIOLA, *Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della venerabile Maria Bordoni e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordoni*, Cittadella, Assisi 2020.

le, e approvata con Breve pontificio del 23 aprile 1718 da Papa Clemente XI.⁶ Lo stesso 28 gennaio 1999 furono approvati i nuovi *Statuti* che recepiscono le indicazioni di stabilire un dialogo più fattivo tra Vangelo e cultura (era da poco stata pubblicata l'Enciclica *Fides et ratio*⁷) di modo da offrire una più profonda intelligenza della rivelazione e della dottrina di fede. Il rinnovamento dell'Accademia avrebbe così offerto ai Pontefici e alla Chiesa intera un importante supporto di riflessione sui temi più urgenti della teologia contemporanea. Si stava vivendo il passaggio epocale tra il XX e il XXI secolo e si avvertiva l'urgenza di una «nuova evangelizzazione» con una solida base di riflessione teologica e filosofica, capace di annunciare il Vangelo nel mondo contemporaneo, diventato culturalmente pluralista e interreligioso.

Contestualmente all'approvazione dei nuovi *Statuti* della «Pontificia Accademia Teologica», fu nominato presidente, come si è detto, Mons. Marcello Bordonì e prelato segretario l'allora don Angelo Amato, divenuto poi cardinale (2010). La collaborazione all'unisono tra il presidente e il segretario permisero di procedere speditamente nello stabilire un'agenda di lavoro dove si incrociarono fin da subito due esigenze: quella di riflettere su cosa significa fare teologia nel terzo millennio e quella circa la Verità-Persona di Cristo quale Salvatore universale di fronte al pluralismo religioso. A ben vedere, gli interessi di studio e ricerca della «Pontificia Accademia Teologica», che si manifestavano soprattutto nei *Forum*, divennero gli stessi interessi di Marcello Bordonì, e viceversa.

L'arco di tempo che prendiamo in esame riguardo al percorso intellettuale di Bordonì è rintracciabile per lo più attraverso articoli o saggi, talvolta brevi ma sempre profondi, quasi delle puntualizzazioni, che sono apparsi prevalentemente sulla rivista «Path». La coincidenza era evidente: dopo la pubblicazione della *Fides et ratio* e dopo l'affermarsi di un insidioso relativismo nella cultura occidentale (discusso criticamente da Joseph Ratzinger, poi Benedetto XVI [1927-2022]) e nel dibattito sul pluralismo religioso, bisognava riaffermare, ma con categorie nuove, l'unica

⁶ La nomina è del 29 marzo 1999 (AAS 91 [5/1999] 480). Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Inter Munera Academicarum* (28 gennaio 1999); L.M. DE PALMA, *Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica*, LEV, Città del Vaticano 2017.

⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) (FR).

salvezza costitutiva in Cristo. Fu così che il bisogno di un ripensamento dell'orizzonte veritativo in teologia, e in specie nella cristologia, doveva necessariamente imporsi. Bordoni, dal canto suo, aveva già preso familiarità con queste tematiche nei suoi studi anche perché, a livello interdisciplinare, fu animatore di importanti aree di ricerca presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense.⁸ Quanto emergeva in un primo dibattito nella «Pontificia Accademia Teologica» – riguardo ai temi quali una nuova riflessione circa il metodo teologico, la «verità» di Cristo unico salvatore e delle mediazioni partecipate e, infine, l'istanza metafisica nel fare teologia – diventò sua materia di riflessione e di maggiore interesse.

Nel presente articolo si cercherà di mostrare l'intima concatenazione delle tematiche sopra segnalate, che divennero anche un apporto significativo di Marcello Bordoni al dibattito teologico nel passaggio epocale tra il XX e il XXI secolo.

Il nesso fra i tre passaggi appare già evidente a prima vista. Lo stile *dialogico* del fare teologia all'inizio del terzo millennio (sul piano ecumenico, interreligioso e interculturale) ripropone la centralità dell'evento cristologico-trinitario esaltando la «Verità-Persona» del Cristo al di là delle riduzioni relativistiche. Ma perché tutto questo possa risaltare, sono necessarie infrastrutture concettuali che facciano ritrovare alla teologia un orizzonte metafisico-veritativo senza del quale non si riuscirebbe a dare pienamente ragione dell'unicità e dell'universalità della mediazione del Verbo incarnato. Su questo punto, si vedrà più avanti, come il contributo di Bordoni aiuterà a recuperare una corretta lettura della metafisica, integrando il livello storico e il livello ontologico come necessarie vie d'accesso all'evento di Gesù di Nazaret.

⁸ Si tratta dell'*Area di ricerca cristologica* presente nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense tra la metà degli anni Novanta e gli inizi del XXI secolo, i cui risultati scientifici sono apparsi nei seguenti volumi: M. SERRETTI (ed.), *Unicità e universalità di Gesù Cristo, in dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001 (cf. M. BORDONI, *La cristologia odierna di fronte al problema della Verità*, in *ibid.*, 65-111); M. SERRETTI (ed.), *L'attuale controversia sull'universalità di Gesù Cristo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2002 (cf. M. BORDONI, *I fondamenti trinitari della singolarità e universalità di Gesù Cristo*, in *ibid.*, 67-119).

1. Una nuova riflessione circa il metodo teologico

Possiamo a questo punto procedere, iniziando a illustrare come il primo tema che si impose per Bordini tra il 2000 e il 2010 fu, di fatto, quello di una nuova riflessione circa il metodo in teologia, affinché questa potesse risultare davvero come «servizio della fede».⁹

È stato anzitutto nel saggio *Fare teologia all'inizio del terzo millennio*, scritto per tracciare le linee programmatiche della rinnovata «Pontificia Accademia Teologica»,¹⁰ che Bordini chiarì ulteriormente il suo pensiero circa il rinnovamento del metodo in teologia nel trapasso epocale della svolta del terzo millennio. Egli non era certo nuovo nel trattare l'argomento del metodo teologico rinnovato a seguito del Vaticano II,¹¹ ma ora, in quello che definisce «il travaglio della teologia» nel cambio di paradigma, occorre rispondere a

nuove forme del sapere teologico, ispirate a un più positivo rapporto tra «verità rivelata», «razionalità metafisica», istanze «storico-ermeneutiche», forme «simboliche» della conoscenza, e il ruolo sempre maggiore dell'esperienza culturale e religiosa, nonché le incidenze della *prassi*.¹²

Già in questa dichiarazione di intenti Bordini riesce ad andare al cuore della questione facendo emergere come la teologia si proponga come «riflessione critica sulla fede», perché sa porsi di fronte ai conte-

⁹ Il motivo per cui si prende in esame il periodo tra il 2000 e il 2010 è dato dal fatto che questo fu l'ultimo tratto di strada del teologo lateranense, che di fatto terminò il suo lavoro con l'emeritato conferitogli dalla «Pontificia Accademia di Teologia» nel 2010, prima che le sue condizioni di salute compromettessero definitivamente il suo percorso teologico. Per tutto questo cf. N. CIOLA, *Laudatio: «Il contributo di Marcello Bordini «teologo romano» alla teologia*, in «Path» 9 (1/2010) 225-239. Per alcuni risvolti biografici soprattutto degli ultimi anni della sua vita cf. N. CIOLA, *Mons. Marcello Bordini prete e teologo «romano»*, in «Path» 12 (2/2013) 396-400.

¹⁰ M. BORDONI, *Fare teologia all'inizio del terzo millennio*, in «Path» 1 (1/2002) 9-46.

¹¹ L'inizio del percorso teologico di Bordini coincise con il suo impegno nel chiarire il metodo teologico della cristologia, cf. per tutti le voci *Cristologia*, *Gesù Cristo*, *Incarnazione*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1977, 222-262; 532-575; 521-643. Sono importanti altri saggi posteriori, tra i quali: M. BORDONI, *La teologia sistematica tra ortodossia e ortoprassi*, in «Lateranum» 54 (1988/2), 266-287; ID., *Riflessioni introduttive: il travaglio della teologia alla ricerca di nuove forme del sapere*, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993, 11-40.

¹² BORDONI, *Fare teologia*, 11.

sti, facendo propria l'*istanza storica* della modernità. Gli stessi enunciati dottrinali vanno considerati nel loro condizionamento storico, tenendo presenti le situazioni nelle quali gli esseri umani si muovono in un pluralistico panorama culturale. L'esigenza di inculturare la fede in un contesto variegato, non avviene soltanto per il bisogno di dialogare con il mondo, ma viene da un'istanza interna alla fede stessa per il *principio di incarnazione*.

Dunque, tenendo ben fermo il dato che la teologia mutua sempre da Gesù Cristo e non dalle situazioni storiche il suo compito di inculturazione della fede, dall'altra parte rimane vero che la teologia per essere rilevante ha bisogno di prendere sul serio le situazioni storiche e plurali nelle quali si trovano le donne, gli uomini e le culture nelle quali sono inseriti.¹³ Bordoni analizza gli aspetti particolari dell'attuale mutamento del discorso teologico e li intravede anzitutto nella fine del «modello unitario» piuttosto omogeneo della trattazione teologico-dogmatica. Si è venuto a creare un fenomeno plurale di teologie anche per il superamento dell'eurocentrismo e di una conseguente cultura unitaria che non poteva più rappresentare tutte le espressioni della fede nel mondo. Il nuovo pluralismo religioso che si è venuto a creare non sempre però ha trovato adeguate risposte e Bordoni, con lungimiranza, ha segnalato i rischi che la crisi della ragione «speculativa» e l'avvento della «ragione ermeneutica» ha portato con sé

una teologia che ritenga di non potersi più avvalere della «ragione metafisica» ed evada dal problema della fondazione ontologica della verità, finisce inevitabilmente con il rivolgere il suo interesse, per la comprensione della fede, o alla filosofia del linguaggio o alle scienze umane (specialmente *sociologia* e *psicologia*), finendo con il delegare interamente ad esse il compito di «intelligenza» della verità rivelata.¹⁴

Si nota già qui come il contributo di Bordoni, nel ripensamento del metodo teologico, sappia con saggezza districarsi tra due scogli: quello di superare le strutture argomentative e analitiche del pensiero che voleva garantire i principi assoluti e universali della verità (dimenticando però le istanze della storicità) e quello opposto in nome del ritrovamen-

¹³ *Ibid.*, 13.

¹⁴ *Ibid.*, 14.

to della storicità, di muoversi su un terreno di modelli puramente rivolti alle esigenze storiche del momento, perdendo di vista l'orizzonte assoluto della verità. In positivo, Bordoni pone come via da percorrere un possibile incontro tra «verità ed ermeneutica» cosicché venga superato il dualismo tra la «ragione metafisica» che apre le strade al sapere «l'assoluto della verità» e la «ragione ermeneutica» che attende maggiormente alla comprensione del senso.¹⁵ Egli è convinto che «storicità» e «verità» non debbano essere contrapposte, che lo «statuto della verità» per la teologia non vada salvaguardato solo dentro la razionalità, ma vada insieme ai valori storici e simbolici.

Va fatta già qui una considerazione: ma le acquisizioni di Bordoni su questa materia non erano già presenti nelle sue precedenti prese di posizione?¹⁶ La sua ricca produzione teologica precedente non era già piena delle convinzioni qui sopra richiamate? La risposta è certamente affermativa, ma il tocco di novità è che ora rispetto al paradigma mutato, cioè quello dell'insorgere del relativismo e del pluralismo religioso e la riproposizione della *quaestio de veritate* (nel senso non di *che cos'è* la verità?, ma *Chi è la verità?*) Marcello Bordoni riafferma in modo più completo e convincente che cosa significa fare teologia nel terzo millennio:

Si pone una questione di principio: se cioè ci sia un'incompatibilità tra la metafisica e il pensiero storico, tra l'istanza della verità assoluta e quella ermeneutica, tra la filosofia e le scienze dell'uomo, tra la teologia che non può rinunciare alla verità assoluta (verità metafisica) e le componenti ermeneutico-scientifiche del sapere.¹⁷

Per Bordoni l'urgenza del momento presente è quella di coniugare le su esposte esigenze di metodo teologico nell'orizzonte imprescindibile dell'evento cristologico-trinitario, come principio determinante di unità nel contesto della pluralità delle culture e delle religioni. La sfida nuova (quella degli anni a cavallo del Duemila e seguenti) era quella di mostrare come il «principio di verità» che è il Cristo non può essere condizionato dai diversi mondi culturali. Vi è una trascendenza della fede rispet-

¹⁵ *Ibid.*, 15.

¹⁶ Basti pensare alla sua trilogia cristologica o anche alle istanze presenti in M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995 soprattutto nel cap. IV: *Lo Spirito nell'esperienza di fede, nella riflessione teologica contemporanea*.

¹⁷ BORDONI, *Fare teologia*, 20.

to a ogni inculturazione, ogni possibile ermeneutica non è mai un reinventare la figura di Gesù Cristo. La relativizzazione della figura di Gesù Cristo conduce alla perdita della sua unicità singolare, come disgraziatamente è successo nei secoli XIX e XX nelle riduzioni storicistiche e in quelle mitologiche.¹⁸ I contributi di Bordoni nell'ultima decade del suo percorso si pongono come originale punto di equilibrio tra le giuste esigenze dell'inculturazione della fede cristologica e il rischio della relativizzazione del valore e contenuto permanente della fede medesima. Si evitano le suddette derive quando si rispetta il «primato della verità rivelata», quando non si opera una dissociazione tra il «principio dottrinale veritativo» della fede dalla sua «esperienza originaria», la quale

trova negli «enunciati dottrinali», per così dire, le sue codificazioni, senza le quali il criterio dell'esperienza stessa appare fortemente fluttuante e soggetto alle espressioni puramente variabili, soggettivistiche, sia per il singolo che per la comunità credente.¹⁹

Il rispetto del «principio di verità rivelata» conduce sempre a distinguere il contenuto sempre valido dei dogmi, dal rivestimento concettuale nel quale vengono espressi. Lo spazio dell'ermeneutica risulta qui molto ampio e riesce a tenere in equilibrio la perenne normatività e la considerazione delle espressioni variabili nel veicolare concettualmente la fede. Bordoni riesce a essere efficace nell'affermare come il linguaggio dottrinale della Chiesa non è soltanto una cangiante variabile inculturata dell'esperienza archetipa originaria. Il linguaggio dogmatico non è solo una traduzione in diversi contesti di un nucleo di verità sempre identico. Esso non si riduce a un'unica esperienza di fede che di volta in volta assume rinnovate forme culturali della fede; si aggancia a un linguaggio proveniente dall'evento fondante cristologico che si esprime nella tradizione dogmatica della Chiesa, non si tratta perciò di pure categorie culturali.²⁰ Poiché, poi, la comprensione di fede della Chiesa tende alla pienezza della verità, ciò che troviamo espresso nel tipico linguaggio ecclesiale non è mai riconducibile a una sola cultura. Una tale dinamicità è dovuta

¹⁸ Ivi. Cf. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Dehoniane, Roma 1993, 320-439.

¹⁹ BORDONI, *Fare teologia*, 25.

²⁰ *Ibid.*, 26.

ta a uno speciale «principio ermeneutico interiore»: lo Spirito Santo che è l'anamnesi della verità cristologica.²¹

L'apporto di Bordini nel ripensare il metodo teologico si attesta, a questo punto, nella considerazione che la teologia è sempre in cammino nel «sentiero» della verità, fino a giungere alla sua «pienezza», secondo l'espressione giovannea alla «verità tutta intera» (Gv 16,13). Il «metodo», per altro, non è un processo strumentale; esso è sempre relazionato ai contenuti della verità. Il cammino verso la verità è tracciato dalla verità stessa.²² Essa brilla nella mente e nel cuore del ricercatore, non è definita soltanto oggettivamente, è associata alla mediazione del soggetto, della storia e perciò del contesto.²³ Non si dà attingimento della verità senza una precomprensione del soggetto intenzionato alla verità, e il motivo è molto semplice: esiste una corrispondenza tra la verità che traccia il sentiero del cammino e la risposta credente della persona umana. Si tratta di un rapporto interpersonale dove, da una parte la verità è persona che si dona e manifesta e, dall'altra, vi è la coscienza e la libertà umana che è chiamata in causa. Il cammino verso la verità è, dunque, verso una *verità-persona* e il riferimento fondamentale a Gv 14,6: «Io sono la via, la verità e la vita» va inteso nel senso che la «via» (*odòs*) precede l'affermazione sulla «verità» (*alétheia*) e la «vita» (*zoé*) e perciò il termine «via» è il più importante in questo contesto, perché fa risaltare la mediazione di Gesù nel farci partecipare della vita del Padre.

L'affermazione di Gesù non va compresa nel senso che egli è «una via» verso la verità, ma nel senso che egli è «la via» della verità del Padre, e questo si deve al fatto che egli è «la verità e la vita». Diversamente dallo gnosticismo pagano e soprattutto dall'ermetismo, in Giovanni, la «verità» che è Gesù, costituisce la ragione per la quale egli è la via stessa, in modo del tutto singolare e unico, perché *si identifica con la verità*.²⁴

²¹ *Ibid.*, 27. La dimensione pneumatologica come via imprescindibile nella riflessione metodologica in teologia in genere e in cristologia in specie, è una costante nella teologia di Bordini. Cf., ancora, *ibid.*, 39-41.

²² Bordini si rifà alla nota dottrina di Aristotele (*Metafisica*, 984) laddove lo Stagirita sosteneva che l'oggetto stesso della ricerca guidava i pensatori sulla giusta via (cit in *ibid.*, 30).

²³ *Ibid.*, 31.

²⁴ *Ibid.*, 34. Queste convinzioni si trovano anche nel saggio M. BORDINI, *Riflessione teologica sulla verità della rivelazione cristiana*, in «Path» 1 (2/2002) 254-255.

Gesù è l'unica *via* perché la sua persona si identifica con la stessa *verità*, la costituisce in pienezza. La questione fondamentale della teologia non sarà, dunque, sulla scia della domanda di Pilato «*che cos'è la verità?*» (Gv 18,38), ma *Chi è la verità?* Il cammino di ricerca è l'incontro con la sua persona.²⁵

Il contributo di Bordoni sul tema del metodo in teologia s'intravede qui chiaramente: la teologia è un cammino verso la verità non solo in modo speculativo; esso si compie «nella verità stessa» non solo attraverso la logica, ma attraverso l'esperienza di fede vissuta nella comunità ecclesiale.²⁶ Perché questo avvenga accanto alla passione per l'intelligenza occorre affiancare la passione per «l'amore della verità» che supera le sole capacità umane razionali.

Nella visione cristiana nella quale la «verità» è «persona» e «via», nel duplice movimento di discesa e ascesa, allora, è evidente che *l'amore appare determinante sia come via di accesso alla verità* (aspetto epistemologico), sia come *dimensione intrinseca della verità stessa*, la quale, in quanto «verità del Verbo incarnato», *Verbum spirans amorem*, unisce in sé sia la «parola di verità» che lo «spirito di verità».²⁷

2. Cristo unico mediatore di salvezza e le mediazioni partecipate

Nel periodo 2000-2010 un secondo motivo di impegno nell'investigazione teologica è stato, per Marcello Bordoni, il tema dell'*unicità salvifica di Gesù Cristo*. Come si diceva più sopra, esso gli appare un argomento strettamente collegato a quello del metodo teologico. Infatti, proprio mentre cercava di delineare compiti e prospettive della teologia odierna, s'imbatteva in una problematica che già da qualche anno si andava imponendo prepotentemente nel dibattito teologico e nella vita della Chiesa. Anche su questo punto c'è da dire che l'occasione del primo *forum* internazionale della «Pontificia Accademia di Teologia» del 2002 dal titolo: *Gesù Cristo via, verità e vita* (Gv 14,6). *Per una rilettura della «Dominus Iesus»*,²⁸ è stata propizia, per Bordoni, per andare ancora più a fondo a

²⁵ Cf. BORDONI, *Riflessione teologica sulla verità*, 257-258.

²⁶ Cf. BORDONI, *Fare teologia*, 35.

²⁷ *Ibid.*, 41.

²⁸ Cf. gli Atti in «*Gesù Cristo, via, verità e vita*» (Gv 14,6). *Per una rilettura della «Dominus Iesus»*, in «Path» 1 (2/2002).

una riflessione che aveva affrontato, da par suo, pochi anni prima in un convegno internazionale dal titolo: *L'unico e i molti*, che si tenne nella Pontificia Università Lateranense.²⁹ Non ripercorro qui quanto contenuto in dettaglio nell'intervento che fece³⁰ dove Bordonì si sforzava di coordinare l'esigenza della singolarità dell'evento cristologico e la sua universalità nel contesto del pluralismo religioso. Richiamo solo un passaggio centrale che costituisce quasi un *cantus firmus* in tutto il suo ragionamento, per poi passare a segnalare il contributo degli anni 2000-2010 sul tema dell'unicità della salvezza in Cristo.

Il motivo per cui in Cristo si realizza l'unica «rivelazione di Dio», cosicché il carattere escatologico-definitivo dell'evento fonda la sua universalità salvifica, risiede nel fatto che

La *singularità-universalità* dell'evento cristologico non è «teologicamente» comprensibile sul piano della sola storicità, prescindendo dalla verità dell'incarnazione. Essa non può essere spiegata, pertanto, restando solo al piano storico-singolare per quanto riguarda l'evento in sé considerato, e affermando l'*universalità* solo sul piano dell'«efficacia salvifica» dovuta alla forza del messaggio che tale evento apporta all'uomo. In tal caso, infatti, l'universalità salvifica sarebbe da attribuire solo all'*efficacia del messaggio* e non della stessa *persona*. In tal caso si dissolverebbe l'unità tra valore «costitutivo» dell'avvenimento cristologico e quella «normatività» della sua funzione universale salvifica.³¹

Questo principio-guida ha permesso a Bordonì di affrontare un tema sensibile che si è andato imponendo nel dibattito sul pluralismo religioso tra il XX e il XXI secolo, ed è quello delle «mediazioni partecipate» rispetto all'unica mediazione universale di Cristo.

Oltre al saggio già citato dove l'argomento è ampiamente sviscerato,³² vi sono altri scritti del periodo 2000-2010 che fanno qualche passo in avanti, elaborando una riflessione più approfondita circa l'*idea stessa di mediazione*. Bordonì prende le mosse dalle «mediazioni testuali» che

²⁹ Cf. gli Atti in P. CODA (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, PUL-Mursia, Roma 1997.

³⁰ M. BORDONÌ, *Singularità e universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea*, in P. CODA (ed.), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, PUL-Mursia, Roma 1997, 67-108.

³¹ *Ibid.*, 95.

³² *Ibid.*, 96-107.

in generale, ma poi nei contesti delle esperienze religiose, si presentano come «sistemi aperti» che coinvolgono un'ampia possibilità di letture. Trasferendo tutto questo nel discorso sull'unica mediazione salvifica di Cristo e il suo influsso nelle mediazioni partecipate, non sarà difficile riconoscere il rapporto tra l'evento cristologico e «le vie di trasmissione» che sono il *testo* biblico e il *con-testo* della «tradizione ecclesiale». ³³ Tutto questo nella convinzione che il «principio di mediazione» è il criterio base che spiega la storia della salvezza in quanto «storia della rivelazione di Dio all'umanità». Varie sono le forme di mediazione nella storia di Dio con gli uomini, attraverso queste vie l'evento Cristo è stato compreso e, a sua volta, annunciato mediante altre partecipazioni. Il «principio della mediazione» si fonda sul fatto che Dio unilateralmente ha inteso fare alleanza con gli esseri umani; si tratta di un «dialogo salvifico» che comporta la cooperazione umana. Siamo di fronte a una mediazione contemporaneamente «dall'alto» e «dal basso». Tale principio di mediazione ha trovato nel mistero dell'incarnazione e della Pasqua il suo apice. Ciò che lo Spirito, la Parola, la Sapienza sono stati nell'Antica Alleanza, cioè delle *potenze mediatrici* evocate spesso con tratti personali (pur non essendo «persone» distinte da Dio), la Nuova Alleanza le rilegge in quella concentrazione convergente nell'unico mediatore che è Gesù il Cristo. La mediazione qui è quella cristologica, comprende tutte le Scritture (Antico e Nuovo Testamento) e viene a costituire il «principio di unità di tutta la Scrittura». ³⁴

Il cuore del ragionamento di Bordoni lo si trova nel praticare la *lettura canonica* che vede in alcuni testi della Scrittura la forma più concentrata dell'unicità della mediazione di Cristo. Si tratta in particolare della Prima Lettera a Timoteo (2,3-6) ³⁵ e di 1Cor 8,6 ³⁶ dove l'Incarnato

³³ M. BORDONI, *L'universalità della salvezza in Cristo e le mediazioni partecipate*, in «Path» 2 (2/2003) 378-379.

³⁴ *Ibid.*, 381. Bordoni a questo punto spende parole importanti per rilanciare l'*approccio canonico* perché si eviti una lettura parziale e isolata dei testi biblici. In questo senso un libro diventa «biblico» alla luce del canone considerato per intero.

³⁵ «Uno solo, infatti, è Dio e uno solo anche il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti. Questa testimonianza egli l'ha data nei tempi stabiliti».

³⁶ «Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui».

costituisce una mediazione che comprende l'intera umanità. Riguardo al primo testo (1Tm 2,3-6) si tratta di una formula che esprime il primitivo annuncio. Qui davvero si manifesta palesemente la *categoria di mediazione*. Analizzando il testo paolino si nota l'esaltazione, correlativamente, di una duplice confessione di fede: un unico Dio e un unico mediatore tra Dio e gli uomini.

Questo indissolubile legame con l'unicità di Dio, costituisce il fondamento dell'unicità della funzione di mediazione, la quale però *affonda le sue radici nel mistero dell'incarnazione*. Questo mistero determinante del rapporto unico di «relazione/identità» con Dio, impone la solidarietà con gli uomini. Di qui l'affermazione dell'uomo Cristo Gesù che esprime appunto il mistero dell'incarnazione, per il quale la persona divina di Gesù, umanizzata, sta, insieme, dalla parte di Dio e degli uomini e sta a fondamento di ogni possibile mediazione tra Dio e l'umanità.³⁷

La mediazione di Cristo si è espressa in modo determinante anche nelle note formule «per noi», «per la nostra salvezza», «in riscatto per molti», «per i nostri peccati», «a causa dei nostri peccati» (cf., ad esempio, Mc 10,45; Mt 20,28). Queste formule dicono che la mediazione che guarda verso la totalità degli esseri umani si impone, perciò, per questa universalità: è il tema della *mediazione storica partecipata dell'unica fonte originaria*. Cristo raggiunge ogni essere umano, che può così entrare in contatto con il mistero della Pasqua, grazie allo Spirito Santo. Vi è l'esigenza di una mediazione umana nell'ordine della storicità, cosicché la *virtù divina* del Cristo³⁸ possa diventare salvifica per tutti e per sempre ed essere perciò veicolata.³⁹

A questo punto Bordonì individua alcune forme di *mediazioni partecipate*. La prima e più evidente è la Sacra Scrittura che si presenta con tutte le sue *mediazioni testuali* che arrivano fino all'incarnazione della parola di Dio in modo definitivo. Il processo comunicativo della Parola comporta intrinsecamente un'esigenza di «ri-tradurre» il messaggio biblico nel linguaggio contestuale contemporaneo. Il testo parla perciò in una

³⁷ BORDONI, *L'universalità della salvezza in Cristo*, 383.

³⁸ Questo tema della *virtus salutifera* del Cristo molto significativo in san Tommaso è stato sempre presente in tutto il percorso teologico di Bordonì a partire dal suo primo lavoro: M. Bordonì, *Il tempo valore filosofico e mistero teologico*, PUL, Roma 1965, 182ss.

³⁹ BORDONI, *L'universalità della salvezza in Cristo*, 383-384.

situazione nuova e allora la mediazione testuale della Scrittura non può essere rinchiusa nel passato, ma deve diventare significativa per l'oggi. Questa operazione ermeneutica avviene grazie alla *tradizione* come elemento imprescindibile della funzione attuale di un testo scritto.⁴⁰

Su questo punto Bordoni ha dato un significativo contributo trattando del dinamismo della tradizione alla luce dell'azione variegata dello Spirito.⁴¹ Del resto, non è la *grande tradizione* che ha prodotto i testi? Il valore testuale della Scrittura trova nella sua lettura nella Chiesa il suo primo e fondamentale contesto e attraverso di essa esercita la sua più adeguata funzione di mediazione. La Chiesa legge tutta la Scrittura (Antico e Nuovo Testamento) alla luce dell'evento pasquale; si viene così a creare un rapporto circolare tra *testo-Scrittura* e *con-testo-tradizione*.⁴² Rispetto alla *fonte unica*, cioè la parola di Dio che è l'evento dell'incarnato morto e risorto che fa dono del suo Spirito (*mediazione originaria*), si può dire che Scrittura e tradizione sono *vie di trasmissione* che stanno tra loro in *rapporto circolare*. Dalla «predicazione orale degli apostoli» si passa alla messa per iscritto del messaggio che riporta alla realtà storica. La predicazione orale ha preceduto di molti anni la scrittura dei Vangeli, per cui si può dire, a buon diritto, che la Scrittura è figlia della tradizione orale.⁴³ La *mediazione scritturistica* è un punto di riferimento obbligato e normativo perché è legata al periodo fondatore della fede, essa consente di entrare in contatto con la via-fonte cristologica del *Verbum Dei*. La Scrittura da sola non basterebbe per comprendere la parola di Dio se non fosse animata da quella corrente vitale che si chiama *tradizione*.

⁴⁰ *Ibid.*, 385.

⁴¹ Cf. M. BORDONI, *La tradizione vivente della Parola e l'azione molteplice dello Spirito*, in «Path» 5 (1/2006) 73-85.

⁴² BORDONI, *L'universalità della salvezza in Cristo*, 386-387. Bordoni sviluppa alcune precisazioni illustrando il punto di vista cristiano della mediazione testuale e lo fa precisando in che senso la Sacra Scrittura è «mediazione partecipata». Tutto dipende, in primo luogo, dall'esatta interpretazione di *Dei Verbum* al n. 10 dove «Verbum Dei» non è soltanto la *Sacra Scrittura* (CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* [18 novembre 1965], n. 10). Quando si dice «parola di Dio» s'intende perciò non solo la parola di Dio scritta, ma anche la parola di Dio trasmessa oralmente: «Verbum Dei traditum». Conseguentemente il linguaggio di «fonte della rivelazione» si riferisce al Vangelo, che è l'annuncio della parola di Dio nel senso della persona incarnata di Cristo come fonte unica dalla quale scaturisce e trova compimento la rivelazione di Dio (cf. *ibid.*, 387-388).

⁴³ *Ibid.*, 389.

La mediazione testuale, che costituisce una struttura portante della Chiesa stessa, quale essenziale e primordiale mediazione partecipata dall'evento cristologico, è definita dal duplice processo di una reciprocità, il *carattere egemonico della Scrittura* è, a sua volta, mediato dal «con-testo» della tradizione dalla quale nasce e nella quale trova la sua chiave ermeneutica di lettura per una conoscenza integrale della verità rivelata.⁴⁴

A questo punto nasce una domanda: se esiste una mediazione testuale della Scrittura e della tradizione (intese sempre in senso ermeneutico circolare), come può l'evento storico originario espandersi verso l'universalità del genere umano? Così come la Scrittura e la tradizione ecclesiale sono adeguate mediazioni dell'unico evento cristologico fondatore, sono possibili altre mediazioni dell'evento della divina rivelazione in altri testi non appartenenti alla tradizione di fede della Chiesa?

Nella risposta a questa fondamentale domanda Marcello Bordoni mostra di aver assimilato non solo gli insegnamenti conciliari,⁴⁵ ma anche il successivo magistero di Giovanni Paolo II in *Redemptoris missio*: la salvezza di Cristo può raggiungere per una speciale grazia comunicata dallo Spirito Santo non solo gli individui, ma anche le società e la storia, i popoli, le culture, le religioni.⁴⁶ Di conseguenza anche i libri delle religioni non cristiane, le tradizioni espresse nelle medesime religioni possono contenere elementi, sebbene imperfetti e parziali, dell'unica mediazione di Cristo. Tali mediazioni possono veicolare una parte di verità e partecipano in qualche modo dell'azione rivelatrice di Cristo grazie allo Spirito Santo; non possono però considerarsi parola di Dio né documenti ispirati come l'Antico e il Nuovo Testamento. Essi non sono sul piano dell'Antico Testamento anche se possono essere considerati in un certo qual modo, *preparazione* evangelica. Bordoni parla delle tradizioni delle altre religioni e dei loro libri sacri come «mediazione remota»,⁴⁷ in quanto incompleta e forse contenente errori, ma sufficiente per la salvezza dei loro membri. Occorre distinguere tra la pienezza della rivelazione contenuta nelle

⁴⁴ *Ibid.*, 391.

⁴⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 16; ID., Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965), n. 9; ID., Dichiarazione *Nostra aetate* (28 ottobre 1965), n. 2.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), nn. 10, 28 e 55.

⁴⁷ BORDONI, *L'universalità della salvezza in Cristo*, 394-395.

sacre Scritture e nella sacra tradizione e l'illuminazione presente nelle diverse mediazioni dei testi sacri nelle altre esperienze religiose. Lo Spirito di verità può costituire anche fuori della Chiesa, nell'umanità che alza le braccia verso Dio, una spinta dinamica cosicché quel medesimo Spirito di Cristo operi nell'interiorità degli esseri umani e li disponga alla salvezza.

Volendo ora fare un bilancio del contributo di Bordoni al tema delle «mediazioni partecipate» rispetto alle altre religioni, c'è da dire che gli scritti tra il 2000 e il 2010 portano avanti quanto già egli aveva egregiamente illustrato nel saggio del 1997, laddove proponeva una prospettiva trinitaria per evitare sia «il modello esclusivista», sia quello del «pluralismo teocentrico o soteriocentrico» al di là del mistero dell'Incarnato. Infatti, chiarendo che il rapporto tra Gesù e Dio è di *distinzione* e *unità* nell'*orizzonte trinitario* della comunione delle persone nella reciprocità, si viene ad affermare che l'*unicità* del Cristo e del cristianesimo si coniugano con la *relazionalità* tipica del mistero delle persone in Dio.⁴⁸

Il contributo degli anni 2000-2010 sta nell'avere, non solo ribadito questa linea,⁴⁹ ma nell'aver scelto la dimensione trinitaria dell'evento cristologico come *paradigma fondamentale* dell'annuncio cristiano e del rapporto con le religioni. Il contesto trinitario permette un dialogo autentico, pur nelle differenze, con le tradizioni religiose. Come la singolarità e assolutezza di Cristo e la sua mediazione salvifica, va affermata nel quadro trinitario (e perciò relazionale), così è possibile che esistano mediazioni partecipate di salvezza grazie all'integrazione tra «assolutezza e relazionalità», cosicché si evitino interpretazioni esclusivistiche del modello

⁴⁸ BORDONI, *Singolarità e universalità di Gesù Cristo*, 100: «Assolutezza e relazionalità non si oppongono, ma vanno, al contrario, prese nel loro insieme. Affermare l'assolutezza dell'evento singolare del Cristo non comporta affatto una posizione esclusivista, così come, nella dottrina trinitaria, l'assoluto trascendente divino non assorbe, ma al contrario fonda l'alterità interpersonale. E, d'altra parte, il relazionale, che definisce l'unicità-singolarità del Cristo e del cristianesimo, nel contesto della distinzione, dell'alterità e pluralità religiosa, intanto può evitare il pericolo di una caduta nel relativismo pluralistico, nella misura in cui, la relazionalità, non fa economia del linguaggio di un'unicità assoluta, così come la "relazionalità" trinitaria delle persone, non implica alcun triteismo, in forza dell'assoluto unico della stessa sostanza divina». Va segnalato, poi, un passaggio di grande acume nel quale Bordoni fa poggiare il legame tra «singolarità» e «universalità» del Cristo e del cristianesimo sull'«eterna generazione del Figlio» (singolarità) e sull'*ekporéusis* dello Spirito Santo (universalità). Cf. *ibid.*, 100-101. Le stesse argomentazioni anche in M. BORDONI, *Trinità e missione*, in «Path» 2 (1/2003) 185-188.

⁴⁹ Molte di queste argomentazioni si trovano in BORDONI, *Trinità e missione*, 179-195.

«inclusivo». Le esperienze religiose universali, pur frammentarie e parziali, possono trovare senso per il fatto che la dottrina trinitaria può offrire un «paradigma dialogico» capace di costituire il punto di riferimento per un orientamento autentico e unificante verso la pienezza della verità in Cristo.⁵⁰

3. L'istanza metafisica nel fare teologia

Siamo così giunti al terzo grande interesse di studio di Marcello Bordini nell'ultima fase del suo percorso teologico, quello dell'importanza della metafisica nel fare teologia. Come si è già detto anteriormente, egli non era nuovo nell'affrontare questo tema, infatti già all'inizio della sua insonne ricerca la questione emerse nel porsi decisamente sulla linea di rinnovamento della teologia, che abbandonava lo schema neoscolastico a favore di un metodo più storico e induttivo. In altre occasioni Bordini affrontò la questione nel contesto del dibattito sulle nuove istanze dell'epistemologia teologica⁵¹ e tra il 2000 e il 2010, ritornò sul tema anche perché era stata pubblicata la *Fides et ratio* e si andava imponendo il ricco magistero di Benedetto XVI riguardo all'allargamento degli orizzonti della ragione.

Punto di partenza per comprendere l'evoluzione del suo pensiero può considerarsi la sua significativa "lezione di congedo" al termine della sua docenza sulla cattedra di cristologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense nel 2000, pubblicata con qualche aggiornamento, laddove dichiara con decisione:

Anche se la metafisica non è il terreno dal quale la teologia trae il suo proprio alimento e la propria forza, però si può ben dire che essa è *l'atmosfera indispensabile per respirare*, senza la quale la riflessione teologica rischia di soffocare e non può trovare un surrogato in qualsiasi miscela artificiale, fatta di teorie sociali o di ipotetiche teorie scientifiche. D'altra parte, la teologia, non può neppure disattendere il problema del condizionamento storico generale del pensiero umano e l'importanza del «luogo

⁵⁰ *Ibid.*, 194.

⁵¹ M. BORDONI, *Riflessioni introduttive: il travaglio della teologia alla ricerca di nuove forme del sapere*, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, EDB, Bologna 1993, 11-40.

storico» in cui si rivela la verità divina e quindi la stessa struttura storica del pensiero di fede.⁵²

Ma poi, la riflessione che avveniva in quegli anni nella «Pontificia Accademia Teologica» permise a Bordoni di chiarificare ulteriormente la sua posizione. E questo già in occasione del terzo *forum* del 2006 sul tema: *Il metodo teologico oggi. II. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo*. Bordoni era convinto che non vi è incompatibilità tra pensiero storico e metafisica, tra verità assoluta ed ermeneutica. Per lui la teologia non può per nessun motivo rinunciare alla verità assoluta, è chiamata a integrare le componenti ermeneutico-scientifiche del sapere. Il dibattito di quegli anni sulla verità del fatto cristiano e le insidie del relativismo lo stimolarono ad affermare maggiormente come, senza un orizzonte metafisico, la teologia non riuscirebbe a garantire all'intelligenza della fede la penetrazione del *mistero*.⁵³

Alcuni insegnamenti tipici di *Fides et ratio* circa il fatto che nell'interpretazione della Parola non si può andare di interpretazione in interpretazione senza mai giungere a un'affermazione vera (FR 84); che c'è bisogno della metafisica per passare dal fenomeno al fondamento (FR 83) e che occorre considerare la metafisica come mediazione privilegiata nella ricerca teologica (FR 83) pur senza privilegiare una filosofia in particolare da parte della Chiesa (FR 49), diventarono per Bordoni acquisizioni imprescindibili, che stanno alla base delle argomentazioni che ha esibito nel riproporre l'importanza della metafisica nel fare teologia in genere e cristologia in specie.

Accanto alle acquisizioni di *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, Bordoni è stato molto attento a cogliere gli impulsi decisivi di Joseph Ratzinger, già prima di essere pontefice, nell'affermare che la crisi della ragione si sarebbe potuta superare proprio perché la fede salvaguarda la ragione abbracciandola in tutta la sua ampiezza e profondità, essendogli amica. Il mistero cristiano certamente salva e difende la razionali-

⁵² M. BORDONI, *Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio. Il travaglio di un teologo*, in ID., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, LEV, Città del Vaticano 2010, 24.

⁵³ M. BORDONI, *Editoriale*, in «Path» 5 (2/2006) 262 (in apertura del fascicolo: *Rivelazione e istanza metafisica nell'intelligenza della fede*).

tà dell'essere e degli uomini, non è mai ostile alla ragione.⁵⁴ Così pure l'insegnamento di Benedetto XVI a partire dalla *lectio magistralis* di Regensburg sul nuovo incontro tra fede e *logos*,⁵⁵ ha trovato in Bordini motivo di riflessione e una conferma della sua impostazione già esposta o giunta ormai a maturazione.

Egli ha ben chiaro che la teologia ha il suo punto di partenza nella parola di Dio, ma proprio l'intelligenza della medesima ha bisogno dell'istanza metafisica che esprime la ricerca umana della verità.

S'impone, dunque, nell'intelligenza credente, un continuo dinamismo «circolare» nel quale l'ascolto della parola di rivelazione e la ricerca della ragione non si escludono, ma si richiamano continuamente, perché, se, da una parte, in un'autentica intelligenza metafisicamente consolidata, la fede si approfondisce e si purifica, dall'altra, il pensiero riceve proprio da ciò un sostanziale arricchimento, in quanto alla luce della rivelazione gli si schiudono nuovi orizzonti di conoscenza. Senza la mediazione metafisica verrebbe vanificato l'evento rivelativo, per l'assenza di un soggetto e partner accogliente nella cui intelligenza e nel cui cuore la «verità del mistero» possa illuminare e risplendere.⁵⁶

Il contributo di Marcello Bordini si distingue per aver messo in evidenza come l'importanza della metafisica in teologia non riguarda soltanto la questione: quale filosofia per la teologia?,⁵⁷ ma del fatto che la teologia in genere e la cristologia in specie diventino fonte dinamica per la riflessione metafisica, tanto da sostenere che l'istanza metafisica è già di per sé animata dallo Spirito di Cristo.⁵⁸ Non solo la fede nell'incontro con la ragione si purifica e approfondisce, ma nello stesso tempo il pensiero metafisico si arricchisce e si apre a nuovi orizzonti. Gli esseri umani accedono alla verità nella luce dell'essere e alla verità di Dio nella me-

⁵⁴ Il riferimento a J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti* (Paoline, Milano 1992) si trova nel cit. BORDONI, *Editoriale*, 262.

⁵⁵ Rimandiamo ai cosiddetti «discorsi universitari»: BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni* (Regensburg, 12 settembre 2006); Id., *Discorso al mondo della cultura* (Collège des Bernardins, Parigi, 12 settembre 2008); Id., *Discorso per l'incontro con l'Università «La Sapienza»* (Roma, 16 gennaio 2008; non pronunciato).

⁵⁶ BORDONI, *Editoriale*, 263.

⁵⁷ In questo senso egli, fedele a FR 49, ritiene che la Chiesa non debba imporre un sistema filosofico, né canonizzare una filosofia a scapito di altre.

⁵⁸ BORDONI, *Editoriale*, 267. Egli aveva già trattato questo tema in Id., *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 132-152.

diazione dell'essere. Per Bordini – e qui sta l'originalità del suo apporto – la luce della rivelazione, nella fede, non sta a fianco dell'intellegibilità metafisica, bensì essa con la luce dello Spirito illumina nel profondo la metafisica dell'essere permettendo agli esseri umani di pensare l'essere nell'orizzonte del mistero che si dona.⁵⁹ Bordini è un convinto sostenitore che l'incontro tra la rivelazione e la metafisica abbia fatto ripensare *l'essere come dono* in coerenza con il centro dell'evento cristologico-trinitario, mistero di relazione e comunione.

Un'ultima riflessione va fatta in conclusione. Parlare di istanza metafisica in teologia non può non comprendere in genere – e per Bordini in particolare – una domanda: qual è stato e qual è il ruolo di san Tommaso d'Aquino nel pensare in modo circolare rivelazione e metafisica, verità-persona e *logos* umano?

Per quanto riguarda l'opera teologica di Marcello Bordini c'è da dire, anzitutto, che egli proveniva dalla formazione neotomista della «scuola romana» e questo gli consentì una conoscenza non certo secondaria del pensiero filosofico dell'Aquinate. Ma scelse un'altra strada per rapportarsi con san Tommaso, quella dell'ermeneutica storica.⁶⁰ Intendeva leggere san Tommaso sul suo terreno proprio, collocarlo nel suo contesto, voleva operare un'ermeneutica che rendesse ragione della sua grandezza, al di là delle categorie concettuali che gli furono sovrapposte, così da riuscire a trarre dal suo pensiero l'insegnamento che riesce ad attraversare i tempi.

Rispetto alla domanda: Bordini era un tomista? Tommaso d'Aquino costituisce la base del suo pensiero cristologico?, abbiamo oggi a disposizione la penetrante monografia di Giuseppe Rizzi⁶¹ che analizza l'intera questione concentrandosi sul campo visivo specifico della teologia dell'incarnazione.

La risposta alle domande di cui sopra è semplice e articolata nello stesso tempo. San Tommaso, pur rappresentando l'orizzonte formale della formazione intellettuale di Bordini nella prima fase della sua vita, non è alla base teoretica del suo pensiero cristologico. Tuttavia, vi è un dia-

⁵⁹ *Ibid.*, 268-269.

⁶⁰ Bordini conosceva bene anche l'ermeneutica trascendentale del tomismo dalla «scuola di Lovanio» fino all'impiego di quelle categorie filosofiche in autori come Edward Schillebeeckx (1914-2009) o Karl Rahner (1904-1984). Cf., in proposito, il vol. I della sua cristologia: BORDINI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*.1, 102-108.

⁶¹ RIZZI, *La cristologia di Marcello Bordini*, 73-78, 279-318 e 371-405.

logo fruttuoso tra il pensiero di Bordini e quello dell'Aquinate, soprattutto in relazione agli sviluppi della sua proposta, e questo anche alla luce di quanto egli ha ribadito nell'ultimo tratto del suo percorso, quello che abbiamo cercato di analizzare nel presente articolo. Se evocare san Tommaso (con mentalità storica) vuol dire stabilire un fruttuoso dialogo tra istanza metafisica e teologia/cristologia, va detto che nel pensiero di Marcello Bordini due sono i vantaggi di questo incontro: uno riguarda la riflessione filosofica e l'altro la cristologia medesima.

Bordini ha ampiamente dimostrato che la rivelazione cristologica genera una nuova razionalità non tanto perché propone nuove verità da credersi, ma perché promuove, per l'azione dello Spirito Santo, una disposizione d'animo capace di andare al cuore della realtà che è il *Logos* incarnato. Nello stesso tempo una ragione aperta alla verità condurrà all'incontro con la verità-persona e, affinando i suoi concetti grazie a questo incontro, riuscirà anche a illustrare meglio il mistero del *Logos* che carne è diventato (Gv 1,14) per abitare la casa dell'uomo.⁶²

4. La chiave interpretativa dell'amare e del pensare

Dopo aver illustrato l'ultimo tratto del percorso teologico di Marcello Bordini, relativo alla decade 2000-2010, risulta evidente che le acquisizioni più sopra presentate hanno mostrato una coerenza interna nel metodo impiegato dal teologo lateranense fin dall'inizio del suo percorso. I tre temi rivisitati (*metodo in teologia*, *salvezza costitutiva in Cristo* e *istanza metafisica*) hanno trovato un punto alto di equilibrio, grazie a una concezione della teologia dove tutto si concentra nel primato del *Logos* che coincide con il primato dell'amore. L'intera ricerca di Marcello Bordini è stata illuminata negli ultimi anni dalla profonda convinzione – per usare le espressioni di Benedetto XVI – che «l'amore e la ragione coincidono in quanto veri e propri pilastri fondamentali del reale. La ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera».⁶³

⁶² *Ibid.*, 282-319 dove si illustra in modo convincente come l'evento cristologico aiuta a rileggere i temi classici tommasiani di *sostanza*, *essenza*, *ipostasi* e *persona* impiegati nella cristologia, attraverso l'ermeneutica della relazione.

⁶³ M. BORDINI, *Editoriale*, in «Path» 7 (1/2008) 5 (in apertura del fascicolo: *Per un nuovo incontro tra fede e logos*).

Questo è sempre stato in fondo il *leit-motiv* che ha attraversato tutta la sua vita di studioso. Nel Verbo incarnato si trova la chiave interpretativa dell'amare e del pensare, cosicché la riflessione teologica diventa l'umile risposta a un dono che ci precede, precisamente come affermò in uno degli ultimi suoi scritti:

Il tratto particolare della teologia, riassunto nel detto «credo ut intelligam», vuole esprimere che nella teologia io accetto un dono che mi precede, per trovare, a partire da esso e in esso, l'accesso alla vera vita. È per la risposta a questo dono che si spezza il circolo chiuso del proprio pensare, perché al pensiero viene tesa, per così dire, una mano che lo solleva verso l'alto, al di là delle sue forze. Ma questa mano è l'autorità di una parola.⁶⁴

⁶⁴ *Ibid.*, 7.

AL CUORE DI DIO TRINITÀ NEL CUORE DELLA NOSTRA STORIA

Il ministero della teologia nel solco del Vaticano II

PIERO CODA

PATH 22 (2023) 67-86

Quando mi sono accinto a riflettere su quanto potevo condividere con questo contributo, mi son reso conto d'essermi ingaggiato in un esercizio esigente e in buona parte, per me, anche inedito. Dopo alcuni decenni – ormai quattro – di esercizio del ministero teologico, mi è infatti, offerta l'opportunità di rileggere l'esperienza che così ho vissuto, per cercare di coglierne (se vi sono) il filo d'oro che in essa s'è dipanato e le acquisizioni più rilevanti che ho maturato in ordine al significato, al metodo, agli obiettivi, alle questioni decidenti del fare teologia oggi. In un'impresa del genere, in questi termini e con questo scopo, non m'era ancora stato dato, sin qui, di cimentarmi. Certo, in qualche caso mi è stato chiesto di schizzare un abbozzo di "biografia teologica" che riproducesse il percorso tracciato attraverso le mie esperienze, le mie ricerche, i miei lavori... Ma qui si tratta, a ben vedere, d'altra cosa: riflettere sull'indirizzo e sulle scelte strategiche di tale percorso mettendoli a confronto con le istanze cruciali del vivere la teologia oggi, in un momento che radicalmente tutti ci sfida, come discepoli di Gesù e come membri della famiglia umana. Il che, sinora, avevo fatto sì, a tratti, ma più *in actu exercito* che *in actu signato*: e cioè più come sperimentazione euristica *in fieri* che con intenzionalità definita e come tale esplicitamente perseguita.

Da qui, senz'altro e in prima battuta, la constatazione della tentatività, della minorità e della parzialità (nel senso dell'insuperabile, ma proprio

in ciò feconda prospettività: in quanto destinata per vocazione al dialogo nell'apertura "cattolica" alla verità tutt'intera) del percorso teologico che mi è stato dato di fare. Il quale – ed è ciò che, al di là di tutto, mi conforta e m'incalza – per tanti versi avverto in sintonia profonda con gli indirizzi di vita e missione della Chiesa nel nostro oggi tracciati, nel solco del Vaticano II e del magistero postconciliare, da papa Francesco. Quasi a sottolineare – al di là di incertezze, sentieri interrotti, innegabili carenze – che è il soffio discreto ma efficace dello Spirito Santo a guidare il pellegrinaggio del popolo di Dio, di cui per grazia e con gioia sono parte, lungo i sentieri della storia. Il sentimento più nitido e forte – spero con autenticità e sincerità sprigionato dai «sensi spirituali» – è quello di trovarmi, con papa Francesco e la Chiesa tutta, sulla soglia di una tappa nuova della storia della salvezza: con la convinta determinazione di fede e la salda prontezza nella speranza che ci spinge a discernere quel nuovo che – ancora una volta, ma come fosse la prima – sta germogliando per noi, pur tra mille contraddizioni, dall'amore di Dio in virtù dell'*ephápax* di Gesù Cristo e che nel soffio incessante e "senza misura" del suo Spirito c'interpella, ci chiede d'essere colto, accolto, interpretato e fatto. Insieme con tutti coloro che cercano la verità e s'impegnano a praticare la giustizia. Consapevoli, con lo sguardo della Pasqua che penetra e rischiera il senso della storia, del «tempo di crisi» che viviamo e del fatto che esso, proprio così, letto e vissuto alla luce della «spada a doppio taglio» della Parola della croce, a noi si propone quale provvidenziale «tempo dello Spirito» per il discernimento e la riforma.

In tale cornice, come prima cosa, vorrei cercare d'esplicitare – innanzi tutto a me stesso – che cosa mi ha spinto a vivere la teologia e che cosa mi ha guidato nell'assumerne gioiosamente il ministero nella Chiesa. Il che, tradotto in termini più formali, si traduce nell'impegno a esprimere quale sia stato e quale sia il significato esistenziale e l'impegno spirituale e intellettuale per me del vivere la teologia. Per poi di qui ripercorrerne alcune delle declinazioni che riconosco più rilevanti, sino ad approdare all'orizzonte che si dischiude innanzi a noi e che interpella il nostro fare teologia oggi.¹

¹ A motivo del genere letterario della riflessione che propongo non ritengo necessario rimandare a una qualche bibliografia di riferimento, mi limito piuttosto a richiamare soltanto, via via, alcuni testi in cui hanno trovato espressione la mia ricerca e il mio impegno nell'insegnamento, nel servizio ecclesiale e nel dialogo.

1. Dentro la storia degli uomini per stare dentro l'oggi dell'amore di Dio

Ciò che mi ha indirizzato con passione e decisione a consacrare il mio vivere-in-Cristo al ministero della teologia in seno alla Chiesa – grazie a una serie di circostanze che qui tralascio, ma che alla mente e al cuore disegnano con grata memoria le tappe di un percorso in cui, a tratti almeno e nei passaggi cruciali, mi sono sentito chiamato e guidato dall'amore di Dio – sono stati (lo dico quasi con uno slogan) il desiderio e la scelta di stare con gratitudine e responsabilità dentro l'oggi della storia per stare così dentro l'oggi di Dio in Gesù per l'umanità. Senza sottovalutare il fatto ch'è stato decidente, per me, dedicarmi allo studio, alla ricerca, all'insegnamento, non già, *in primis*, per assecondare la mia naturale indole e il mio segreto desiderio: ma per "obbedire", nella logica della fede, a una chiamata che in vari modi m'è stata rivolta per dare carne e concretezza alla sequela di Gesù nel servizio ai fratelli.

Questo è stato ed è per me, in radice e come risoluzione ultima del suo significato, l'esercizio della teologia. In ciò posso dire d'aver vissuto, da subito, un'intensificazione specifica e un'esplicitazione esigente dell'incontro con Gesù come la via, la verità e la vita (cf. Gv 14,6) dell'esistenza nel contesto sfidante della storia che viviamo. Da sempre ho avvertito infatti – come ha rimarcato con forza Giovanni Paolo II – che «una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata e fedelmente vissuta».² L'incontro con Gesù, di fatto e da subito, ha provocato in me una risonanza di significato universale: nell'intelligenza della realtà e nell'appello all'assunzione e alla trasfigurazione del suo darsi secondo lo sguardo d'amore di Dio. Da dentro, dunque – come recita il Concilio –, «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri e di tutti coloro che soffrono».³ Non posso non riconoscere in questo *incipit*, che ha deciso e orientato il mio cammino, la contemporaneità della *performance* dell'esistere in-Cristo che m'è stato donato di vivere con ciò che lo Spirito dice oggi alla Chiesa attraverso l'impulso del Vaticano II e la storia – tutto sommato ancora agli inizi – dei suoi effetti e dei suoi frutti.

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera* per l'istituzione del Pontificio Consiglio per la Cultura (20 maggio 1982).

³ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 1.

L'incontro con Gesù è venuto così a offrirmi la percezione vivida, via via decifrata nel chiaro-scuro dello snodarsi dell'avventura della vita, del che cosa? del come? del con e per chi? del verso dove? di ciò che cercavo. Una risposta, è chiaro, nel senso del dischiudersi dell'orizzonte entro cui collocare con pertinenza e responsabilità le domande, le ricerche, le decisioni, gli impegni che da questa stessa risposta via via scaturivano, con urgenza, nuovi e interpellanti. Secondo la dinamica meravigliosamente descritta da sant'Agostino: per cui l'essermi scoperto, con ciascuno dei fratelli e delle sorelle in umanità che il disegno provvidente del Padre mi ha posto accanto, *magna quaestio* a me stesso, ha innescato, nell'incontro con Gesù, quell'inesausto *quaerere coram Deo et cum fratribus in Christo*, di cui appunto vuol farsi espressione la teologia quale esercizio competente della *fides quaerens intellectum*.

Ricordo, ai tempi del Liceo, il titolo di un libro incontrato nelle scorribande in libreria, di Karl Pflieger, *Cristocentrici temerari*,⁴ in cui l'autore passava in rassegna le avventure spirituali e intellettuali di Agostino, Pascal, Lutero, Schelling, Solov'ëv, Teilhard de Chardin... In sintonia con gli straordinari itinerari di vita e pensiero descritti in quelle pagine intuitive che andavano coagulandosi, anche nel piccolo percorso personale in cui ero ingaggiato, quelle che si sarebbero rivelate come le direttrici di fondo del mio cercare e "fare" la verità in Gesù. Innanzi tutto, e in profondo, la ricerca filosofica del senso stesso dell'essere di me, di tutti, di tutto... in Dio: non per niente mi ero innamorato della filosofia ancora dalla prima lezione in cui me ne aveva acceso in cuore il fascino un maestro come il salesiano Franco Amerio. E poi, in indissolubile correlazione, l'impegno a farmi protagonista, per la mia parte, di quella «rivoluzione culturale» – come allora si diceva (siamo nell'immediato post sessantotto) e come ora papa Francesco s'azzarda a rilanciare, ad esempio nel *Proemio* della *Veritatis gaudium*,⁵ che sollecita a fare storia, nella coscienza di ciò che per sé è solo "penultimo", la profezia della "nuova creazione" accaduta in Gesù. E ciò – ecco la terza direttrice – attraverso l'incontro e il dialogo con le diverse strade percorse dall'umanità nell'affrontare le grandi sfide proposte dal tempo nostro (quelle del Mahatma

⁴ Cf. K. PFLEGER, *Cristocentrici temerari*, AVE, Roma 1967.

⁵ Cf. FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018) (VG), nn. 1-6.

Gandhi e di Martin Luther King erano le lezioni di vita che, da ragazzo, m'affascinavano): nella costruzione della pace, della giustizia, della libertà, della fraternità.

Tutto s'illuminava di luce nuova e s'accendeva di nuova passione e concretezza in e da Gesù. Tanto che cominciai a pensare – era, forse, il primo anno dell'università, presso la Facoltà di Filosofia a Torino: perché fu alla filosofia, primo e indimenticato amore, che decisi di dedicarmi dopo il Liceo – che l'intelligenza onto-logica, il pensiero cioè indirizzato a scrutare l'abisso inesauribile del mistero dell'essere in cui siamo immersi, esercitato nel “luogo” decisivo di vita e pensiero dischiuso dalla rivelazione, dovesse oggi conoscere, per fedeltà all'originalità dell'evento di Gesù e in dialogo coi segni dei tempi, un intenso e qualificante rinnovamento. Sul tronco robusto e sicuro del pensiero di tradizione cristiana, senz'altro, e dunque nel solco dell'imperitura eredità che ci hanno lasciato, soprattutto, nell'Occidente cristiano, le straordinarie performance di sant'Agostino e di san Tommaso d'Aquino: alla cui luminosa recezione ero stato magistralmente iniziato negli anni del Liceo. Si trattava di una ripresa, di un rilancio, di un approfondimento – così lo avvertivo – che aveva da prodursi secondo due vettori: quello della socialità della persona e quello dell'interpretazione performativa della storia nella luce della fede in Gesù. Come del resto invitava a fare, in dialogo critico con la modernità, il magistero del Vaticano II. Figura oltremodo incisiva, in quegli anni di università, fu per me, in questa direzione, quella di Luigi Pareyson: che m'insegnò a coniugare in forma organica e persuasiva la prospettiva ontologica del pensare con la prospettiva ermeneutica, in dialogo con il pensiero romantico e con quello esistenzialista. Assai stimolante per il mio cammino fu anche, in questa stessa linea, l'insegnamento impartito da Nynfa Bosco sulla cattedra di filosofia della religione: che mi aprì lo sguardo su universi sino ad allora per me sconosciuti, come la teologia della riforma (Bonhoeffer, Tillich, Barth), il pensiero religioso e la teologia ortodossa russi (Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov), il pensiero filosofico anglo-americano (Whitehead, Peirce, James). Senza dire degli stimoli che mi vennero da maestri già affermati come Vittorio Mathieu e Giuseppe Riconda, da giovani appassionati come Emanuele Samek-Ludovici, da quel fervido centro di studi sulla storia del cristianesimo che, per iniziativa di Michele Pellegrino, si era attivato presso l'U-

niversità di Torino attorno alla «Biblioteca Erik Peterson»: con studiosi come Paolo Siniscalco (che conobbi di persona e con cui collaborai anni dopo), Paolo Sacchi e Franco Bolgiani. Fu così che scelsi di dedicare il mio lavoro di dottorato alla riproposizione dell'ontologia classica rivisitata, in dialogo col pensiero moderno, da Jacques Maritain⁶.

Con tutto ciò mi scoprii partecipe, in quegli anni di studio della filosofia, di un cantiere di ricerca in cui la recezione, anche intellettuale e culturale, dell'evento di Gesù era provocata a prender carne, nel soffio dello Spirito, dentro l'oggi della storia della Chiesa e della famiglia umana «senza separazione e senza confusione». Erano gli anni – già l'ho accennato – dell'immediato post sessantotto e del primo e travagliato tentativo di messa in opera del Vaticano II nella missione della Chiesa. Il cui messaggio – nella Torino socialmente in profonda e turbolenta trasformazione degli anni sessanta e della prima metà degli anni settanta – era trasmesso con sguardo ed energia profetici da quel Michele Pellegrino, già docente presso l'Università di Torino, che Paolo VI aveva chiamato a lasciare la cattedra universitaria per la cattedra episcopale: grande e allora sotto molti aspetti incompresa figura di vescovo, radicato nella grande tradizione ecclesiale dei Padri e proteso nel suo ministero a servizio del rinnovamento propiziato dal Vaticano II. Con lui ebbi il dono d'intrattenere per alcuni anni un rapporto anche personale, come rappresentante delle realtà giovanili in diocesi. Basti riandare con la memoria alla sua lettera *Camminare insieme*,⁷ di cui oggi stupisce la sintonia *ante litteram* con il processo sinodale indetto da papa Francesco, così come agli incontri da lui promossi, e per noi giovani ricchi di significato e ispiratori di sogni e scelte vita, con testimoni dell'incarnazione del Vangelo tra gli ultimi come Madre Teresa, Raoul Follereau, Helder Camara...

2. La Parola fa la Chiesa, la Chiesa si fa Parola: la teo-logia tra «Traditio» e «mutua relatio»

Ho voluto richiamare alcuni tratti del mio percorso di studio nel Liceo Valsalice e nella Facoltà di Filosofia dell'Università di Torino per-

⁶ Cf. P. CODA, *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'Essere*, Mimesis, Milano 2009.

⁷ Cf. M. PELLEGRINO, *Camminare insieme. Linee programmatiche per una pastorale della Chiesa torinese* (8 dicembre 1971).

ché ritengo che siano stati qualificanti per il successivo impegno di studio e poi d'insegnamento della teologia a Roma, presso la Pontificia Università Lateranense. In quegli anni – l'ultimo ventennio del secolo scorso – la Facoltà di Teologia del Laterano viveva un periodo felice: il fermento del rinnovamento conciliare cominciava a dare frutti sostanziosi e prospettici, e catalizzava molteplici energie. Penso, nell'ambito dogmatico, alla grande lezione cristologica impartita da Marcello Bordonì – che non per nulla divenne il primo presidente della «Pontificia Accademia Teologica» nel nuovo corso per essa voluto da Giovanni Paolo II in concomitanza con il Grande Giubileo dell'anno 2000, e che presto mi volle membro di essa e poi segretario – e alla lezione trinitaria di Carmelo Nigro, testimone di Cristo tra i piccoli e gli ultimi; in ambito biblico ai contributi di Prosper Grech, poi cardinale, e di Romano Penna; nella teologia delle religioni agli innovativi indirizzi perseguiti da Vladimír Boublík e Karel Skalický, nel loro insegnamento della teologia fondamentale e nell'impostazione di una specializzazione dedicata alle scienze della religione, e in seguito implementati per impulso di Pietro Rossano, già segretario del Segretariato per i non cristiani e poi vescovo ausiliare di Roma per la cultura, durante il suo rettorato durato quasi dieci anni.

Mi trovai pienamente a mio agio in questo vivace cantiere di ricerca. Tanto che – me ne rendo conto soprattutto oggi, a posteriori – il mio fare teologia è stato in quegli anni plasmato, per così dire, alla confluenza di quelle tre esperienze attraverso cui, come insegna la *Dei Verbum*,⁸ la *Traditio vivens Ecclesiae proficit* nell'accoglienza della parola di Dio, cammina cioè e cresce lungo il tempo nell'esercizio del discernimento spirituale e intellettuale «donec in ipsa [Ecclesia] consummentur verba Dei»: l'intelligenza della fede da parte dei credenti, con l'esercizio della contemplazione e dello studio; l'esperienza spirituale e anche carismatica dell'incontro con Cristo, di cui lo Spirito Santo non cessa d'arricchire la Chiesa; il magistero ecclesiale e *in primis*, per me, quello del Vaticano II quale vitale *milieu* ermeneutico di assunzione e interpretazione dell'ininterrotta *Traditio vivens Ecclesiae*.

A partire di qui ho accolto progressivamente ciò che «la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte

⁸ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965) (DV), n. 8.

le generazioni» (DV 8), studiando e vivendo la teologia in un clima che, mentre impegnava a far tesoro del rinnovamento teologico confluito nel Vaticano II e da esso rilanciato, attraverso il dialogo ecumenico, il dialogo con la filosofia moderna e contemporanea, con le scienze umane e naturali, con le diverse culture e religioni, si apriva a nuovi e più ampi orizzonti nell'intelligenza performativa del Vangelo di Cristo. L'insegnamento propiziato dalla *Dei Verbum* e ripreso con riferimento alla formazione teologica dall'*Optatam totius*,⁹ infatti, ero indirizzato a interpretarlo congiunto con l'impegno al discernimento dei segni dei tempi e nella consapevolezza della *mutua relatio* tra maturazione della coscienza ecclesiale e maturazione della coscienza umana, così come indicato con chiarezza dalla *Gaudium et spes* (cf. nn. 40-45). Si trattava, in fondo, di prendere sul serio il fatto che la Chiesa sempre di nuovo nasce e si rinnova dalla parola di Dio «che illumina ogni uomo» e che una volta per sempre «carne si è fatta» in Cristo Gesù (cf. Gv 1,4.14), spingendo così la Chiesa a farsi essa stessa oggi «Parola» incisiva e orientatrice nella circolazione del discorso umano, come con lungimiranza proposto da Paolo VI nell'*Ecclesiam suam*.¹⁰

Il tutto – nel rischio responsabile della ricerca – l'ho avvertito convergere in un'esigente e coinvolgente «percezione» (cf. DV 8) del farsi carne della verità di Dio nella storia dell'uomo, in Cristo Gesù, per il ministero della Chiesa. L'invito a fare una teologia, dunque, come intelligenza performativa e dialogico-relazionale dell'agire-di-Dio in Gesù e nello Spirito Santo per l'edificazione dell'umanità nuova, nella certa e operosa speranza di «cieli nuovi e terra nuova». Tale invito, in sintonia con il Vaticano II, importa infatti: da un lato, la comunione di vita e intelligenza con l'evento di Gesù Cristo, reso sempre attuale e contemporaneo, mediante lo Spirito Santo, attraverso il ministero della Chiesa; e, dall'altro, insieme e indissolubilmente, il dialogo aperto e sincero con l'azione dello stesso Spirito (quello di Cristo) in quanto presente e operante in ogni esercizio e in ogni ricerca di autentica umanità (cf. GS 22). È in quest'ottica che leggo oggi quanto scrive papa Francesco:

⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965),

¹⁰ Cf. PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964) (ES).

Uno dei contributi principali del Concilio Vaticano II è stato quello di cercare di superare il divorzio tra teologia e pastorale, tra fede e vita. Oso dire che ha rivoluzionato in una certa misura lo statuto della teologia, il modo di fare e di pensare credente. È proprio in questa luce che l'*Optatam totius* invita con vigore gli studi ecclesiastici a convergere concordemente alla progressiva apertura dello spirito degli alunni verso il mistero di Cristo, il quale compenetra tutta la storia del genere umano e agisce continuamente nella vita della Chiesa (VG 2).

In questa luce non posso non mettere in rilievo – anche in questo caso con sempre rinnovato stupore e gratitudine – come per me sia risultato decisivo, e proprio in conformità con quanto affermato da DV 8, l'incontro con il carisma dell'unità di Chiara Lubich. Posso senz'altro dire d'aver sperimentato in atto, grazie a questo incontro, quella «co-es-senzialità» tra «doni gerarchici» e «doni carismatici» che, proprio a partire dall'esperienza vissuta dalla Chiesa nel postconcilio, è stata sottolineata, sulla base dell'ecclesiologia del Vaticano II, dalla Lettera *Iuvenescit Ecclesia* della Congregazione per la Dottrina della Fede.¹¹ Del resto, ritengo che si possa e si debba parlare di una provvidenziale coincidenza, non solo cronologica, ma propriamente kairologica, tra l'evento del Vaticano II e i tanti carismi dello Spirito elargiti alla Chiesa in concomitanza con esso¹².

E sempre in quest'ottica, intuisco anche perché, descrivendo le tappe miliari del cammino che porta dal Vaticano II a oggi, papa Francesco richiami nella *Veritatis gaudium* i più importanti documenti del magistero sociale dei Papi nel postconcilio, facendo suo l'invito di Benedetto XVI, specie nella *Caritas in veritate*,¹³ a

«dilatare la ragione» per renderla capace di conoscere e orientare le imponenti nuove dinamiche che travagliano la famiglia umana, animandole nella prospettiva di quella civiltà dell'amore il cui seme Dio ha posto in ogni popolo, in ogni cultura e facendo interagire i diversi livelli del

¹¹ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Iuvenescit Ecclesia* (15 maggio 2016).

¹² Cf. il recente A. CLEMENZIA - P. CODA - F. GILLET (edd.), *La Chiesa sacramento di unità. Il Concilio Vaticano II e il carisma dell'unità di Chiara Lubich*, Città Nuova - Centro Chiara Lubich, Roma 2023.

¹³ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009).

sapere umano: quello teologico e quello filosofico, quello sociale e quello scientifico (VG 2).

Ricordo, per un esempio soltanto, quanto mi aveva colpito, già in quarta ginnasio, la lettura della *Populorum progressio* di Paolo VI,¹⁴ che ci era proposta nell'ora di religione.

3. Abitare la novità del *kerygma* per promuovere il dialogo come esercizio di ricerca della verità e di pratica della fraternità

Mi pare di poter leggere il successivo cammino che ho percorso – prima nello studio e poi nell'insegnamento della teologia e nella ricerca – come un dilatare, un approfondire, un precisarsi di questa originaria percezione e di questo quasi spontaneo indirizzo di impegno. Con un duplice intento.

Innanzitutto, quello di accogliere e abitare il cuore del *kerygma*, come attestano, in particolare, il mio primo libro: *Evento pasquale. Trinità e storia*,¹⁵ frutto degli studi fatti al Laterano sino al conseguimento della Licenza in Teologia sotto la guida amica e aperta di Carmelo Nigro; e, quasi trent'anni dopo, uno dei più maturi risultati del mio insegnamento e della mia ricerca in riferimento alla teologia trinitaria: *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*.¹⁶ Nel 2000, infatti, ho assunto, al Laterano, la cattedra di Teologia trinitaria. Ma in verità sin dall'inizio dello studio della teologia il *focus* del mio interesse si era concentrato sull'evento pasquale del Cristo come luogo escatologico della rivelazione e partecipazione della vita di *agape* di Dio Trinità alla storia degli uomini. Sin dagli anni Settanta del secolo scorso, in effetti, la teologia del Dio crocifisso e della Trinità aveva conosciuto una straordinaria fioritura e mostrato di essere in grado di intercettare nel profondo alcune delle istanze più radicali del pensiero moderno: penso a Jürgen Moltmann ed Eberhard Jungel per la teologia della Riforma, a Pavel Florenskij e Sergej

¹⁴ Cf. PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* (26 marzo 1967).

¹⁵ Cf. P. CODA, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984.

¹⁶ Cf. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011 (2012²).

Bulgàkov per la teologia ortodossa, a Hans Urs von Balthasar e Ghislain Lafont per la teologia cattolica. Lo studio che feci del pensiero di Hegel¹⁷ fu diretto, infatti, a ricercare la *Denkform* più o meno esplicitamente presente nella teologia trinitaria di matrice protestante del Novecento; così come quello su Bulgàkov intendeva confrontarsi con uno dei pensatori di tradizione ortodossa più originali e influenti del nostro tempo.¹⁸ Di qui, lungo gli anni, si è dispiegata una personale traiettoria di ricerca per rispondere a questa domanda di fondo: com'è avvenuta di fatto, e secondo quale logica, la dinamica di esperienza e conoscenza di Dio Trinità nella luce performativa e progrediente nello Spirito dell'evento di Gesù Cristo, il Crocifisso/Risorto?

La penetrazione e attualizzazione della rivelazione di Dio Trinità in Cristo rappresenta infatti, senz'altro, l'evento ecclesiale ed ecclesificante, con respiro sempre universale, che per sé qualifica la missione della Chiesa nella storia, avendo per protagonista lo Spirito Santo e realizzandosi nell'esercizio comunione dei diversi carismi e ministeri in seno al cammino del popolo di Dio e in dialogo con le diverse espressioni e il progressivo maturare della coscienza umana. Così che si possono evidenziare non solo alcuni dei momenti di luce che ne hanno segnato il percorso, ma anche il filo d'oro che l'uno all'altro li lega, facendone intuire la direzione e la logica di sviluppo. Un percorso in cui l'azione dello Spirito Santo viene attestata in particolare, in modo luminoso e incisivo, attraverso il dono di quei grandi carismi, d'impronta mistica, che – come scrive H.U. von Balthasar – aprono degli «sguardi nuovi sul centro della rivelazione», o meglio ancora – mi permetto di precisare – «dal cuore della rivelazione»: sant'Agostino, san Basilio, san Benedetto, san Francesco d'Assisi, san Tommaso d'Aquino, santa Caterina da Siena, sant' Ignazio di Loyola, santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce... su su sino ad arrivare alla fioritura mistica (soprattutto femminile) del Novecento. La Trinità, in realtà, prima di essere una dottrina, è il nome che la fede della Chiesa dà all'esperienza di Dio vissuta a partire da Gesù crocifis-

¹⁷ Cf. P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistemica sulla Denkform hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo: un contributo al dibattito contemporaneo sul Cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Città Nuova, Roma 1987 (2012²).

¹⁸ Cf. P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.

so e risorto, nella partecipazione al suo rapporto d'amore con il Padre nello Spirito Santo. Ne consegue la circolarità virtuosa tra teologia e antropologia: l'uomo conoscendo sempre più e meglio Dio Uno e Trino conosce sempre più e meglio se stesso, e impara a vivere di conseguenza nell'esercizio della sua intrinseca socialità e operosità storica. E viceversa. La partecipazione, dal 2013, al gruppo di lavoro su *L'antropologia trinitaria* istituito presso il Consiglio Episcopale Latinoamericano (CELAM), ha dilatato questa chiave di lettura in prospettiva sociale, interculturale, ecologica.

Di qui, sin dall'inizio, l'approfondimento per me decisivo dell'ontologia trinitaria: una prospettiva che ritorna in tutti i miei lavori e in particolare in alcuni volumi a più voci che ho curato lungo il corso degli anni, e che poi ha trovato un luogo propizio di sviluppo nel Corso di Laurea in Ontologia Trinitaria presso l'Istituto Universitario Sophia. L'ontologia trinitaria è la parola-sintesi (senz'altro solo euristica) dell'indirizzo d'intelligenza della fede che intende coniugare la tradizione classica con le novità del pensiero moderno e le sfide del presente alla luce dell'originalità dell'evento di Gesù Cristo rilevata nel volto di Dio e dell'uomo che dischiude e propone. Di qui, il lavoro con un gruppo di studiosi (filosofi, teologi, scienziati) appartenenti a diversi centri accademici, in Italia e all'estero, per realizzare un Dizionario «dinamico» ad essa appunto ispirato che, dopo molti anni di fervida incubazione, ha cominciato dal 2021 a vedere finalmente la luce, come *work in progress*, in una serie di agili volumi che si propongono una rilettura e un rilancio di lemmi, figure, questioni e prospettive della storia del pensiero in questa chiave.

In sintonia con tutto ciò, ecco il secondo intento che ha guidato la mia ricerca: promuovere il dialogo con il pensiero moderno e contemporaneo, *in primis* quello filosofico (come, ad esempio, nel già citato saggio su Hegel), e poi con le diverse tradizioni religiose e sapienziali dell'umanità,¹⁹ ma anche con la razionalità scientifica e i suoi risultati (nel Centro di ricerca *Sefir* («Scienza e fede sull'interpretazione del reale»), alla cui fondazione ho partecipato alla fine degli anni novanta.²⁰

¹⁹ Come in P. CODA, *Logos e il Nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003 (2004²).

²⁰ Cf. P. CODA - R. PRESILLA, *Interpretazioni del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, PUL - Mursia, Roma 2000; P. CODA (ed.), *La questione ontologica tra scienza e fede*, Lateran University Press, Roma 2004.

Dovendo, in effetti, occupare, per un certo periodo, al Laterano, la cattedra di Storia della teologia e Metodologia teologica, cattedra che era stata di Magnus Löhrer (uno dei due curatori del *Mysterium salutis*, del cui magistero teologico mi sono potuto con grande frutto giovare agli inizi degli studi teologici e che poi mi ha chiamato, per alcuni anni, a insegnare all'*Anselmianum* di Roma), mi sono trovato ad approfondire *ex professo* la questione dello statuto e delle articolazioni del discorso teologico. Il fondamento a partire da cui ho cercato di elaborare uno specifico metodo in chiave ermeneutico-ontologica e dialogica l'ho ritrovato nella *Dei Verbum* – come già ho precisato –: dove la rivelazione, appunto, viene presentata come evento cristologico-trinitario in chiave dialogica, propiziando uno spazio, nella storia dell'umanità, in cui la Chiesa vive la sua missione come *sacramentum mundi* in quanto nella grazia si realizza secondo ciò che l'umanità è chiamata e abilitata a farsi nel disegno di Dio. Il che esige il transito da una situazione in cui la teologia è arroccata sulle sue posizioni e quindi si definisce in forma quasi *ab-soluta* (come se ciò fosse mai possibile), a una teologia che si pone e si esercita entro un contesto programmaticamente relazionale. Frutto di questo lavoro il volume *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*,²¹ l'ingente impegno alla redazione, con Giovanni Filoramo, del *Dizionario del cristianesimo*,²² e la cura del *Bilancio della teologia del XX secolo* con Giacomo Canobbio,²³ in toto pensato e scritto in lingua italiana, nel contesto dell'Associazione Teologica Italiana, che fui chiamato a presiedere dal 2004 al 2011.

Questo impegno è stato favorito – e non solo dal punto di vista spirituale – da un'originale e, per molti aspetti per me decisiva, esperienza di pensiero già iniziata nel 1988 con Chiara Lubich e con un gruppo di studiosi, tra i quali Klaus Hemmerle, già professore a Freiburg i.B. e poi vescovo di Aachen, geniale autore delle *Tesi di ontologia trinitaria*,²⁴

²¹ Cf. P. CODA, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo. Epistemologia e metodologia teologica*, PUL - Mursia, Roma - Milano 1997.

²² Cf. P. CODA - G. FILORAMO, *Dizionario del cristianesimo*, 2 voll., UTET, Torino 2006.

²³ Cf. P. CODA - G. CANOBBIO (edd.), *Bilancio della teologia del XX secolo. Un bilancio*, 3 voll., Città Nuova, Roma 2003.

²⁴ Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; di recente riedita in it. *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 2022.

e Giuseppe Maria Zanghì, primo direttore e fervido animatore della rivista «Nuova Umanità» (entrambi preziosissimi amici e grandi maestri): si tratta della «Scuola Abbà», un centro studi inter- e trans-disciplinare con metodologia ispirata al pensare in-Cristo, di cui nel 2021 sono stato chiamato a diventare il direttore.

4. In cammino col popolo di Dio nella Chiesa locale e nella Chiesa universale

Nel corso degli anni ero stato intanto ordinato presbitero (ho sempre svolto attività pastorale in parrocchia e in diocesi, soprattutto coi giovani e in ambito socio-culturale ed ecumenico) ed esercitavo l'insegnamento e la ricerca al Laterano, mentre in parallelo si dischiudeva un altro orizzonte d'interesse e di impegno: quello del servizio teologico alla Chiesa in Italia. Con mia sorpresa, essendo ancora alle prime armi, fui infatti invitato a collaborare al gruppo di lavoro per la redazione degli Orientamenti pastorali per gli anni novanta della Conferenza Episcopale Italiana (CEI), *Evangelizzazione e testimonianza della carità*:²⁵ un impegno che si estese sino alla relazione teologica che venni chiamato a tenere al III Convegno Ecclesiale a Palermo, nel 1995. Risalgono a questi anni gli studi raccolti nel volume *L'agape come grazia e libertà*:²⁶ una riflessione, in dialogo soprattutto con l'esperienza della Caritas italiana, sull'*agape* come categoria qualificante dell'identità e della prassi cristiana.

Un'esperienza altrettanto stimolante fu implementata dal rapporto con il movimento ecumenico, nell'ufficio a ciò preposto della CEI e grazie alla partecipazione alle Assemblee ecumeniche europee di Basilea e di Graz e, come perito, al Sinodo dei Vescovi del 1991, dopo il crollo dei muri. Fu l'occasione per riflettere sulla storia e la situazione della fede oggi nell'Europa. Il che è stato favorito, in tutti questi anni, dal dialogo con esponenti di spicco della filosofia e della cultura laica in Italia: Massimo Cacciari, Vincenzo Vitiello, Emanuele Severino, Umberto Galimberti... con la partecipazione, per alcuni anni, alla dire-

²⁵ Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per gli anni novanta* (8 dicembre 1990).

²⁶ Cf. P. CODA, *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994.

zione della rivista «Filosofia e Teologia» e con il dialogo-intervista con Sergio Zavoli, *Se Dio c'è. Le grandi domande*.²⁷ Sempre a livello ecumenico sono stato molto arricchito (dal 2005 a oggi) dalla partecipazione ai lavori della Commissione teologica mista internazionale tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa su sinodalità e primato, esperienza che si è intensificata anche grazie al contatto diretto col Patriarcato ecumenico di Costantinopoli. Senza dimenticare l'arricchimento (davvero grande) derivante dalla partecipazione (dal 2014) alla Commissione Teologica Internazionale, dove ho lavorato in particolare nella sotto-commissione che ha elaborato il documento su *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*,²⁸ sul quale ritornerò subito appresso.

Un altro filone d'impegno si è via via sviluppato, sul campo, nell'ambito del dialogo interreligioso e interculturale, alimentato soprattutto da due esperienze: il coordinamento per parecchi anni, al Laterano, del curriculum di studi riguardanti le scienze della religione e il dialogo interreligioso e la possibilità di realizzare – nell'ambito del Movimento dei Focolari, ma non solo – alcuni viaggi e alcune esperienze di conoscenza diretta delle grandi religioni: dall'ebraismo all'islam, dal buddhismo theravada in Thailandia a quello mahayana della scuola di Kyoto, da quello "laicale" della Rissho Kosei Kai in Giappone a quello monastico di nuovo conio del Dharma Drum Mountain di Taiwan. L'esperienza forse più stimolante è stata una permanenza nelle Università di Teheran e di Qôm, in Iran, in dialogo con alcuni importanti teologi dell'islam sciita, esperienza che sta ora continuando presso l'Istituto Universitario Sophia in tandem col dott. Mohammad Shomali del Risalat Institute di Qôm nel progetto *Wings of Unity*.

Il tema della prospettiva inter- e trans-disciplinare, in sintonia con quanto auspicato dalla *Veritatis gaudium*, è diventato infine programmaticamente centrale nel mio impegno teologico col progetto di realizzazione accademica dell'Istituto Universitario Sophia in dialogo col carisma di Chiara Lubich e – dal punto di vista del suo inquadramento nel sistema degli studi ecclesiastici – con la Congregazione per l'Educazione Cattolica. Un impegno esigente, nella progettazione, nell'avvio, nell'im-

²⁷ Cf. S. ZAVOLI - P. CODA, *Se Dio c'è. Le grandi domande*, Mondadori, Milano 2001.

²⁸ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2 marzo 2018).

plementazione: ne sono stato preside dall'inizio, nel 2008, sino al 2020, guidato dall'intenzionalità di far germogliare il contributo specifico della teologia nella formazione delle nuove generazioni entro il contesto dello sfidante areopago socio-culturale dell'oggi.

5. La *chance* oggi del processo sinodale: «localizzare la Trinità nella storia»

E oggi? «Ecco, faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?» (Is 43,19). Queste parole di Isaia mi risuonano in cuore dal momento in cui papa Francesco ha convocato il popolo di Dio in un processo sinodale che non ha paragoni in duemila anni di storia del cristianesimo. Basti registrare un dato: su 114 Conferenze episcopali, ben 112 – un numero, sin qui mai raggiunto in consultazioni del genere – hanno inviato alla Segreteria del Sinodo i risultati dell'ascolto realizzato nella prima fase del processo. A fronte di ciò, due le domande che provocano la teologia e da cui mi sento personalmente interpellato, in ideale prosecuzione del cammino sin qui percorso:

– la prima: qual è, in fin di conti, la novità che si annuncia, e se essa è tale, in che cosa consiste?;

– la seconda: com'è che questa novità può farsi concretamente storia, intercettando l'esperienza del popolo di Dio oggi e il futuro del Vangelo di Gesù nell'oggi dell'umanità?

Per rispondere, penso sia decisivo leggere il processo sinodale sullo sfondo di quanto si è messo in moto, nella vicenda bimillenaria della Chiesa, dal Vaticano II in avanti. Non si può negare, infatti, ciò che ha riconosciuto Giovanni Paolo II nella *Tertio millennio adveniente*: il Concilio ha preparato – tra le luci e le ombre che sempre segnano il cammino dell'umanità – l'ingresso nel terzo millennio cristiano con «un'enorme ricchezza di contenuti e un nuovo tono, prima sconosciuto», che «costituiscono quasi un annuncio di tempi nuovi». ²⁹ Tanto che Karl Rahner, già a ridosso della sua conclusione, aveva parlato de «l'inizio di un nuovo inizio».

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (10 novembre 1994), n. 20.

Il concetto che meglio di tutti, forse, esprime il significato e la direzione di marcia di questa novità è quello della Chiesa popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio vivo dello Spirito Santo. Non è essa l'«assemblea» (*ekklesía*) di coloro che seguono Gesù, il Figlio di Dio fatto uomo, e così «camminano insieme» (*sinodo*) in ascolto del suo Spirito, nell'esperienza che tutti siamo figli e figlie in Cristo di un Dio che è Abbà, essendo chiamati a vivere e impegnarci perché «venga il suo regno»? Ora, a sessant'anni dall'inizio del Concilio, due sono le linee di sviluppo in cui il cammino di rinnovamento da esso messo in moto si sta rivelando di più ampia portata e di più lunga gittata.

La prima è quella che trova espressione nei due concisi documenti che – come ha rimarcato Benedetto XVI – di primo acchito non hanno richiamato l'attenzione, ma col passare del tempo e nel contesto del magistero espresso dalle quattro Costituzioni conciliari hanno finito col propiziare i cambiamenti più rilevanti nel posizionarsi della Chiesa nella storia: la Dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*, e quella sul rapporto con le altre religioni, *Nostra aetate*.³⁰ Basti andare con la mente all'evento della giornata di preghiera delle religioni per la pace di Assisi del 1986.

La seconda linea di sviluppo che si mostra oggi decisiva è – per dirla con le parole di Paolo VI nell'*Ecclesiam suam* – il risveglio della «coscienza profetica» (ES 23) della Chiesa come popolo di Dio in cammino. È in questa linea che il 15 settembre del 1965, sul finire del Concilio, Paolo VI istituisce il «Sinodo dei Vescovi». L'importanza di questa decisione è stata messa alla prova dei fatti nei decenni seguenti: ed è stata rilanciata nel discorso programmatico di papa Francesco in occasione del 50° della sua istituzione (17 ottobre 2015). A leggerlo con attenzione, in esso viene tracciata la strada che, a partire dalla figura di Chiesa che si staglia nel Concilio, porta al percorso sinodale che oggi coinvolge tutto il popolo di Dio. Vi si legge: «Il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio». Non si tratta solo di un fatto strutturale, pur chiedendo attenzione anche a questo livello. Si tratta di un evento che intende mettere a fuoco il modo di vedere, pensare, relazionarsi, agire dei discepoli di Gesù... da discepoli di Gesù: che guar-

³⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* (7 dicembre 1965); Id., Dichiarazione *Nostra aetate* (28 ottobre 1965).

dano, pensano, si relazionano, agiscono in ascolto dello Spirito per discernere le vie lungo le quali camminare per incarnare e testimoniare il Vangelo.

Ciò implica un riassetto nel modo di essere Chiesa, sul fondamento della coscienza dell'unità e uguaglianza di tutti in virtù del battesimo; per cui – come scrive l'*Apostolicam actuositatem*, si dà «diversità di ministero ma unità di missione».³¹ Ecco il punto. *Ministerium* nella Chiesa non è solo quello prestato in forma specifica da chi riceve ed esercita il sacramento dell'Ordine, ma da tutti e da ciascuno in virtù del battesimo che fa uno in Cristo Gesù. E, pertanto, il camminare insieme, la sinodalità – sottolinea papa Francesco – «ci offre la cornice più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico».³² Il quale – senza creare disuguaglianza nel popolo di Dio – ha il compito qualificato, in virtù del dono sacramentale specifico da cui nasce ed è alimentato, di essere autorevolmente custode, interprete, testimone della fede in seno al popolo di Dio e a servizio del popolo di Dio.

Secondo papa Francesco – ma già lo notava Giovanni Paolo II nella *Novo millenio adveniente*³³ – «siamo a metà del cammino», nella realizzazione di quanto il Concilio ci ha proposto. La Commissione Teologica Internazionale, nel documento su *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* ha offerto una prima, solida chiarificazione teologica: mostrando come la sinodalità non sia un *optional*, ma dimensione intrinseca della vita e della missione della Chiesa, esprimendone il modo di essere e procedere in quanto radicato nella Scrittura e nella tradizione. Si giunge così alla Costituzione apostolica *Episcopalis communio* sul Sinodo dei Vescovi.³⁴ Una messa a punto, dopo oltre cinquant'anni, circa la natura e il funzionamento del Sinodo dei Vescovi «in un momento storico in cui la Chiesa si introduce in “una nuova tappa evangelizzatrice” (EG 1), che le chiede di costituirsi “in tutte le regioni della terra in uno ‘stato di permanente missione’”» (EC 1). Di qui «l'importanza del processo con-

³¹ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965), n. 2.

³² FRANCESCO, *Discorso* per la Commemorazione del 50° Anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi (17 ottobre 2015).

³³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millenio adveniente* (6 gennaio 2001).

³⁴ Cf. FRANCESCO, Costituzione apostolica *Episcopalis communio* (15 settembre 2018) (EC).

sultivo, per conoscere il parere dei pastori e dei fedeli in ciò che riguarda il bene della Chiesa» (EC 7). «In tal modo, si mostra che il processo sinodale ha non solo il suo punto di partenza, ma anche il suo punto di arrivo nel Popolo di Dio» (EC 7). Ci troviamo così di fronte – o meglio, nel bel mezzo – di un processo di tenore e proporzioni inediti nella storia della Chiesa che si proietta su orizzonti altrettanti inediti, impegnativi e promettenti. L'invito è quello a entrare e abitare il “luogo” del pensare e dell'agire ritmato nella grazia dall'ascolto, dalla disponibilità alla grazia di Dio, dal dono reciproco ed eccedente, dallo scambio, dall'incontro con la luce che illumina ogni uomo, che da tutti e tra tutti tra luce e che ha piantato la sua tenda in mezzo a noi: il Verbo di Dio che carne si è fatto (Gv 1,4,14).

L'esercizio della teologia, così come quello delle diverse declinazioni del sapere, è dunque chiamato ad assumere una forma consapevolmente sinodale e, direi, un'intenzionalità sinodale. Un invito che, sulla base del percorso che sin qui mi è stato dato di compiere, mi trova pienamente e prontamente convinto. La Commissione Teologica Internazionale, nel documento sulla sinodalità, dedica un paragrafo ai cultori delle discipline teologiche e rimarca il valore del servizio specifico dell'intelligenza sapienziale, scientifica e profetica della fede con la necessità di promuovere tra i teologi e i cultori delle diverse discipline «la capacità di ascoltare, dialogare, discernere e integrare la molteplicità e varietà delle istanze e degli apporti» (n. 75). Papa Francesco precisa che

le scuole di teologia si rinnovano con la pratica del discernimento e con un modo di procedere dialogico capace di creare un corrispondente clima spirituale e di pratica intellettuale. Si tratta di un dialogo tanto nella posizione dei problemi, quanto nella ricerca insieme delle vie di soluzione.³⁵

Ora, la sorgente e l'orizzonte della dialogicità sinodale intrinseci alla ricerca della verità e alla costruzione della giustizia nella logica della fede sono essenzialmente trinitari: rinviano, infatti, e indirizzano il ritmo del pensare e dell'agire «al» Dio che è Padre e che dice e dà se stesso nella Parola fatta carne, il Figlio suo a lui consustanziale, il quale rifrange la sua infinita ricchezza nella pluralità delle parole create, che nella sua in-

³⁵ FRANCESCO, *Discorso* presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (21 giugno 2019).

carnazione, morte di croce e risurrezione in lui gratuitamente e liberamente sono chiamate a ricapitolazione nella loro inalienabile identità e bellezza, al soffio inesauribile e sempre nuovo dello Spirito Santo. La teoretica ontologica e performativa della verità e della giustizia, nella prospettiva cristiana, sono pertanto trinitariamente dialogiche e sinodali sia in senso verticale, sia in senso orizzontale: in quanto incastonate, per esprimerla a livello creaturale in Cristo come suo corpo, secondo la logica della *maior dissimilitudo in tanta similitudine*, nella verità/vita del Dio Uno e Trino.

L'esercizio della sinodalità, dunque, dice qualcosa di essenziale e tempestivo circa l'impegno a rendere presente e operante il lievito, il sale, la luce del Vangelo nel contesto della società planetaria del nostro tempo. Gli appuntamenti cruciali che si profilano per l'intera famiglia umana chiedono uno spirito e una cultura dell'incontro e del reciproco ascolto, del dialogo, della cooperazione, dell'impegno comune contro l'ingiustizia, la povertà, la guerra, lo sfruttamento indiscriminato del creato. C'è necessità come del pane per vivere di luoghi e processi di adeguata formazione ed esercitazione al dialogo e alla partecipazione. C'è necessità di un nuovo stile nel pensare e nell'agire affinché la Chiesa, *sacramentum unitatis in Christo*, diventi ciò che è per grazia. Come afferma papa Francesco richiamando il Concilio:

La Chiesa è «un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (LG 4). Per questo, nella realtà che denominiamo «sinodalità» possiamo localizzare il punto in cui converge in modo misterioso ma reale la Trinità nella storia.³⁶

«Localizzare la Trinità nella storia»: questa la *chance* che ci è offerta. E che interpella oggi il ministero della teologia.

³⁶ FRANCESCO, *Videomessaggio* in occasione della Plenaria della Pontificia Commissione per l'America Latina (24-27 maggio 2022).

L'ATTIVITÀ SCIENTIFICA

✠ ENRICO DAL COVOLO

PATH 22 (2023) 87-95

È imbarazzante parlare di se stessi.

Tuttavia lo faccio, ubbidendo a un pressante e reiterato invito. In ogni caso, mi limito ad accennare ad alcuni filoni più importanti della mia ricerca scientifica (esito di un lavoro ormai cinquantennale),¹ lasciando per ultimo l'ambito che ho coltivato più a lungo: pur in estrema sintesi, dedicherò ad esso una speciale rilevanza.

In verità, le mie prime pubblicazioni scientifiche afferivano al campo biblico, sotto la guida di maestri come Giuseppe Ghiberti, Bruno Maggioni, Giuseppe Segalla.² Ma poi sono rimasto affascinato dall'insegnamento di padre Raniero Cantalamessa, e mi sono spostato nell'ambito disciplinare delle origini cristiane e dei Padri della Chiesa.

¹ Essa conta ormai sessantasei volumi (alcuni dei quali in curatela) e duecentonovanta articoli. Quello che tralascio in questa rassegna si può rintracciare nelle biblioteche informatiche. In ogni caso, si può vedere alla nota 16 il volume E. DAL COVOLO, *«Semi del Verbo» nella storia. Percorsi biblici e patristici dal primo al quinto secolo*, EDUSC, Roma 2021, che raccoglie diversi contributi già pubblicati e dispersi in miscellanee o riviste.

² E. DAL COVOLO, *Il regno di Dio in alcune testimonianze del secondo secolo. Appunti per la storia di un concetto neotestamentario*, in «Rivista Biblica» 27 (1979) 313-324; Id., *Il kerygma come critica alla prassi nella parenesi di Gal. 5,16-24*, in «Rivista Biblica» 29 (1981) 379-391.

I. Alcuni filoni di ricerca

1. *Mi riferisco anzitutto alla lectio divina*, ovvero della Bibbia letta e interpretata alla scuola dei Padri della Chiesa. Su questo argomento ho pubblicato numerosi articoli e volumi, anche a livello divulgativo. Sono l'esito di un quarantennale esercizio della *lectio*, pure nel tentativo (rimasto spesso vano) di ricondurre la *lectio divina* all'intento reale dei nostri Padri. Contrariamente a quello che alcuni autori, anche illustri, scrivono e dicono, l'ultimo gradino della *lectio*, la *contemplatio*, è il confronto "faccia a faccia" con Dio Carità, che impone di trasformare in carità tutta l'esistenza cristiana.³ Alla fine, secondo i nostri Padri, la *lectio divina* deve approdare concretamente alla conversione della vita. Diversamente, si tratterà pure di una bella meditazione sulla parola di Dio, ma non di una vera e propria *lectio divina*.⁴

2. Un secondo filone delle mie ricerche riguarda *i Padri della Chiesa in generale*, soprattutto nel periodo in cui, dal 1988 al 2000, sono stato condirettore e segretario di redazione della «Corona Patrum».⁵ In quel periodo ho pubblicato – sulla scia di Guido Bosio e con la collaborazione di Mario Maritano – sei volumi di *Introduzione ai Padri della Chiesa*;⁶

³ Cf. al riguardo BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 40, in «Acta Apostolicae Sedis» 98 (2006) 250. Vedi, inoltre, E. DAL COVOLO, *Theia anágnōsis/Lectio divina. Storia di un nome tra Origene, Ambrogio e Agostino*, in M. TRIZZINO (ed.), *Ainigmatos anoigma. Il varco della sfinge. Nuove etimologie nell'odierno orizzonte linguistico-etnografico. Miscellanea di studi etimologici ed etnografici in memoria di Remo Bracchi*, LAS, Roma 2020, 231-239.

⁴ A tale proposito, cito soltanto tre volumi: E. DAL COVOLO, *Lampada ai miei passi. Leggere la Parola come i nostri Padri*, LDC, Leumann (TO) 2007; ID., *In ascolto dell'Altro. «Lezioni» di Dio e della Chiesa sulla vocazione sacerdotale*, LEV, Città del Vaticano 2010, (è l'esito delle meditazioni degli Esercizi Spirituali predicati a Benedetto XVI e ai suoi collaboratori della Curia Romana in Vaticano, tra il 21 e il 27 febbraio 2010); ID., *Il Vangelo e i Padri. Per un'esegesi teologica*, Edizioni Rogate, Roma 2010.

⁵ E. DAL COVOLO, *La «Corona Patrum»: un contributo al progresso degli studi patristici in Italia*, in «Filosofia e Teologia» 6 (1992) 321-330. Purtroppo la «Società Editrice Internazionale» di Torino ha chiuso da alcuni anni le sue pubblicazioni, e insieme lo sviluppo di questa iniziativa editoriale promettente, unica nel suo genere in Italia.

⁶ Strumenti G. BOSIO - E. DAL COVOLO - M. MARITANO (edd.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli I-II*, SEI, Torino 1990; ID. (edd.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II-III*, SEI, Torino 1991; ID. (edd.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III-IV*, SEI, Torino 1993; ID. (edd.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV-V*, SEI, Torino 1995; ID. (edd.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli V-VIII*, SEI, Torino 1996; ID.

inoltre, in collaborazione con Achille M. Triacca, ho curato *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*,⁷ infine, ho pubblicato il primo volume di una *Storia della teologia. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*.⁸

3. Ho trattato anche in vari articoli e volumi, dal 1994⁹ a oggi, i temi del *sacerdozio ministeriale* e della *formazione alla vita presbiterale e consacrata*, come pure l'argomento sempre attuale dell'*omelia e della predicazione*. A tale scopo, dirigo la collana «Carità Pastorale», che ha prodotto finora trentasei volumi.¹⁰

4. Non voglio dimenticare l'esperienza scientifica di Troina (Enna), negli anni 1995-2000 presso l'«Oasi Maria Santissima», quando ero preside-decano della Facoltà di Lettere cristiane e classiche (*Pontificium Institutum Altioris Latinitatis*) dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

(edd.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Sussidi per la didattica*, SEI, Torino 1999. Tutti i testi sono stati più volte riediti. Rispetto ad altri manuali di patristica/patrologia, l'originalità di questi volumi consiste nell'intento di «spiegare i Padri con i Padri», accompagnando ogni notizia e spiegazione con letture appropriate del Padre in questione.

⁷ E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (edd.), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, LAS, Roma 1991. Si veda anche il volume E. DAL COVOLO (ed.), *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, SEI, Torino 1992; e, da ultimo, Id., *Padri della Chiesa*, in B. ARDURA (ed.), *Lessico di Storia della Chiesa*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020, 445-446 [tr. fr. in B. ARDURA (ed.), *Dictionnaire d'histoire de l'Église*, du Cerf, Paris 2022, 650-652].

⁸ E. DAL COVOLO (ed.), *Storia della teologia. 1. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, EDB - Dehoniane, Bologna - Roma 1995 (rist. 2015). Ho dedicato anche vari articoli scientifici a diversi Padri o scritti dell'età patristica. Elenco soltanto i nomi di questi Padri e scritti, in ordine alfabetico, omettendo quelli di cui già tratto in questa rassegna. Essi sono: il testo dell'*A Diogneto*, Abbà Antonio, l'*Epistola* dello Pseudo-Barnaba, Basilio di Cesarea, Benedetto di Norcia, Clemente Alessandrino, Eusebio di Vercelli, Giovanni Crisostomo, Giustino, Gregorio Magno, Ignazio di Antiochia, Ilario di Poitiers, Leone Magno, Massimo di Torino, Paolino di Bordeaux, la cosiddetta *Secunda Clementis*. Alcuni di essi sono rifluiti in E. DAL COVOLO, *I Padri della Chiesa, maestri di formazione spirituale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2017.

⁹ E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (edd.), *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'Esortazione apostolica Pastores dabo vobis di Giovanni Paolo II*, LAS, Roma 1994.

¹⁰ Il volume che inaugura la collana è E. DAL COVOLO, *Sacerdoti come i nostri Padri. I Padri della Chiesa maestri di formazione sacerdotale*, Editrice Rogate, Roma 1998 (tr. anche in sp. e pol.). Esaurita l'edizione, l'ho ripreso, aggiornandolo, con questo titolo: Id., *Chi è il ministro ordinato? Dalle origini all'oggi della Chiesa*, Editrice Rogate, Roma 2020. Quanto alla predicazione, si può vedere E. DAL COVOLO - M. SODI, *Omelia e predicazione. Sfide e responsabilità pastorali tra celebrazione e ministerialità*, Editrice Rogate, Roma 2021. Vedi, inoltre, E. DAL COVOLO, *I Padri della Chiesa, maestri di formazione spirituale*.

Una serie di convegni ha prodotto alcuni volumi, complessivamente dedicati al tema della *cultura* e della *promozione umana*. Li ho curati insieme a Isidoro Giannetto, indimenticabile amministratore generale dell'Oasi.¹¹

5. Un ambito ulteriore di ricerca riguarda la *mariologia*. In effetti, già dal 1996 sono socio ordinario della «Pontificia Academia Mariana Internationalis» (PAMI). Forse la cosa più originale che ho pubblicato al riguardo è un approccio alla mariologia di Tertulliano – rimasto ancora senza sèguito, che io sappia, nella ricerca scientifica –.¹² Merita una segnalazione anche la *Storia della mariologia*, primo di tre volumi, che ho curato insieme ad Aristide Serra.¹³

6. Il sesto filone afferisce all'idea di *università*. Me ne sono occupato soprattutto negli otto anni (2010-2018), in cui sono stato rettore della Pontificia Università Lateranense. Molti contributi sono rimasti inediti, altri sono dispersi in miscellanee, riviste e piccoli libri. Di recente, ho cercato di raccogliere gli elementi più importanti della ricerca in un volume, curato insieme a Mauro Mantovani e a Michele Pellerrey.¹⁴

¹¹ E. DAL COVOLO - I. GIANNETTO (edd.), *Cultura e promozione umana. Fondamenti e itinerari. Convegno internazionale di studi, Oasi Maria Santissima di Troina, 29 ottobre-1 novembre 1995*, Oasi Editrice, Troina 1996; IID. (edd.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito nell'antichità classica e nei primi secoli cristiani: un magistero ancora attuale? Convegno internazionale di studi, Oasi Maria Santissima di Troina, 29 ottobre-1 novembre 1997*, Oasi Editrice, Troina 1998; IID. (edd.), *Cultura e promozione umana. La cura del corpo e dello spirito dai primi secoli cristiani al Medioevo: contributi e attualizzazioni ulteriori. Convegno internazionale di studi, Oasi Maria Santissima di Troina, 29 ottobre-1 novembre 1999*, Oasi Editrice, Troina 2001.

¹² E. DAL COVOLO, *Riferimenti mariologici in Tertulliano. Lo status quaestionis*, in S. FELICI (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)*, LAS, Roma 1989, 121-132. Ho ripreso e aggiornato ora questo contributo, destinandolo alla miscellanea di studi dedicati a Bernard Ardura: *Una mariologia in Tertulliano? Bilancio critico-bibliografico della questione*, in P. PIATTI (ed.), *Libellus quasi speculum. Studi offerti a Bernard Ardura*, LEV, Città del Vaticano 2022, 55-68. Di un certo rilievo è anche la mia lettura del *Magnificat* di Maria, in relazione alla celebre omelia di Origene: *Il Magnificat di Maria nell'ottava omelia di Origene* Sul Vangelo di Luca, in «Koinonia» 44 (1/2020) 425-434.

¹³ E. DAL COVOLO - A. SERRA (edd.), *Storia della mariologia. 1. Dal modello biblico al modello letterario*, Città Nuova, Roma 2009. Avevo pubblicato qualche anno prima la *Bibliografia italiana di mariologia patristica (1962-1992)*, in «Augustinianum» 33 (1993) 83-100.

¹⁴ E. DAL COVOLO - M. MANTOVANI - M. PELLEREY, *L'Università per il patto educativo. Percorsi di studio*, LAS, Roma 2020.

7. Come consultore per la Congregazione per la Dottrina della Fede, ho prestato anche un'attenzione mirata a diversi documenti del magistero ecclesiastico, pubblicando contributi e curando varie miscellanee di studi sulle Encicliche *Redemptoris Mater* e *Sollicitudo rei socialis*, sull'Istruzione *Circa lo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, sull'Enciclica *Redemptoris missio*, sull'Esortazione *Pastores dabo vobis*, sul *Catechismo della Chiesa Cattolica*, sull'Enciclica *Fides et Ratio*, sulla *Bolla di indizione del Grande Giubileo dell'Anno 2000*, sull'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, sul *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* (alla cui redazione finale ho attivamente collaborato), sull'Enciclica *Deus caritas est*, sull'Enciclica *Caritas in veritate*, sull'Enciclica *Lumen Fidei*, sull'Esortazione *Evangelii gaudium*, sull'Enciclica *Laudato si'*, sull'Esortazione *Amoris laetitia*, sull'Esortazione *Gaudete et exsultate*, fino all'Enciclica *Fratelli tutti*.

8. Non ho trascurato le ricerche sui *santi*, soprattutto negli anni in cui sono stato postulatore generale della famiglia salesiana (2003-2010). Ho scritto diversi contributi sull'argomento, sia a livello scientifico, sia a livello divulgativo, dai martiri delle catacombe fino ai nostri giorni. Ricordo soltanto un saggio, che ho successivamente integrato in altre pubblicazioni.¹⁵

9. Negli ultimi anni – dal 2016 – ho fondato e presieduto, insieme a Manlio Sodi, una collana di studi bilingue (italiana e polacca), intitolata «*Veritatem inquirere*», in collaborazione inizialmente con la Pontificia Università Lateranense e l'Università «Copernico» di Toruń (di qui il titolo della collana: le parole latine sono, com'è noto, di Niccolò Copernico), e successivamente con la Pontificia Università della Santa Croce e sempre con l'Università «Copernico» e le rispettive case editrici. Il sesto volume della collana (che è comunque in rapida crescita), raccoglie una decina di miei studi, già pubblicati in riviste e miscellanee diverse, ma ormai rintracciabili con una certa difficoltà.¹⁶ Il più recente volume della colla-

¹⁵ E. DAL COVOLO, *La lettura della vita dei santi come formazione*, in «Rivista di Asce-
tica e Mistica» 30 (2005) 679-696. Vedi poi la nota 27 e il suo contesto.

¹⁶ DAL COVOLO, «*Semi del Verbo*» nella storia.

na è, invece, la miscellanea di studi in onore di Andrzej W. Suski, alla quale ho contribuito con un mio saggio.¹⁷

10. Ancora, in questi ultimi anni, specialmente da quando (dal 2019) sono presidente del Comitato scientifico dell'Accademia di Studi Bonifaciani di Anagni, mi sono lasciato interpellare vivamente dall'*anniversario dantesco*. Al riguardo, i miei contributi – che poggiano sulla lettura figurale o allegorica, comune all'interpretazione cristiana delle Scritture e alla *Commedia* di Dante; come pure su alcuni miei precedenti studi relativi alla storia dell'indulgenza –¹⁸ sono raccolti in un piccolo libro edito dall'Accademia stessa.¹⁹

11. Può essere interessante segnalare – per l'apertura interdisciplinare che essa comporta – una serie di contributi mirati al *dialogo tra letteratura e teologia*.²⁰ Mi sono occupato soprattutto della tragedia attica,²¹ del *Diario di un curato di campagna* di Georges Bernanos,²² del *Lazzaro* di Luigi Pirandello²³ e della tradizione classica su Asclepio-Esculapio.²⁴

¹⁷ E. DAL COVOLO, *Missione e ministeri alle origini della Chiesa. Uno sguardo sui primi tre secoli*, in M. SODI - D. BREZINSKI (edd.), *Spes mea unica. Miscellanea offerta a Sua Ecc. Mons. Andrzej W. Suski primo Vescovo della Diocesi di Toruń in occasione del suo 80° genetliaco*, EDUSC, Roma 2023, 141-151.

¹⁸ E. DAL COVOLO, *Per una storia dell'indulgenza*, in G. MELVILLE - J.P. SARANYANA CLOSA (edd.), *Lutero 500 anni dopo. Una rilettura della Riforma luterana nel suo contesto storico ed ecclesiale. Raccolta di studi in occasione del V Centenario (1517-2017)*, LEV, Città del Vaticano 2019, 115-124.

¹⁹ E. DAL COVOLO, *Dante, Celestino, Bonifacio. L'indulgenza del Giubileo è ancora di moda?*, La Bonifaciana Edizioni, Anagni 2019, ora ripreso in parte in F. MOLINARI - N. TOMASONI (edd.), *Fonti ed echi danteschi*, Gam Editrice, Rudiano (BS) 2022, 6-9.

²⁰ E. DAL COVOLO, *Tra letteratura e teologia*, in «Path» 16 (1/2017) 207-217.

²¹ E. DAL COVOLO, *Tragedia attica e problema dell'uomo*, in «Cultura e Scuola» 26 (1987) 43-56; ID., *Appunti di antropologia greca dedotti dalla problematica tragica*, in B. AMATA (ed.), *Cultura e lingue classiche 2*, LAS, Roma 1988, 215-232.

²² E. DAL COVOLO, *La solitudine dell'apostolo nel Diario di un curato di campagna di Georges Bernanos*, in «Salesianum» 71 (2009) 561-567.

²³ E. DAL COVOLO, *Il Lazzaro di Pirandello e i Padri della Chiesa*, in L. ARCARI (ed.), *Acri Sanctorum Investigatori. Miscellanea di studi in memoria di Gennaro Luongo*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2019, 905-915.

²⁴ E. DAL COVOLO - G. SFAMENI GASPARRO (edd.), *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, LAS, Roma 2008; E. DAL COVOLO, *Asclepio/Esculapio nella letteratura cristiana antica (sec. II-IV)*, in «Salesianum» 69 (2007) 341-350, e ora ID., *Cristo o Asclepio? I primi cristiani e la medicina*, La Bonifaciana Edizioni, Anagni 2020.

12. Non devo trascurare neppure un serie di contributi dedicati all'*effusione del sangue di Cristo*, sollecitati dal «Centro Studio Sanguis Christi». Il compianto Achille M. Triacca mi ha esortato a raccogliarli sinteticamente in un ponderoso articolo.²⁵

13. Infine, come salesiano e membro dell'Associazione di Cultori della Storia Salesiana, non ho voluto esimermi da alcune ricerche in tale ambito disciplinare. Non cito ovviamente i numerosi lavori divulgativi connessi con la mia attività di postulatore generale delle cause dei santi della famiglia salesiana (2003-2010),²⁶ ma solo qualche ricerca scientifica più importante.²⁷

14. Una ricerca così articolata in filoni diversi doveva trovare la propria sintesi in un approccio mirato alla *teologia in generale*, al suo *statuto epistemologico*, ai suoi *sviluppi*, e ai suoi *essenziali contenuti* lungo la bimillenaria storia della Chiesa. Naturalmente, a motivo della mia specializzazione, ho privilegiato in questa indagine il primo millennio della storia della Chiesa.²⁸ Ma, incitato soprattutto dal recente magistero di

²⁵ E. DAL COVOLO, *Catechesi patristica sul sangue di Cristo*, in A.M. TRIACCA (ed.), *Il mistero del sangue di Cristo e la catechesi*, Pia Unione Preziosissimo Sangue, Roma 1991, 37-65.

²⁶ Cf. *supra*, nota 15 e suo contesto.

²⁷ Cf. E. DAL COVOLO, *Augusto Hlond e le sue relazioni con la Sede Apostolica nella Lettera pastorale «Del Santo Padre» (18 gennaio 1924)*, in «Salesianum» 72 (2010) 131-142 [anche in M. GRYGIEL (ed.), *Kardynał August Hlond 1881-1948. Pasterz - Nauczyciel - Świadek*, Hlondianum, Poznań 2010, 85-94; segue tr. pol.]; ID., *L'impegno della Congregazione Salesiana nel progresso sociale, ieri e oggi*, in «Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym» 13 (1/2010) 13-20; ID., *Don Rua: una «copia» di don Bosco? Per un confronto tra le due Positiones*, in G. LOPARCO - S. ZIMNIAK (edd.), *Don Michele Rua primo successore di Don Bosco. Trattati di personalità, governo e opere (1888-1910). Atti del V Convegno Internazionale di Storia dell'Opera Salesiana. Torino, 28 ottobre - 1° novembre 2009*, LAS, Roma 2010, 69-75; C. CAFFARRA - E. DAL COVOLO, «L'educazione è cosa di cuore». *La responsabilità degli educatori oggi*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012; E. DAL COVOLO, *Les intuitions éducatrices et évangélisatrices de Don Bosco*, in *Éducation et nouvelle évangélisation*, Éditions de l'Emmanuel, Paris 2015, pp. 53-64; ID., *Edith Stein e Don Bosco: comparação visando a um itinerário educativo para a formação integral dos jovens*, in «Faculdade Dehoniana» 30 (2/2016) 317-327.

²⁸ Cf., *supra*, nota 8. Vedi ancora E. DAL COVOLO - E. VIMERCATI, *Filosofia e teologia tra il IV e il V secolo. Contesto, figure e momenti di una sintesi epocale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016. Il volume era stato preceduto da un libretto di carattere interdisciplinare E. DAL COVOLO (ed.), *Per una sintesi tra filosofia e teologia. Itinerari di dialogo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016 e da un altro, nel medesimo

Benedetto XVI e di papa Francesco, ho voluto spingermi su alcune riflessioni attuali, che paiono incoraggiare la teologia stessa a un ripensamento di sé e a un'impostazione nuova del *fare* teologia.²⁹

II. L'ambito di ricerca più rilevante

Ma certamente l'ambito di ricerca che coltivo con maggiore impegno e passione, ormai dal lontano 1970 (cominciai l'indagine scientifica sotto la guida di Raniero Cantalamessa e di Marta Sordi) fino a oggi, è quello che riguarda l'età degli imperatori Severi (192-235). Mi sono occupato in particolare del rapporto tra i Severi e il cristianesimo, includendo così nelle mie ricerche anche i primi grandi maestri della scuola alessandrina, soprattutto Origene, e il suo «discepolo» in Occidente, Ambrogio di Milano.

Così, come socio ordinario dell'Accademia Ambrosiana, mi è stato chiesto pure un contributo sulle vicende storiche dell'incontro tra Ambrogio e Agostino.³⁰

Mi sono spinto inoltre a studiare la cosiddetta «svolta costantiniana» (che continuo a ritenere un esito più o meno diretto della politica religiosa severiana), fino alle sue conseguenze storico-religiose nelle vicende postcalcedonesi.³¹

La ricerca ha coinvolto lo studio delle istituzioni socio-politiche e dei rapporti tra pagani e cristiani nei primi secoli,³² culminando in un

progetto di ricerca Id. (ed.), *Per un progetto di sintesi interdisciplinare. Teologia, Filosofia, Diritto*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2017.

²⁹ Vedi, da ultimo E. DAL COVOLO, *Il teologo e la teologia. Dal paradigma patristico alle prospettive odierne*, in M. SODI (ed.), «*Verbum caro*». *Miscellanea offerta a Sua Em. il Card. Gianfranco Ravasi in occasione del suo 80° genetliaco*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2022, 596-606.

³⁰ E. DAL COVOLO, *Ambrogio e Agostino. Satis episcopaliter me dilexit*, in E. GHELFI (ed.), «*Satis episcopaliter me dilexit*». *Ambrogio e Agostino*, Biblioteca Ambrosiana - Centro Ambrosiano, Milano 2021, 3-17.

³¹ E. DAL COVOLO, *Dalla svolta costantiniana alla crisi monotelita. L'imperatore cristiano tra scismi ed eresie*, in FACOLTÀ DI TEOLOGIA DELL'UNIVERSITÀ PONTIFICIA SALESIANA (ed.), *Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula. Miscellanea di studi offerti a S.Em. il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco*, LAS, Roma 2021, 203-212.

³² Cito a questo riguardo E. DAL COVOLO, *Chiesa Società Politica. Aree di «laicità» nel cristianesimo delle origini*, LAS, Roma 1994; E. DAL COVOLO ET AL., *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, Paoline, Milano 1995; E. DAL COVOLO - R. UGLIONE (edd.), *Chiesa e impero. Da Augusto a Giustiniano*, LAS, Roma 2001.

volume importante, esito di un convegno internazionale organizzato da Giulia Sfameni Gasparro e da me nel 2019, presso il Pontificio Comitato di Scienze Storiche.³³

A tale riguardo, la bibliografia che ho prodotto, e il dibattito critico che vi si è innestato, sono ingenti; ma su questo non intendo dilungarmi oltre.

Segnalo soltanto il volume di base (*I Severi e il cristianesimo*) e un bilancio della ricerca, che mi sono azzardato a delineare dieci anni dopo la pubblicazione del medesimo libro.³⁴

Infine, non voglio trascurare un'iniziativa cresciuta nel medesimo alveo di ricerche severiane, e che ancora prosegue dal 1996. Si tratta della lettura pubblica delle opere di Origene, svolta a Roma, che ha prodotto ormai dieci volumi di *Lecture origeniane*.³⁵

³³ E. DAL COVOLO - G. SFAMENI GASPARRO (edd.), *Pagani e cristiani. Conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico*, LEV, Città del Vaticano 2021. Di fatto, concluso il mio secondo mandato quadriennale come rettore dell'Università Lateranense, nel medesimo anno 2018 papa Francesco mi ha nominato assessore nel Pontificio Comitato di Scienze Storiche. Il volume sopra citato, *Pagani e cristiani*, intende proseguire idealmente gli Atti di un altro convegno internazionale realizzato alcuni anni prima dal medesimo Pontificio Comitato di Scienze Storiche: cf. E. DAL COVOLO - G. SFAMENI GASPARRO (edd.), *Costantino il Grande alle radici dell'Europa. Atti del Convegno Internazionale di Studio in occasione del 1700° anniversario dalla Battaglia di Ponte Milvio e dalla conversione di Costantino*, LEV, Città del Vaticano 2015.

³⁴ E. DAL COVOLO, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, LAS, Roma 1989 (rist. 2000); Id., *I Severi e il cristianesimo. Un decennio di ricerche (1986-1996)*, in «Anuario de Historia de la Iglesia» 8 (1999) 43-51 [anche in E. REINHARDT (ed.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, EUNSA, Pamplona 2000, 97-108]. Nel 1999 è uscito pure un poderoso volume: E. DAL COVOLO - G. RINALDI (edd.), *Gli imperatori Severi. Storia archeologia religione*, LAS, Roma 1999, esito di un congresso internazionale di ricerche sull'età severiana.

³⁵ Tutti i volumi sono editi dalla (Nuova) Biblioteca di Scienze Religiose (LAS, Roma) tra il 1999 e il 2011. Per una valutazione critica dell'iniziativa scientifica, cf. L. PERRONE, *Si legge ancora Origene? La lectio origeniana di Roma quindici anni dopo*, in «Salesianum» 75 (2013) 333-348. Non tutti i volumi dei quattordici cicli della *lectio* sono stati pubblicati. Essa poi ha subito una battuta d'arresto dal 2010. L'attività è ripresa il 13 ottobre 2022, presso l'Istituto Patristico «Augustinianum», con un ciclo di letture dedicato alle *Omellie su Isaia*. Sono state lette le prime quattro Omellie. Le altre cinque verranno lette nel primo semestre del prossimo anno accademico 2023-2024. Le nove letture verranno pubblicate in un ulteriore volume, entro il 2024. Cf., complessivamente, E. DAL COVOLO, *Origene teologo e «mistico»*. *La ricerca scientifica tra il XX e il XXI secolo*, in «Salesianum» 84 (2022) 405-416.

LA TEOLOGIA NELL'AREOPAGO DEI SAPERI / DELLE SCIENZE. IL PERCORSO DELLA «PONTIFICIA ACCADEMIA TEOLOGICA»

MARCELLA FARINA

PATH 22 (2023) 97-151

1. Premessa

Il titolo vorrebbe segnalare una singolare risonanza tra il percorso della «Pontificia Academia Theologica» nelle sue molteplici iniziative di ricerca, specie la rivista «Path» – suo organo espressivo –, e le indicazioni profetiche di papa Francesco, in continuità con il magistero conciliare e pontificio dei santi Paolo VI e Giovanni Paolo II e di papa Benedetto XVI. Il riferimento immediato è al *Proemio* della *Veritatis gaudium*. Studiandola, non potevo non volgere lo sguardo del cuore e della mente alla Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» e alla «Pontificia Academia Theologica», alle loro finalità, al loro cammino di ricerca, alle molteplici e articolate iniziative.

Relativamente all'Accademia mi sono interrogata sulle pro-vocazioni che le rivolge il Papa, non solo con la *Veritatis gaudium*, ma con il suo stile di credente missionario che nella Chiesa sinodale ama la «piramide capovolta».¹ La sollecita in modo speciale perché prosegua con nuova energia e passione nel cammino-vocazione di ricomprendere, rielaborare, riesprimere la fede nel sapere teologico con le sue molteplici espressioni

¹ «In questa Chiesa, come in una piramide capovolta, il vertice si trova al di sotto della base. Per questo coloro che esercitano l'autorità si chiamano "ministri": perché, secondo il significato originario della parola, sono i più piccoli tra tutti» (FRANCESCO, *Discorso* per il 50° anniversario del Sinodo dei Vescovi [17 ottobre 2015]).

e articolazioni, in modo che il Vangelo possa essere annunciato con più efficacia nel contesto della nuova tappa missionaria della Chiesa,² nella nuova evangelizzazione (VG 39).

Percorrendo i 21 volumi con i suoi 39 numeri ho constatato con una certa commozione e gratitudine come i sentieri in essi tracciati e prospettati relativamente al servizio del teologare siano un contributo per la Chiesa e l'umanità. L'approfondimento della fede lì proposto, infatti, è attraversato costantemente dal filo rosso evangelico e umanistico con peculiari connotazioni contestuali e dinamiche.

Il cammino dell'Accademia è stato ed è illuminato dal Vaticano II e dal magistero dei Pontefici che papa Francesco richiama pure in *Veritatis gaudium*. Sulla Costituzione vi sono stati e continuano a essere pubblicati numerosi e interessanti studi, collegandola all'esperienza culturale e pastorale precedente del Pontefice, al suo attuale magistero, alle sfide-appelli che rivolge alla comunità cristiana.³

Anche «Path» è intervenuta con la centralità del «kerigma», la costante attenzione a evidenziare l'umanesimo che scaturisce dal Vangelo quale dono di speranza nella sfida della questione antropologica e nel poliedro delle antropologie, sottolineando la peculiarità dell'agape-misericordia.⁴

² FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (27 dicembre 2017) (VG), n. 1.

³ Ne cito due, uno ricco di bibliografia, l'altro per la sponda singolare e la presenza di papa Francesco: F. MANDREOLI (ed.), *La teologia di papa Francesco. Fonti, metodo, orizzonte e conseguenze*, EDB, Bologna 2019 (bibliografia pp. 203-209); S. BONGIOVANNI - S. TANZARELLA (edd.), *Con tutti i naufraghi della storia. La teologia dopo la Veritatis gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019.

⁴ La rivista «Path» ha declinato alcune sollecitazioni del Papa. Si veda P. CODA, *Pensare e dire Dio oggi. La teologia secondo la «Veritatis gaudium»*, in «Path» 21 (1/2022) 229-254; G.M. SALVATI, *Fare teologia secondo Francesco. Luci per il futuro*, in *ibid.*, 289-306. In diverse occasioni l'Accademia ha preso ispirazione da papa Francesco. Ricordo il fascicolo 13 (2/2014) di «Path»: «*Evangelii gaudium*». *Sfida profetica anche per la teologia?*, che ha una prosecuzione nel contributo di M. FARINA, «*In chiave di "cultura materna [...] di dialetto materno"*». *Nell'ordine simbolico della madre una ricomprensione del femminile*, in «Path» 14 (1/2015) 169-202. In occasione dell'indizione del Giubileo straordinario della misericordia (29 novembre 2015-20 novembre 2016), il fascicolo 15 (2/2016) di «Path» è dedicato alla misericordia declinata nelle fondamentali coordinate teologiche e antropologiche, sottolineando la misericordia esercitata da Dio e l'impegno umano a «misericordiare» gli altri uomini e tutto il creato: *Misericordia e verità dell'uomo. Profezia per un mondo globalizzato e una cultura «liquida»*, si veda in particolare G.M. SALVATI, *Editorialis*, in *ibid.*, 259-263 e S. MORANDINI, *La misericordia «ecologica», alla luce dell'Enciclica Laudato*

La nota speciale posta da papa Francesco sulla tenerezza caratterizza il suo pontificato fin dall'inizio (19 marzo 2013), ed è forse un'interpellante pista per «Path». Il tessuto, la trama profonda delle istanze avanzate dal Pontefice nella loro tematizzazione alla luce della rivelazione non è compito di un solo soggetto o istituzione, ma coinvolge l'intera comunità cristiana e si apre a quante e quanti hanno a cuore il bene della famiglia umana. Il Papa nella *Veritatis gaudium* sottolinea l'importanza di reti e di centri di eccellenza nella ricerca.

Potrebbe essere un'indicazione per le sette Pontificie Accademie in dialogo, coinvolgendo pure le Università e Centri di studi ecclesiastici e non.⁵ Si potrebbero aprire sentieri nella tematizzazione di quella *mediazione intellettuale tra i diversi ambiti disciplinari* che favorisca la cultura dell'incontro «tra tutte le autentiche e vitali culture, grazie al reciproco scambio dei propri rispettivi doni nello spazio di luce dischiuso dall'amore di Dio per tutte le sue creature» (VG 3b). In questo modo possono emergere nuove condizioni di possibilità per un «provvidenziale laboratorio culturale in cui la Chiesa fa esercizio dell'interpretazione performativa della realtà» (VG 3) attraverso un processo non semplice e immediato verso «l'*inter-* e la *trans-disciplinarietà* esercitate con sapienza e creatività nella luce della rivelazione» (VG 3c).⁶

si'. *Per un nuovo rapporto con il creato*, in *ibid.*, 457-475; E. DAL COVOLO, *Amoris Laetitia. Riflessioni sull'educazione all'amore*, in *ibid.*, 477-488. Sempre di E. DAL COVOLO, *Invito alla lettura di Gaudete et exsultate*, in «Path» 17 (1/2018) 231-239). Anche M. CARBAJO NÚÑEZ, «*Tutto è collegato*». *Comunicazione ed ecologia integrale alla luce della Laudato si'*, in «Path» 17 (2/2018) 337-357. Il fascicolo 18 (1/2019) di «Path» è dedicato a: «*Gaudete et exsultate*». *Chiamati alla santità sempre e dovunque*, mentre il fascicolo 20 (1/2021) propone: *L'inculturazione liturgica all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia*.

⁵ Manlio Sodi accennava a «una delle realtà che rende vivace la dialettica culturale *intra* ed *extra Ecclesiam* [...] costituita dalle attività che sono chiamate a svolgere le Pontificie Accademie [...]. Le sette istituzioni, con lo specifico del loro Statuto, cercano di concretizzare un dialogo interculturale in modo che non venga meno quell'incontro tra espressioni della fede e cultura attraverso la dialettica delle diverse istanze che da molteplici parti interpellano la persona e il suo credo. Negli anni del dopo Concilio Vaticano II abbiamo visto un insieme di proposte, suggestioni e interpellanze sorte in contesto teologico [...] un segno eloquente di un'attività vivace, emblema anche di un atteggiamento di ricerca che, in definitiva, non termina mai. Ed è in questa ottica che si può considerare la vitalità che l'Accademia di Teologia ha assunto con la sua rinnovata istituzione e con i percorsi che finora ha attivato» (M. SODI, *Editorialis* 12 [2/2013] 259).

⁶ Il Presidente dell'Accademia, Marcello Bordoni, ha segnalato come Giovanni Paolo II, il 28 gennaio 1999, indicando le linee programmatiche dell'Accademia, abbia evidenzia-

In queste note, quasi interlocutorie, vorrei raccogliere alcuni degli apporti della rivista nei sentieri del teologare, valorizzando soprattutto i *Forum*, con un'attenzione particolare alla ricerca del dialogo tra i saperi e alle sue condizioni di possibilità che in campo teologico – e forse non solo in teologia – portano all'apertura-accoglienza radicale della verità e, a livello formativo, alla mistagogia. Organizzo le note in quattro nuclei non omogenei nella loro estensione: il cammino della rivista «Path» (§ 2); il teologare e le sue coordinate: la proposta di Marcello Bordoni (§ 3); le coordinate del metodo teologico nel cammino di «Path» (§ 4); verso nuove frontiere (§ 5).

2. Il cammino della rivista «Path»

2.1. *L'origine e i significati di una ripartenza*

La «Pontificia Academia Theologica», che ha i suoi inizi nel secolo XVIII, ha una sua ripartenza il 28 gennaio 1999 con la Lettera apostolica *Inter Munera Academicarum* di Giovanni Paolo II.⁷ Ha vissuto altre svolte nel suo percorso, sempre nell'intento di rispondere al suo compito di ricomprendere più profondamente la fede in contesto, secondo le esigenze e urgenze evangelizzatrici della Chiesa per la salvezza della famiglia umana.⁸

La ripartenza del 1999 è segnata dalle spinte profetiche del Vaticano II, dalle sue peculiari declinazioni operate dal magistero pontificio, dalle risorse e dagli appelli dell'umanità. L'ingresso nel terzo millennio è segnato da nuove e inattese istanze, gravi problematiche soprattutto nel campo antropologico. L'annuncio del Vangelo entra in nuovi scenari, incontra nuove sfide, ma anche nuove domande che esigono una ricomprensione, riespressione e una più incisiva comunicazione della fede.⁹

to i suoi compiti in relazione all'incontro tra l'umanesimo cristiano e le culture, nonché la promozione degli studi teologici nel contesto dei problemi e delle prospettive che si aprono all'inizio del terzo millennio; cf. M. BORDONI, *Fare teologia all'inizio del terzo millennio*, in «Path» 1 (1/2002) 9.

⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Inter Munera Academicarum* (28 gennaio 1999).

⁸ Cf. L.M. DE PALMA, *Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica*, LEV, Città del Vaticano 2017.

⁹ Gli *Statuti* dell'Accademia affermano che «il fine dell'Accademia è quello di curare e promuovere gli studi teologici e il dialogo tra le discipline teologiche e filosofiche così

La rivista «Path» è l'organo, la “palestra” nella quale gli accademici possono proporre i loro studi, dialogando tra loro, con altre studiose e studiosi, con altre istituzioni. In essa la rubrica «Vita Academiae» ne segnala gli eventi più significativi, quali i *Forum internazionali*, le *Sedute pubbliche*, i *Simposi*, particolari attività degli accademici, le riunioni del Consiglio. Con una certa frequenza propone dei bilanci delle varie iniziative e del cammino di ricerca attraverso la rivista. Gli accademici per i loro studi possono valorizzare anche la collana «Itineraria» che già nel titolo richiama *path* («sentiero»).

L'acronimo PATH in modo immediato rimanda anche alla «Pontificia Academia Theologica», ma il termine inglese richiama il «sentiero», il cammino, indicando il teologare come «cammino, faticoso e allo stesso tempo gratificante, lungo il sentiero della verità che è Cristo, accompagnati dal suo Spirito di verità, che guida l'intelligenza della fede alla verità tutta intera (cf. Gv 16,13)».¹⁰ E l'Accademia nel camminare vuole rendere

ragione della propria fede e della propria speranza sul sentiero degli uomini e delle culture del mondo contemporaneo [...]; si guarda al futuro con fiducia, e si raccolgono le sfide del presente come occasione di ulteriore crescita e maturazione, di riflessione mai ripiegata su se stessa ma sempre capace di novità e di originalità, per continuare ad annunciare, con freschezza di spirito e attualità di linguaggio, la perenne novità di Cristo nelle culture del nostro tempo.¹¹

Cammina non in solitudine, ma si accompagna alla creatura umana in ricerca della verità, «offrendosi come sentiero e traccia di questa ricerca della verità, in cui fede e ragione non si contrappongono come vie alternative, ma si mostrino “come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità”».¹²

da essere come un “Centro” di formazione più ricca e di conoscenza delle novità utili in questo campo per i cultori delle sacre discipline» (Art. II) e «L'Accademia, per conseguire il suo fine, organizzerà nei tempi stabiliti convegni nazionali e internazionali per promuovere gli studi teologici, curerà la pubblicazione di riviste per illustrare nuovi documenti teologici della Chiesa e libri, e costituirà una biblioteca di cui i soci possono disporre» (Art. XII) (*Ibid.*, 130-131).

¹⁰ Editoriale, in «Path» 1 (1/2002) 3.

¹¹ P. POUPARD, *Indirizzo di saluto*, in *ibid.*, 6, mie sottolineature.

¹² *Ivi.*

Il presidente dell'Accademia, Marcello Bordoni, indica quale compito dell'Accademia, quindi della rivista:

promuovere lo sviluppo di una Teologia che sia una autentica «*Scientia Fidei*» che costituisca anche «un polo di *forza educativa*» nella formazione delle nuove generazioni dei credenti, nella loro vocazione di presenza nel mondo, per portare la «luce e i valori» del Vangelo nell'ambito delle molteplici culture in cui vivono.¹³

Esplicita queste finalità sottolineando che il promuovere lo studio e la ricerca in teologia risponde al compito di rendere la fede comunicabile anche a coloro che ancora non conoscono il Cristo, aprendo la loro mente e il loro cuore alla verità che tende a donarsi.

È fondamentale in questa prospettiva la “via del dialogo”, nel quale

emerge sia la questione della «verità» che della «libertà», nel dovere di seguire la retta coscienza e nell'intenzione «di cercare e di obbedire alla verità». Seguendo questa via, che fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa, la teologia deve procedere con «un atteggiamento di comprensione e un rapporto di conoscenza reciproca e di mutuo arricchimento, nell'obbedienza alla verità e nel rispetto della libertà».¹⁴

Nella stessa direzione, nell'attenzione all'istanza storica della modernità, quindi ai percorsi dell'umanità, emerge l'urgenza dell'inculturazione delle verità della fede, programma fondamentale della missione di tutta la Chiesa. E la teologia, quale “riflessione critica della fede”,

non può ignorare l'importanza del «*luogo antropologico-culturale*» nel quale si concretizza l'istanza di storicità. E ciò, tanto più che un programma di *incontro con l'uomo inculturato* risponde, prima che a un'esigenza del senso storico della modernità, a un'istanza del *principio* interno di *incarnazione della fede*. La teologia è chiamata, pertanto, ad affrontare a livello «critico-scientifico» il problema di una sintesi tra «cultura, storia e fede».¹⁵

¹³ M. BORDONI, *Fare teologia* 9, cf. 9-46. Oltre al magistero di GIOVANNI PAOLO II, specie la Lettera enciclica *Fides ratio* (14 settembre 1998), richiama le coordinate fondamentali della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis. La vocazione ecclesiale del Teologo* (24 maggio 1990). Mie sottolineature.

¹⁴ BORDONI, *Fare teologia*, 10-11.

¹⁵ *Ibid.*, 12. Il sito <http://www.theologia.va/content/cultura/it/collegamenti/accademie-pontificie/teologia.html> (10.12.2022) amplia le possibilità di condivisione delle ricerche

In questo suo primo intervento il Presidente delinea le coordinate fondamentali del teologare e della vocazione del teologo. Nei dieci anni della sua presidenza, insieme agli accademici, le ha ulteriormente esplicitate e tematizzate, come è stato sottolineato negli interventi realizzati in sua memoria ove

dal caleidoscopio delle diverse testimonianze emerge il suo profilo di teologo di acuta intelligenza e gioiosa fedeltà al sacerdozio e alla Chiesa, coniugando insegnamento e lavoro pastorale, coniugando pensiero e scelte di vita, luminosa figura di teologo, poi la «pagina» che ha «scritto» nell'intelligenza di numerosissimi allievi.¹⁶

E nello specifico della sua presidenza Piero Coda tra l'altro annota la sensibilità spirituale e la profonda e luminosa amicizia:

Con lui era esperienza quotidiana vivere quei rapporti di trasparenza personale, in cui ti sembra di toccare con mano la presenza di Gesù vivo in mezzo a noi. Stando con lui, e imparando a leggere con attenzione i segni della sua riservata interiorità e intensa vita di unione con Dio, si poteva via via scoprire un segreto: la sua tenera devozione a Maria. Don Marcello aveva preso sul serio le parole che Gesù dice dalla croce al discepolo amato indicandogli Maria: «Questa è tua madre». Don Marcello aveva preso Maria «a casa sua», tra le cose sue più intime e belle. Per questo è stato – ed è un cristiano, un prete, un teologo secondo il cuore di Dio. E di questo gli siamo immensamente grati.¹⁷

2.2. *Il cammino della rivista*

Negli *editoriali* la rivista quasi sempre traccia il senso e le coordinate degli studi proposti in ogni fascicolo e sovente offre anche dei bilanci del cammino percorso.¹⁸ Nella rubrica «Vita Academiae», poi, riconsidera il senso e lo svolgimento delle iniziative dell'Accademia nell'attuazio-

e degli studi e favorisce la conoscenza delle iniziative oltre il mondo degli accademici e del contesto ecclesiale. Mie sottolineature.

¹⁶ M. SODI, *Editorialis*, in «Path» 12 (2/2013) 262 (*Nel ricordo del prof. mons. Marcello Bordonì*).

¹⁷ P. CODA, *Presidente della Pontificia Accademia di Teologia*, in *ibid.*, 402.

¹⁸ L'«editoriale» svolge una funzione molto importante: precisare la problematica, individuare le prospettive di sviluppo, accompagnare la lettura del fascicolo, offrendo, in un certo senso, una *ratio* dei contributi. Dal 2010 è redatto da un accademico e condiviso dai membri del Consiglio, in modo che sia espressione ufficiale dell'istituzione. Cf. R. FER-

ne delle sue finalità. Sia negli studi sia nelle attività vengono raccordati metodo di ricerca, contenuti, finalità, prospettive, cammini futuri, insieme al senso profondo della vocazione che interpella il teologo al cammino di santità, aprendo il sapere alla via mistica. Vi è la consapevolezza di un operare *in progress* nell'approfondire la fede con metodo rigoroso, con l'attenzione al contesto, alla cultura, al vero servizio all'umanità, sottolineando la centralità della rivelazione, favorendo cammini ecclesiali di conversione e di nuova evangelizzazione.

Quale organo dell'Accademia, testimonia la comunione con il magistero soprattutto pontificio, cogliendone i motivi ispiratori. E papa Francesco non è un "ospite", ma punto di riferimento anche per il suo peculiare stile. L'orizzonte internazionale è costantemente presente non solo per la provenienza di autori da vari contesti geografici e culturali, ma anche per i contenuti e i metodi.

Partendo dal bilancio fatto dal prof. Riccardo Ferri, segretario dell'Accademia, in occasione del decimo anno della rivista, segnalo anche la sintesi proposta dal prof. Manlio Sodi in ricordo di mons. Marcello Bordoni sotto la cui presidenza l'Accademia ha fatto un singolare percorso, raggiungendo un considerevole livello di competenza; indico poi alcuni percorsi successivi.¹⁹ Molto opportuna è l'articolazione del bilancio proposto dal prof. Ferri: gli Atti dei *Forum* internazionali, i numeri monografici di «Path» e la collana «Itineraria». Vasto e articolato, quindi, il campo di ricerca e di condivisione.

– I *Forum* sono a scadenza biennale e, in genere, hanno carattere monografico. Gli argomenti trattati sono pubblicati nella rivista e si distinguono dagli altri, in quanto i temi sono oggetto di particolare attenzione del Consiglio dell'Accademia, approvati dagli accademici e discussi pubblicamente nei *Forum*. Questi, proprio perché sono un luogo singolare di confronto tra gli accademici nella loro missione di ricerca-studio e talvolta anche di didattica, pongono una prevalente attenzione sui principi e criteri metodologici del teologare ove, come si è già sottolineato,

RI, *Editorialis*, in «Path» 9 (2/2010) 263; il fascicolo (*Il «ministero» della ricerca in teologia tra dialogo, ragione e cultura*) parte dal n. 6 della *Donum veritatis*.

¹⁹ *Ibid.*, 259-264. In genere ogni *Forum* internazionale si collega agli altri, così negli «editoriali» viene tracciato un bilancio (cf., ad esempio, M. SODI, *Editorialis*, in «Path» 11 (1/2012) 3-8 e 12 (2/2013) 259-264).

metodo e contenuto sono intimamente connessi. Attualmente si sono celebrati undici *Forum*.²⁰

– I numeri monografici di «Path» sono relativi a temi di particolare importanza e rilevanza nel contesto teologico contemporaneo; riguardano i principali ambiti della teologia dogmatica, qualche volta integrano ed esplicitano ulteriormente argomenti trattati nei *Forum*,²¹ altre volte approfondiscono temi teologici relativi a particolari circostanze o eventi,

²⁰ In ordine: I. «Gesù Cristo, Via Verità e Vita». Per una rilettura della «*Dominus Iesus*» (cf. «Path» 1 [2/2002]); II. *Il metodo teologico oggi: fra tradizione e innovazione* (cf. «Path» 3 [1/2004]); III. *Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo, tra memoria e dialogo* (cf. «Path» 5 [1/2006]); IV. *Per un nuovo incontro fra fede e logos* (cf. «Path» 7 [1/2008]); V. *Lumen Christi. Tra mysterium, esperienza e prospettive nella via lucis Ecclesiae* (cf. «Path» 9 [1/2010]); VI. «... *vividior cum Mysterio Christi contactus*». La riflessione in «*cristologia*» da Optatam totius alla perenne dialettica tra fides et ratio (cf. «Path» 11 [1/2012]); VII. *Il «Mysterium lunae» nella storia. Da Trento al Vaticano II: 500 anni, 3 Concili ecumenici, quale ecclesiologia?* (cf. «Path» 13 [1/2014]); VIII. *La dignità trascendente dell'uomo alla luce dell'alleanza* (cf. «Path» 15 [1/2016]); IX. *Credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra* (cf. «Path» 17 [1/2018]); X. *Lo Spirito artista divino all'opera...* (cf. «Path» 19 [2/2020]); XI. *Nuovi itinerari in teologia: l'eredità del Novecento* (cf. «Path» 21 [2/2022]).

²¹ Alcune monografie di «Path»: *Teologia trinitaria contemporanea* («Path» 2 [1/2003]); *Cristologia tra questioni e prospettive* («Path» 2 [2/2003]); *Advocata gratiae et sanctitatis exemplar. A 150 anni dalla definizione del dogma dell'Immacolata Concezione* («Path» 3 [2/2004]); *Giovanni Paolo II e la via della Chiesa all'alba del terzo millennio* («Path» 4 [1/2005]); *Il cielo sulla terra. La via della bellezza luogo d'incontro tra cristianesimo e culture* (ha anticipato e preparato i lavori del quarto *Forum*) («Path» 4 [2/2005]); *Rivelazione e istanza metafisica nell'intelligenza della fede* («Path» 5 [2/2006]); *Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger* («Path» 6 [1/2007]); *Annuncio, celebrazione, vita nel contesto del pensiero paolino e delle realtà ecclesiali* («Path» 8 [1/2009]); *Il «ministero» della ricerca in teologia tra dialogo, ragione e cultura* («Path» 9 [2/2010]); «*Relazione*»? *Una categoria che interpella* («Path» 10 [1/2011]); *Identità filiale e sfide odierne della vita morale* («Path» 10 [2/2011]); *Pisteuomen eis hena Theon. Ripensare l'Unità di Dio alla luce della rivelazione trinitaria* («Path» 11 [2/2012]); *Varcare la «porta fidei» oggi: teologia per l'incontro di fede e vita* («Path» 12 [1/2013]); *Dialogo tra teologi: nel ricordo di Marcello Bordoni* («Path» 12 [2/2013]); «*Evangelii gaudium*». *Sfida profetica anche per la teologia?* («Path» 13 [2/2014]); «*Ex corde Ecclesiae*». *La teologia nell'università* («Path» 14 [1/2015]); «*Emeritus*». *Dal titolo alla res* («Path» 14 [2/2015]); *Misericordia e verità dell'uomo: profezia per un mondo globalizzato e una coltura «liquida»* («Path» 15 [2/2016]); *I Padri di fronte alla crisi: pensare il futuro* («Path» 16 [1/2017]); *Studi e ricerche. Una sfida costante per la teologia* («Path» 16 [2/2017]); *Gloria divina e interrogativi morali attuali* («Path» 17 [2/2018]); «*Gaudete et exsultate*». *Chiamati alla santità sempre e dovunque* («Path» 18 [1/2019]); «*Semper cum Domino erimus*». *Ricerche di escatologia* («Path» 18 [2/2019]); *L'inculturazione liturgica all'indomani del Sinodo sull'Amazzonia* («Path» 19 [1/2020]); *Nuovi cammini*

oppure propongono ricerche condotte da gruppi di accademici con altri studiosi.²²

– La collana «Itineraria» già nel nome si associa a «Path»; è nata per socializzare con un pubblico più ampio la ricerca teologica; qualche volta offre uno spazio più ampio alle relazioni presentate nei *Forum*, nei Simposi e nelle Sedute pubbliche. Attualmente sono stati pubblicati tredici volumi.²³

3. Il teologare e le sue coordinate: la proposta di Marcello Bordoni

3.1. Come una piattaforma della ricerca

Alla “ripartenza” dell’Accademia, Marcello Bordoni, in qualità di Presidente, propose una relazione “programmatica”: *Fare teologia all’inizio del terzo millennio*. Tracciò, per così dire, le coordinate fondamentali del teologare che possono considerarsi punto di riferimento – trama o matrice – per gli sviluppi successivi. I 39 fascicoli della rivista in un certo senso ne sono una testimonianza.

per la ministerialità ecclesiale («Path» 20 [1/2021]); *Si comprehendis non est Deus* («Path» 20 [2/2021]); *Ateismo religioso e ricerca di Dio* («Path» 21 [1/2022]).

²² *Scientia Amoris. Teologia ed esperienza*, curato da F.M. LÉTHEL («Path» 7 [2/2008]); *Dall’escatologia alla protologia: un percorso insolito?*, curato da R. TREMBLAY («Path» 8 [2/2009]).

²³ M. SODI (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, LEV, Città del Vaticano 2008; A. AMATO, *Gesù, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2008; M. SODI - P. O’ CALLAGHAN (edd.), *Paolo di Tarso. Tra kerygma, cultus e vita*, LEV, Città del Vaticano 2009; D. VALENTINI, *Lo Spirito e la sposa. Scritti teologici sulla Chiesa di Dio e degli uomini*, LEV, Città del Vaticano 2009; M. BORDONI, *Christus Omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, LEV, Città del Vaticano 2010; A. AMATO, *Maria la Theotókos. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2011; M. SODI - L. CLAVELL (edd.), «Relazione»? *Una categoria che interpella*, LEV, Città del Vaticano 2012; A. STAGLIANÒ, *L’abate calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino da Fiore*, LEV, Città del Vaticano 2013; D. MEDEIROS (ed.), *Sacrificium et canticum laudis. Parola, eucaristia, Liturgia delle Ore, vita della Chiesa. Miscellanea liturgica offerta al Prof. Manlio Sodi in occasione del suo 70° genetliaco*, LEV, Città del Vaticano 2015; A. STAGLIANÒ, *Maria di Nazaret da conoscere e amare. Teologia, devozioni, poetica, omiletica*, LEV, Città del Vaticano 2016; DE PALMA, *Studiare teologia a Roma*; E. BURKHART - J. LÓPEZ DÍAZ, *Vita quotidiana e santità nell’insegnamento di san Josemaría Escrivá. Studio di teologia spirituale*, vol. I-III, LEV, Città del Vaticano 2017-2018.

Mi sembra opportuno, oltre che espressione di gratitudine, segnalare i percorsi che individuò e propose come cammino dell'Accademia. Di molti accademici è stato maestro; lo è stato anche di chi non ha seguito le sue lezioni, ma si è formato anche attraverso i suoi studi.²⁴

È un'impresa circoscrivere, riassumendola, la sua densa relazione, nella sua profondità e coinvolgimento spirituali, nella lucida sintesi, fitta argomentazione, capacità dialogica, apertura a cammini futuri. Offro alcuni elementi come un invito a riprendere la sua proposta per meditarla ed esplicitarne ulteriori implicanze. Del resto, egli stesso, specie nei primi *Forum*, ne ripropose ed esplicitò le istanze fondamentali. Organizzò la riflessione su tre nuclei.

– Nel primo, precisò le finalità dell'Accademia nel contesto dei problemi del *rinnovato metodo teologico*. Sottolineò il compito di promuovere la teologia quale autentica *scientia fidei*, operando una feconda ermeneutica dei due termini e dei loro rapporti in contesto; segnalò l'attenzione alle istanze-sfide della modernità, tra le quali la coscienza storica, il senso della pluralità dei contesti antropologici culturali, la crisi della metafisica nella ricerca della verità; indicò il necessario confronto con le scienze umane, specie con le scienze filosofiche; sottolineò il senso e la portata del dialogo ecumenico e interreligioso. Va ricordato che si trovava dopo la pubblicazione della *Novo millennio ineunte*²⁵ e dopo l'«11 settembre» (2001) che rese particolarmente delicato il dialogo interreligioso. Ripropose, in qualche modo, esplicitandole e contestualizzandole, le coordinate della svolta antropologica conciliare nel dinamismo della fede.

²⁴ Non sono stata una sua studente, in quanto non ho seguito le sue lezioni. Il mio primo incontro con lui è stato attraverso i suoi tre volumi su *Gesù di Nazaret* (M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 1. Problemi di metodo*, EDB, Bologna 2016; ID., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 2. Gesù al fondamento della cristologia*, EDB, Bologna 2017; ID., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa. Tomo 1*, EDB, Bologna 2018; ID., *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa. Tomo 2*, EDB, Bologna 2019), che non solo lessi, ma studiai con molta attenzione e grande interesse. Così non mi limitai a fare una recensione, ma scrissi una *Nota* [M. FARINA, *Una proposta di cristologia sistematica interlocutoria e critica*, in «Rivista di Scienze dell'Educazione» 23 (2/1985) 291-293]. Egli mi inviò una gentile lettera di ringraziamento. Ho pure registrato la loro riedizione nella stessa rivista nel fascicolo 50 (1/2017) 137-140.

²⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001).

Quindi considerò la peculiare vocazione ecclesiale del teologo nei suoi compiti, esigenze e conseguenze.²⁶ Oltre a indicare le finalità dell'Accademia, pose l'attenzione sul "travaglio" della teologia agli inizi del terzo millennio e segnalò le connotazioni principali del discorso teologico tra concilio e postconcilio, le vie del dialogo e il raccordo tra il dialogo, l'inculturazione e la missione evangelizzatrice. Evidenziò il ruolo particolare della metafisica nel promuovere e dare consistenza alla ricerca della verità nella pluralità e tensione verso l'unità della fede, nella via del dialogo tra le scienze teologiche e tra queste e le altre scienze.²⁷

– Nel secondo prospettò *le proposte di rinnovamento* teologico che dovrebbero costituire come delle *linee* della rivista «Path», sottolineò che la teologia deve essere in cammino nel «sentiero» della verità, verso la «pienezza» della verità, un percorso nel sentiero della «verità persona» che si manifesta e si dona in Gesù Cristo.²⁸

– Nel terzo nucleo tematizzò *le dimensioni del cammino della teologia*; articolò la riflessione sulle dimensioni cristologico-trinitaria e pneumatologica della teologia della quale evidenziò la dinamica quale costante e fedele cammino in Gesù «via, verità, vita» (cf. Gv 14,6).²⁹

Di particolare importanza, mi sembrano, le indicazioni offerte nei nuclei secondo e terzo sui quali ritorno per segnalare alcune coordinate fondamentali.

²⁶ Molto eloquenti sono gli aspetti che richiama relativamente al «travaglio della teologia nel terzo millennio: il pluralismo e il diverso stile della teologia nella convergenza nell'unità della fede, la via del dialogo perché sia fecondo, l'inculturazione e il suo rimando al fondamento, la genuina attenzione alla prassi, alla missione della teologia nella Chiesa e nel contesto attuale» (cf. BORDONI, *Fare teologia*, 11-29).

²⁷ Cf. *ibid.*, § 1. *Finalità della «Pontificia Accademia Teologica» nel contesto dei problemi del rinnovato metodo teologico*, 11-29. Relativamente al cambiamento del discorso teologico segnalò il tramonto del «modello unitario» e l'emergere di un marcato fenomeno pluralistico, accennando alle teologie della secolarità, della liberazione, del corpo, del femminismo, dell'ecoteologia..., rapportate più che alla fede alla pluralità delle culture, delle filosofie, delle scienze umane. Si tratta di un pluralismo molto diverso da quello delle epoche passate, per cui pone la questione su come recepire l'istanza della «storicità» senza compromettere quella della «verità». Di qui l'articolazione delle vie del dialogo nella ricerca della verità, raccordando la legittima pluralità con la necessaria unità della teologia.

²⁸ Cf. *ibid.*, § 2. *Le proposte di rinnovamento, nelle linee della nuova rivista Path*, 29-35.

²⁹ Cf. *ibid.*, § 3. *Le dimensioni del cammino della teologia*, 35-46.

3.2. *Il teologare come cammino nel sentiero della verità*

Nel considerare la teologia come cammino il riferimento più eloquente è a Gv 14,6: «Io sono la via, la verità e la vita», collocato nel suo contesto soteriologico ove dimensione teologica e antropologica si coniugano in modo del tutto singolare.³⁰ Il richiamo al testo giovanneo è ricordato con il cammino della ricerca umana.

Richiamando la concezione di teologia dei grandi Dottori della Chiesa, segnala come la caratteristica di una teologia in cammino sia antica, ma oggi emerge in nuovi contesti con nuove sensibilità e questioni, per cui vi è l'appello a raccordare antico e nuovo.

Il teologare si caratterizza come un ricercare, camminare «*nel sentiero della Verità*», verso la «pienezza» della Verità. È, quindi, dinamico di un dinamismo proprio sia

del «soggetto pensante» e «amante», «personale e comunitario» della fede, sia come relazione all'«oggetto» proprio di questo pensiero, in quanto si offre attraverso un cammino storico o attraverso una «via», per la quale, solamente, il teologo può giungere all'incontro sempre più pieno con la «verità» che a lui si manifesta in Gesù Cristo. Solo in questo contesto, insieme, antropologico, ecclesiologico e cristologico-trinitario si può correttamente definire il significato della teologia, per quanto concerne la sua identità, i suoi scopi, le sue finalità, in rapporto alla crescita, sia all'interno della vita ecclesiale sia in rapporto «all'annuncio missionario» del Vangelo nel mondo.³¹

Non è un procedere casuale, perché, come la ricerca umana della verità, ha le «sue regole». Il richiamo, non a caso, è ad Aristotele che afferma il rapporto tra il metodo e i contenuti della verità. Il metodo, infatti, è

più che un procedimento strumentale, che potrebbe essere usato indipendentemente dai contenuti della verità: il metodo per giungere alla verità pone già anticipazioni di contenuto. Per cui «i pensatori erano spinti in avanti dalla stessa verità». È la verità stessa, quindi, che, anche nella ricerca metafisica, delinea «la via», il «sentiero» e caratterizza la «struttura

³⁰ Nel primo *Forum* è stato tematizzata l'espressione giovannea (cf. «*Gesù Cristo, Via Verità e Vita*». Per una rilettura della «*Dominus Iesus*», in «*Path*» 1 [2/2002]).

³¹ BORDONI, *Fare teologia*, § 2.1. *Riflessioni generali per una teologia in cammino, nel «sentiero» della Verità, verso la «pienezza» della Verità*, 30.

stessa del cammino»: «Il metodo è un ricordare in maniera riflessa la via che la verità percorre con noi e quindi un perlustrare e uno sperimentare in anticipo la via sulla quale la verità ci fa inoltrare.³²

Il rimando ad Aristotele è particolarmente fecondo perché permette l'istaurarsi di un raccordo tra cammino umano e cammino credente e, concretamente, tra metafisica e teologia nell'*humus* della verità. È la coordinata fondamentale richiamata costantemente da Bordoni per coerenza con la verità e la sua universalità. Osserva che già nel cammino di ogni uomo verso la verità, questa

brilla nella sua intelligenza e nel suo cuore, non come un'idea astratta, definita in modo puramente oggettivo, a sé stante, dissolta da ogni mediazione del soggetto e della storia: una verità, cioè, che si definisca nel contesto di una ragione del tutto separata dai condizionamenti storici del pensare umano.³³

Una vera ricerca esige il passaggio dal fenomeno al fondamento, il trascendere i dati empirici per giungere a qualcosa di assoluto, aprendo al mistero della trascendenza, alla religiosità, al bisogno dell'altro, a una forma di amicizia. Singolare il riferimento a *Fides et ratio* (che ricorrerà sovente in «Path»):

La ragione ha bisogno di essere sostenuta, nella sua ricerca, da un dialogo fiducioso e da un'amicizia sincera. Il clima di sospetto e di diffidenza, che a volte circonda la ricerca speculativa, dimentica l'insegnamento dei filosofi antichi, i quali ponevano l'amicizia come uno dei contesti più adeguati per il retto filosofare.³⁴

Il cammino verso la verità, quindi, non è un sentiero solitario, ma fraterno, va percorso nell'*affratellamento* di quanti sono in autentica e sincera ricerca della verità. Ritornando ad Aristotele, Bordoni annota come sia proprio la verità, nel suo donarsi, a tracciare la via verso di lei. Il raccordo con il cammino cristiano è illuminante, perché ne evidenzia l'universalità, il fondamento teo-antropologico nell'esigenza di una Verità-Persona che attiva e verso cui tendere. È evidente che

³² *Ivi.*

³³ *Ivi.*

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) (FR), n. 33.

il rapporto interpersonale, nel cammino verso una «Verità-Persona» chiama in gioco la libertà umana, la coscienza. In questo orizzonte, l'amore appare sempre più come via di accesso alla accoglienza della verità, anzi, come una dimensione intrinseca della verità stessa (*ontologia dell'Agape*).³⁵

Proprio la *Fides et ratio* al n. 32 ne segnala il raccordo:

La perfezione dell'uomo non sta nella acquisizione di una conoscenza astratta di verità, ma consiste in un rapporto vivo di donazione e di fedeltà verso l'altro. In questa fedeltà che sa donarsi, l'uomo trova piena certezza e sicurezza. Al tempo stesso, però, la conoscenza per credenza, che si fonda sulla fiducia interpersonale, non è senza riferimento alla verità: l'uomo, credendo, si affida alla verità che l'altro gli manifesta (FR 32).

È possibile proprio per il “darsi” della Verità-Persona, Gesù, ove cammino e amicizia personale si coniugano.

3.3. *Gesù è la via, la verità e la vita*

All'uomo in ricerca della Verità e di una persona a cui affidarsi, la fede cristiana viene incontro mostrandogli quella Verità che si «impersona» in Gesù Cristo [...], il quale è la «Verità» stessa di Dio).³⁶

L'affermazione di Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6) «riassume tutto il valore cristologico/trinitario della rivelazione cristiana». ³⁷ È collocata nell'orizzonte economico-soteriologico: «Vado a prepararvi un posto [...] e del luogo dove io vado, voi conoscete la via» (Gv 14,4-5) e si fonda sulla realtà del Verbo eterno: «Chi ha veduto me ha veduto il Padre» (Gv 14,9).

Gesù è la «via»; non «una via verso la Verità», «è la via della Verità del Padre», perché è la Verità e la Vita. Pertanto, nell'economia salvifi-

³⁵ BORDONI, *Fare teologia*, 32. «Quanto ho detto circa il *cammino fraterno* dell'uomo come persona, nel *sentiero della ricerca della verità*, ci porta ad affermare anche il volto misterioso della Verità come un Assoluto Personale (*Persona Assoluta*), che attrae nel suo manifestarsi all'uomo. Ricollegandoci alle intuizioni di Aristotele [...] potremmo dire che la Verità traccia il “sentiero del cammino” verso di essa proprio nel suo “darsi” (*verità come evento* che si manifesta e si offre nella storia)» (*ivi*).

³⁶ *Ibid.*, 33; cf. § 2.2. *La teologia come percorso nel sentiero della «Verità Persona», che si manifesta e si dona in Gesù Cristo*, 33-35.

³⁷ *Ivi*.

ca è «l'unica Via» al Padre: «Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6b). È questo il fondamento teologico-trinitario dell'unicità e singolarità del Cristo: è l'unica Via che porta al Padre, perché è la Verità del Padre, in persona, quindi, dona la vita eterna. Gesù è la Verità non solo in rapporto agli uomini: non è *un* rivelatore o *un* predicatore di verità. È *la Verità*, il compimento della rivelazione totale e definitiva del Padre. È un fatto del tutto nuovo nella storia dell'umanità, per cui dal punto di vista epistemologico si pone la questione fondamentale della teologia che non è rispondere alla domanda «che cos'è la verità» (Gv 18,38), ma «chi è la Verità».

Si aprono orizzonti inauditi alla conoscenza umana, sono dilatati gli spazi della ragione. Qui è il fondamento del teologare come cammino sempre nuovo:

consente di cogliere i punti nodali sia della singolarità-universalità cristiana della Verità, nel suo contenuto di rivelazione, sia della sua dinamicità per la quale «la teologia» deve sempre comprendere se stessa come «cammino» nel «sentiero della Verità» che è aperto dalla Verità stessa cristologica in rapporto a un continuo dialogo con le culture del mondo.³⁸

Il cammino di ricerca è, quindi, nell'incontro con la persona del Verbo e chiama in causa non solo l'intelligenza, ma la volontà libera: è appello alla sequela. Così il cammino teologico verso una sempre più profonda conoscenza di Gesù Verità non è solo speculativo, attraverso le sole norme della logica, perché

il percorso nel «sentiero della Verità» si compie «nella Verità stessa» aderendo alla sua realizzazione di Vita (Io sono la Vita). Esso è un percorso nella «sempre nuova conoscenza» di questa Verità inesauribile [...] attraverso l'esperienza di fede, vissuta nella Chiesa, perché è sempre nuova, inesauribile, la conoscenza di Gesù, un cammino attraverso l'esperienza di fede, vissuta nella Chiesa.³⁹

3.4. *Le dimensioni della teologia e la sua dinamicità*

L'affermazione di Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6) nel teologare – inteso come cammino nel «sentiero della Verità» – ci ri-

³⁸ *Ivi.*

³⁹ *Ibid.*, 35.

porta al mistero della Trinità, quindi alla dimensione cristologico-trinitaria e pneumatologica della teologia.

La dimensione cristologico-trinitaria della «Via della Verità» ci porta «alla vita dinamica della “generazione eterna”, per la quale Gesù è il “Verbo eterno che è presso il seno del Padre” (Gv 1,1) e “il Figlio Unigenito che è verso il seno del Padre” (Gv 1,18)»; ci porta contemporaneamente alla dinamica «storico-salvifica dell'evento dell'incarnazione, come evento rivelativo». Le parole «via» e «verità» si illuminano reciprocamente: Gesù è la «via unica» al Padre, perché è la Verità: «Ciò fonda, ontologicamente, l'essere Via unica», ma «l'essere Via» «definisce il dinamismo di una Verità, che non si pone solo ontologicamente come fondamento, ma si definisce anche soteriologicamente come una “Via”, sempre unica, ma attraverso un “cammino”, un “sentiero”». ⁴⁰

La reciprocità tra «essere» e «dinamicità» della Verità è in relazione al duplice movimento discendente e ascendente, tipico della teologia cristiana. L'incarnazione, evento definitivo della rivelazione,

determina un movimento discendente della Parola eterna, verso l'uomo, per il quale il «Cristo-Verità» ci rivela i segreti del Padre (Gv 1,18). «Cristo-Rivelatore» apre la «Via della Verità» verso di noi e in questo suo «discendere» fonda, nell'incarnazione, la «verità» dello stesso suo linguaggio umano che comprende fatti e parole, la sua stessa realtà storico-umana, l'autentica conoscenza, coscienza ed esperienza della sua propria identità filiale e del suo rapporto al Padre. ⁴¹

L'evento cristologico, implicando una nuova esperienza di Dio incarnata in un linguaggio umano, «supera sia il valore puramente simbolico-metaforico del parlare di Dio come Padre, sia una radicale apofasia del suo nome, congiunta alla impossibilità di vedere il suo volto». ⁴²

La storia di Gesù è il «compimento escatologico della “storia della ‘Verità divina’ rivelata”, comprendendo anzitutto la sua esperienza e conoscenza dei misteri del Padre, la sua predicazione [...], l'opera di salvezza affidatagli dal Padre». ⁴³ Per l'evento dinamico dell'incarnazione il Cristo fonda e apre la via che l'uomo è chiamato a percorrere per incon-

⁴⁰ *Ibid.*, 36.

⁴¹ *Ibid.*, 36-37.

⁴² *Ibid.*, 37.

⁴³ *Ivi.*

trare il Padre. Il mistero eterno della vita trinitaria si rivela in modo del tutto particolare nella Pasqua. Gesù

nel suo discendere verso l'uomo è anche la «Via unica» che si fa sentiero di «Verità» per tutti gli uomini nella loro elezione a essere suoi figli nel suo Figlio diletto (Ef 1,3-10), nella loro comune vocazione a invocare il Padre in comunione fraterna di preghiera, in perfetta obbedienza filiale, alla sua divina volontà [...]; incarna, nella sua vita terrena, la «via perfetta», nella quale ogni esperienza umana religiosa può essere purificata e integrata, e sotto l'azione dello Spirito, può incontrarsi con la «Verità» del Padre, che in Gesù Cristo viene incontro a ogni uomo, come esemplare perfetto della sua «santità e verità umana filiale», comune destino, in Cristo, dell'umanità.⁴⁴

La *dimensione pneumatologica* del teologare si fonda su questo duplice movimento nel quale opera lo Spirito. Infatti,

il movimento di discesa della Verità si compie per opera dello Spirito sia nell'incarnazione, sia nell'apertura della «Via della Verità» nel cuore dell'uomo mediante la fede, grazie all'evento pasquale: il Risorto dal Padre invia lo Spirito, non lascia soli i discepoli, è sempre con loro, sempre presente «in loro», una presenza che rende possibile l'interiorizzazione della Parola di Gesù nell'animo dei discepoli.⁴⁵

Nell'interiorizzazione della parola di Verità opera lo Spirito di Verità ricordando tutto ciò che Gesù ha detto;

guida la comprensione dei discepoli non solo a un approfondimento della Verità divina storicamente e definitivamente rivelata in Gesù Cristo «in se stessa», in rapporto al «mistero divino» [...], ma a una comprensione della parola di Verità come luce che rischiarla la coscienza, la vita, il rapporto dei discepoli tra loro, con gli «altri» e il mondo: lo Spirito guiderà «nel sentiero della verità», attraverso la stessa Verità che è il Cristo, verso il Padre e verso gli uomini, coinvolgendo l'umanità nel dialogo salvifico con questa e così porterà alla «Verità tutta intera». Il che comporta la conoscenza piena del mistero trinitario di Dio, come luce che rischiarla la conoscenza piena del significato dell'uomo, preso anch'esso nella totalità

⁴⁴ *Ibid.*, 38-39.

⁴⁵ *Ibid.*, 39.

dell'umanità portatrice di verità, che contribuisce ad arricchire la stessa conoscenza della verità di fede.⁴⁶

Lo Spirito, come forza

conforterà la fede dei discepoli nel rapporto con il mondo quale «testimone interiore», rafforzando la certezza della loro fede in vista della loro stessa testimonianza [...]; rafforzerà la «Via» della «Verità», nel «cammino del dialogo salvifico con il mondo» aprendo le vie dell'evangelizzazione attraverso l'efficacia della testimonianza. Adempirà la funzione dinamica della parola di Verità e di Vita.⁴⁷

La teologia vi entra quale ministero per la Verità, cammino nel sentiero della Verità, in dialogo con l'uomo vivente nella storia, coniugando la passione per l'intelligenza nella passione per l'«amore della Verità».

Nella visione cristiana nella quale la «Verità» è «Persona» e «Via», nel duplice movimento di discesa ed ascesa, allora, è evidente che l'amore appare determinante sia come via di accesso alla verità (aspetto epistemologico), sia come dimensione intrinseca della verità stessa, la quale, in quanto «verità del Verbo incarnato», *Verbum spirans Amorem*, unisce in sé sia la «Parola di Verità» che lo «Spirito di Verità».⁴⁸

La dinamicità dell'impegno del teologo si mostra in quel «cammino» che implica una fede viva, dalla quale egli è come spinto a elaborare, in un modo intellettualmente esatto, comunicabile e verificabile, il messaggio, la cui verità egli accetta per fede.⁴⁹

Il suo dinamismo si attua nell'unità di Parola rivelata e Spirito rivelatore dentro la storia e si traduce in un'esposizione metodica e critica della fede vissuta. Si caratterizza per il duplice movimento discendente e ascendente, assumendo la struttura teoantropologica. Così il teologare intesse un fecondo dialogo con le scienze umane, in attenzione ai contesti e alle culture.

⁴⁶ *Ibid.*, 40.

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ *Ibid.*, 41.

⁴⁹ *Ibid.*, 42.

4. Le coordinate del metodo teologico nel cammino di «Path»

La rivista «Path» e le attività dell'Accademia hanno coltivato fin dagli inizi la consapevolezza che il teologare è una ricerca «in cammino» e «in dialogo», coordinate che coinvolgono una molteplicità di aspetti, sovente con coordinate teoantropologiche e peculiari sottolineature umanistiche. Le indicazioni proposte da Bordoni nel suo primo studio sono state come segnaletiche dei percorsi successivi. In questa direzione i *Forum* sono stati una palestra e un cantiere ove esigenze epistemologiche e metodologiche sono espresse nel coinvolgimento esistenziale spirituale di chi fa teologia.

Senza alcuna pretesa di raccogliere la ricchezza dei suoi contributi di riflessioni e proposte condivise, segnalo alcuni elementi di un patrimonio che si arricchisce costantemente con il contributo degli accademici. Per restare negli spazi ragionevoli, mi fermo sui *Forum* che considerano in modo più diretto le coordinate del teologare che dovrebbero caratterizzare il compito-vocazione degli accademici. Gli altri spero di considerarli in un secondo saggio nel quale vorrei evidenziare il cantiere dell'umanesimo evangelico nel quale operano gli accademici.

Procedo quasi spigolando con non poco disagio nel lasciare indietro talvolta dei ricchi covoni.

4.1. «Gesù Cristo, via, verità e vita» (Gv 14,6). Per una rilettura della «*Dominus Iesus*»

Il primo *Forum* (15-17 febbraio 2002), ha avuto al centro lo studio dell'espressione giovannea: «Gesù Cristo, via, verità e vita» (Gv 14,6), approfondita nella sua ricchezza biblica e nelle sue ricomprensioni nella tradizione ecclesiale, esplicitandone pure le risonanze ecumeniche, interreligiose, culturali.

La *Donum veritatis* è stata raccordata con la *Novo millennio ineunte* con la quale Giovanni Paolo II ha voluto condurre la Chiesa a fissare lo sguardo della mente e del cuore su Gesù, a ritornare a lui, annunciandolo, testimoniandolo, irradiandone la luce. L'Accademia accoglie l'appello in un teologare in cui il rigore scientifico si coniuga con l'essere affascinati dal Signore nella via di santità.

Sono ritornate, esplicitate e più articolate le coordinate proposte da Bordoni che egli stesso ha ripreso essenzializzando i passaggi in termini, direi, più didattici.

Sottolinea il servizio del teologare nell'ampliare gli orizzonti dell'intelligenza in quanto la fede è generatrice di una nuova razionalità che apre l'animo all'oltre, restituendo all'uomo la "fiducia" e il "coraggio" nella sua avventura di ricerca della verità, senza la quale si rischia l'eclisse dei *valori umani metaculturali*, lo smarrimento nell'identità umana e nell'unità del genere umano.⁵⁰

Piero Coda in un denso contributo riprende la dimensione pneumatologica del teologare nelle coordinate teoantropologiche, esplicitando nel contesto trinitario il carattere dinamico della verità cristiana, quindi della teologia come cammino verso e nella Verità. Propone l'archetipicità della *fides Mariae* quale soggettività credente e progrediente della Chiesa fino alla pienezza escatologica.⁵¹

François-Marie Léthel prosegue mostrando come il vissuto dei santi sia un eloquente luogo teologico, ricordando le figure proposte da san Giovanni Paolo II in *Novo millennio ineunte*. Si tratta di una «teologia interamente fondata sulla carità [...]». L'amore di carità abbraccia tutta la verità della fede in Cristo Gesù rendendola sempre più luminosa e attraente per il cuore dell'uomo». ⁵² *Novo millennio ineunte* e *Fides et ratio* costituiscono un dittico che portano a *Fides et amor*. Infatti, in *Fides et ratio* i santi Dottori più citati sono san Tommaso e sant'Anselmo, in *Novo millennio ineunte*, invece, santa Teresa di Lisieux e santa Caterina da Siena.

Nella luce convergente di questi santi e di tutti gli altri, potremo scoprire meglio il cammino della teologia del terzo millennio, nella grande prospettiva della santità alla quale siamo tutti chiamati.⁵³

Nella rivista è presentato da Giuseppe Tanzella-Nitti il *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, un fatto molto importante, perché in seguito l'attenzione al dialogo con le scienze naturali ritornerà come un

⁵⁰ Cf. M. BORDONI, *Riflessione teologica sulla verità della rivelazione cristiana*, in «Path» 1 (2/2002) 251-266.

⁵¹ Cf. P. CODA *Il carattere dinamico della verità cristiana. Approccio pneumatologico*, in *ibid.*, 267-279.

⁵² F.M. LÉTHEL, *Verità e amore di Cristo nella teologia dei santi*, in *ibid.*, 281; cf. 281-314.

⁵³ *Ibid.*, 314; cf. i fascicoli: *Scientia Amoris. Teologia ed esperienza* («Path» 7 [2/2008]) e «*Gaudete et exsultate*». *Chiamati alla santità sempre e dovunque* («Path» 18 [1/2019]).

nuovo areopago,⁵⁴ senza relativizzare il necessario dialogo all'interno tra le scienze teologiche e all'esterno con la preminenza del rapporto fede-teologia-filosofia, per dare fondamento alla verità nella sua universalità.

4.2. *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione*

Il secondo *Forum* risponde a un'esigenza avanzata dagli accademici di ritornare sul metodo per individuare criteri nella declinazione dei valori della tradizione nelle nuove esigenze del pensare la fede. Di qui il titolo: *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione* (cf. «Path» 3 [1/2004]).

Nell'*Editoriale* Bordoni traccia il cammino percorso, riprende le coordinate del 2002, spiegando il senso della riflessione su *tradizione e innovazione*, un ambito vasto e complesso di cui si considerano alcuni aspetti senza alcuna pretesa di esaustività. Ricorda che l'itinerario della teologia si muove tra l'anamnesi (Gv 14,26) e la prognosi (Gv 16,13), poiché la rivelazione della Verità, compiuta «nella storia» e «attraverso la storia», va verso la pienezza:

La tradizione degli eventi fondatori della fede ci schiude sempre un ulteriore orizzonte futuro di Verità. Questo vale, in particolare, considerando che l'evento storico del Cristo Crocifisso e Risorto non può restare chiuso nel passato: esso lo trascende in alto e in avanti, senza rinnegarlo, ma per la sua forza vitale spinge verso la pienezza della Verità. *L'anamnesi* del passato costituisce un momento necessario e sempre in fermento nella riflessione della fede che, sull'esempio di Maria, che «conservava tutte queste cose meditandole nel suo cuore» (Lc 2,19.51), accompagna e dischiude nuovi orizzonti per una teologia aperta al futuro.⁵⁵

Gli interventi sono stati sui raccordi tra *auditus fidei*, *intellectus fidei*, *lex orandi*, *auditus culturae*. L'inculturazione è precisata nel riferimento alla Verità, segnalando due aspetti: lo spazio proprio del metodo teologico in rapporto al processo di inculturazione; i criteri che il metodo teo-

⁵⁴ G. TANZELLA-NITTI, *Il dialogo fra cultura scientifica e teologia. Riflessioni sull'esperienza di un «Dizionario interdisciplinare di scienza e fede»*, in «Path» 1 (2/2002) 371-379.

⁵⁵ M. BORDONI, *Editoriale*, in «Path» 3 (1/2004) 4, cf. 3-5.

logico offre per un coerente ed efficace incontro tra Verità del Vangelo e culture, con un tentativo di criteriologia.⁵⁶

Sono riproposte le dimensioni della teologia: ecclesialità, fedeltà al magistero, ecumenismo e dialogo interreligioso. Il teologare esige il raccordo tra ricerca teologica e vita morale e spirituale, quindi la sintonia della libertà con la Verità. Bordoni riprende l'articolazione del *Forum* e il senso degli interventi; insieme a Piero Coda sintetizza le più significative acquisizioni e le prospettive.

In continuità con i precedenti, il *Forum* sottolinea il coinvolgimento spirituale del teologo nella ricerca e missione evangelizzatrice della Chiesa, nel rendere la fede annunciabile e credibile nelle attuali frontiere delle culture, nell'aprirsi ai nuovi areopaghi segnati dallo sviluppo delle scienze umane e naturali, nel dialogo ecumenico fecondo di reciproco arricchimento, nel dialogo interreligioso con le possibilità, prospettive, ma anche peculiari questioni.

Nelle *Prospettive di sintesi* riprende le coordinate e le dimensioni del teologare espresse nel primo contributo. Ritorna sull'importanza dei presupposti metafisici in teologia, una direzione che restituisce pure all'uomo la «fiducia» e il «coraggio» nella ragione nella sua ricerca della verità.⁵⁷ Nello stesso senso indica il dialogo con le scienze umane e un nuovo approccio alle scienze naturali, quale nuovo areopago e singolare frontiera per la teologia. Oggi

autori contemporanei che si sono distinti per il loro contributo offerto alla riflessione della teologia in dialogo con la cultura del nostro tempo, hanno dichiarato *che la loro decisione, anche se tardiva, di un ingresso nel dialogo, come teologi, con gli scienziati delle scienze naturali, è stata motivata da una lettura attenta, fatta con impegno, delle pubblicazioni scientifiche correnti*. Questa lettura li ha portati al convincimento che «i teologi potrebbero conoscere qualcosa di più su Dio se leggessero, oltre che la Bibbia, il “Libro della natura”» [...]. La teologia, nella misura in cui saprà sviluppare il suo dialogo con la scienza, potrà dare un suo efficace contributo non solo per la crescita della fede, ma anche per la crescita di un sapere umano scientifico che per quanto obbedisca alle sue proprie leggi, ha bisogno, per costruire una dimora sempre più abitabile per l'uomo, dell'aiuto di quanto la teologia può offrire perché siano rispetta-

⁵⁶ Cf. R. FISICHELLA, *Inculturazione della fede e metodo teologico*, in *ibid.*, 125-139.

⁵⁷ Cf. M. BORDONI, *Prospettive di sintesi - I*, in *ibid.*, 257, cf. 257-263.

ti i disegni di Dio nella costruzione del mondo creato, nel contesto della storia di una nuova alleanza».⁵⁸

Piero Coda prosegue segnalando «due istanze»: la definizione del metodo della teologia va posta e declinata in raccordo con la definizione del suo statuto; esso si caratterizza per ha struttura «trinitaria», in quanto il suo Oggetto è il Dio Uno e Trino e tutte le realtà *sub ratione Trinitatis*. Riprendendo sant'Ireneo definisce «il “ritmo trinitario” della metodologia teologica: sia in riferimento alla sua strutturale forma comunionale *ad intra*, sia in riferimento alla sua specifica forma testimoniale-dialogica *ad extra*».⁵⁹

Dell'esplicitazione di queste istanze segnala l'attenzione al dialogo con le molteplici scienze sia in ambito teologico sia in quello delle scienze umane e naturali. Delle scienze umane evidenzia la grande tradizione della filosofia dell'essere, elaborata dalla tradizione metafisica cristiana con le conseguenti declinazioni storiche, in un arricchimento reciproco fra teologia e filosofia, secondo le articolazioni offerte anche in *Fides et ratio*.

Nel rapporto tra la teologia e le scienze richiama le *scienze storico-critiche*, le *scienze umane* e le *scienze naturali*, indicando le impellenti questioni di cosmologia, bioetica e ingegneria genetica. È un campo delicato, complesso e impegnativo specie in rapporto a come possa e debba instaurarsi il rapporto.

Se, infatti, *il riferimento* comune dei diversi saperi è il reale, non nella sua rappresentazione ingenua, ma nella ricchezza d'espressione che trova parola nella pluralità delle prospettive e dei linguaggi che lo intenzionano, come possono avvenire uno scambio fruttuoso e una traduzione pertinente dei risultati raggiunti da un ambito disciplinare all'altro? La questione è delicata e impegnativa. Non si tratta di estrapolare i dati di una disciplina per riproporli come tali nell'ambito di pertinenza di un'altra disciplina, nella linea di un discutibile e anzi inaccettabile concordismo. Si tratta piuttosto di *vedere se e come le prospettive dischiuse sul reale a partire da un ambito disciplinare, possano offrire degli apporti fruibili anche da altre discipline, nel loro specifico approccio al reale*.⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.*, 261-263.

⁵⁹ P. CODA, *Prospettive di sintesi - II*, in *ibid.*, 266, cf. 265-272.

⁶⁰ *Ibid.* 267-268. Sottolineature mie.

La teologia nel suo cammino verso la Verità è chiamata a far uso sia delle scienze storico-critiche, sia delle scienze umane, sia delle scienze naturali, un'operazione che, come aveva osservato Bordoni, può essere svolta

solo disponendo di uno spazio di *mediazione intellettuale tra i diversi ambiti disciplinari*, quello spazio in cui giunge a consapevolezza riflessa *il darsi del reale come reale*. Quel reale al quale, per la loro parte, le diverse discipline fanno riferimento secondo una specifica prospettiva, uno specifico metodo, uno specifico obiettivo. Tale necessario spazio di mediazione è quello offerto, nella tradizione della cultura occidentale, dalla *filosofia in quanto metafisica o filosofia dell'essere*. Essa, infatti, costituisce l'orizzonte che abbraccia e illumina ogni conoscere e ogni agire dell'uomo. L'uomo *interpreta e dà forma* alla realtà entro la quale vive: la accoglie, la nomina, la describe, ne evidenzia le varie dimensioni e i vari aspetti, e insieme la plasma e la trasforma. Ecco i vari saperi, le scienze, le tecniche e le arti. Ma al tempo stesso l'uomo si pone la domanda sulla verità e il senso di ciò che ha conosciuto e fatto: in definitiva, la domanda sulla verità e sul senso di ciò che è, che trova risposta gratuita e piena in Gesù Cristo quale *Persona Veritatis* (sant'Agostino). Il fatto che oggi, il più delle volte, sia la teologia ad assumersi in prima persona la duplice e convergente funzione di custodia e di rinnovamento dell'orizzonte ontologico del conoscere e di dialogo con le scienze, non solo testimonia dell'intatta vitalità e potenzialità del sapere che direttamente attinge dalla rivelazione, ma mostra anche come sia ormai improponibile la delineazione di un orizzonte ontologico condiviso e pertinente che voglia prescindere da una reciproca stimolazione tra teologia, filosofia e scienze.⁶¹

P. Coda sviluppa poi la *seconda prospettiva*: la statuto, quindi, il metodo ecclesiale e trinitario della teologia cristiana, una prospettiva che parte dall'ecclesiologia trinitaria del Vaticano II e percorre tutto il cammino dell'Accademia e che i diversi fascicoli della rivista costantemente riprendono concretizzandola e articolandola in modo multidisciplinare.

L'Ecclesia de Trinitate è il luogo della testimonianza, nella fede, della rivelazione di Dio donata escatologicamente al mondo in Gesù Cristo, e

⁶¹ *Ibid.* 268. Il Papa incoraggia: «È giunto ora il momento in cui questo ricco patrimonio di approfondimenti e di indirizzi, verificato e arricchito per così dire “sul campo” dal perseverante impegno di mediazione culturale e sociale del Vangelo messo in atto dal popolo di Dio nei diversi ambiti continentali e in dialogo con le diverse culture, confluisca nell'imprimere agli studi ecclesiastici quel rinnovamento sapiente e coraggioso che è richiesto dalla trasformazione missionaria di una Chiesa “in uscita”» (VG 3).

trasmessa e vissuta nello Spirito Santo. Tale mediazione è oggettivamente proposta nel canone scritturistico e nei segni sacramentali, interpretati e realizzati, rispettivamente, dal magistero e dal ministero ordinato. Tale mediazione è resa oggettivamente efficace per l'azione dello Spirito Santo, e fa contemporaneo a ogni tempo e presente a ogni luogo l'evento stesso di Gesù Cristo crocifisso e risorto.⁶²

È una mediazione reale e sostanziale, che ha la sua piena attuazione nell'eucaristia. Tale mediazione «implica, suscita e norma la mediazione soggettiva della fede che l'accoglie e di essa si nutre. Senza la giusta e vitale *receptio* soggettiva della *traditio* oggettiva, l'evento di Gesù Cristo non si fa presente oggi per noi e per il mondo. Tale [...] *receptio* è operata anch'essa dallo Spirito Santo»,⁶³ che agisce in sinergia con la libertà umana che sostiene e illumina con i suoi doni.

La *communio* [...] non descrive soltanto l'esistenza originaria dei discepoli in Cristo quale presupposto vitale della loro conoscenza del Padre nello Spirito, ma illustra anche la dinamica del loro accesso a tale conoscenza per la mediazione della *traditio*». ⁶⁴

La forma trinitaria della teologia è decisiva anche nel suo riferimento «alle culture e alle religioni: in una parola, alla storia dell'umanità e all'altro. L'apertura relazionale propria della fede cristiana nella sua dinamica pasquale invita a porre il dialogo come forma specifica della testimonianza della verità, della sua proposizione e del suo stesso approfondimento». ⁶⁵

Sono piste di riflessione offerte dalla e all'Accademia che è, e vuole essere, luogo di dialogo alto e aperto, amicale e comunione, come “casa e scuola di comunione” «per un servizio efficace e incisivo al popolo di Dio e al magistero nell'oggi della storia umana». ⁶⁶

⁶² CODA, *Prospettive di sintesi* - II, 269.

⁶³ *Ivi.*

⁶⁴ *Ivi.*

⁶⁵ *Ibid.*, 272.

⁶⁶ *Ivi.*

4.3. *Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo*

Il terzo *Forum: Il metodo teologico oggi – II Comunione in Cristo tra memoria e dialogo* (2006) s'inserisce nel cammino del precedente, come segnala la prima parte del titolo, approfondendolo. Risponde a un'urgenza e a un'esigenza per la vita della Chiesa e della teologia: la *communio ecclesialis* colta nella sua sorgente e nella sua missione-mediazione storica. Le due coordinate della «memoria» e del «dialogo» sono costantemente presenti nell'operazione teologica dell'Accademia e avevano avuto già una consistente considerazione nei primi due *Forum*. Nel dibattito del secondo era emersa la domanda di proseguire con l'attenzione «a un ulteriore e in certo modo più serrato approfondimento del metodo teologico sulla base del più ampio contesto già delineato del II *Forum*». ⁶⁷ Erano stati segnalati anche altri temi, trattati poi in numeri monografici della rivista, come il rapporto tra teologia e metafisica, ⁶⁸ teologia e scienze naturali, ⁶⁹ teologia ed esperienza spirituale, ⁷⁰ escatologia e protologia. ⁷¹

Il terzo *Forum* considera tre prospettive complementari, determinanti e convergenti, in ordine alla definizione e all'esercizio di un metodo teologico fedele allo statuto e all'oggetto proprio della teologia e la sua capacità di intercettare le provocazioni dei segni dei tempi. Di qui l'articolazione delle tre sessioni: il rapporto tra ecclesiologia di comunione e metodo teologico; fra la tradizione vivente della Parola e l'azione continuata e vivificante dello Spirito Santo nella Chiesa, perennemente attuale; tra la testimonianza della verità di Cristo e il dialogo con le istanze e i protagonisti della storia dell'uomo con un'attenzione particolare alla *lectio magistralis* di Benedetto XVI a Regensburg (12 settembre 2006).

⁶⁷ P. CODA, «*Veritatem facientes in caritate*» (Ef 4,15). *Significato e percorso del III Forum*, in «Path» 5 (1/2006) 8 cf. 7-16.

⁶⁸ Cf. il fascicolo *Rivelazione e istanza metafisica nell'intelligenza della fede* («Path» 5 [2/2006]).

⁶⁹ Su questo rapporto si ritorna sovente sottolineando che è un'esigenza e urgenza entrare in questo nuovo areopago.

⁷⁰ Cf. il fascicolo *Scientia Amoris. Teologia ed esperienza* («Path» 7 [2/2008]).

⁷¹ Cf. il fascicolo *Dall'escatologia alla protologia: un percorso insolito?* («Path» 8 [2/2009]).

Le prime due: l'ecclesiologia di comunione e la *traditio vivens* dell'evento Cristo nello Spirito, sono più *ad intra*. La terza è relativa alla testimonianza e annuncio della verità di Gesù Cristo al mondo.

Un riconoscibile filo d'oro lega insieme le tre linee [...]: la relazione dinamica e feconda, per sé costitutiva della singolarità della fede cristiana, tra verità e carità nella prospettiva «sconvolgente – come ha affermato Benedetto XVI – della rivelazione di Dio come cerchio trinitario di conoscenza e amore» al cui centro splende «il volto di Gesù Cristo».⁷²

L'Enciclica *Deus caritas est*⁷³ ha, per così dire, impresso una signolare luce sul *Forum*, dando nuova profondità ad argomentazioni già espresse e aprendo nuovi sentieri al teologare. In particolare la teologia viene interpellata

a tener fisso lo sguardo sul suo obiettivo primo e ultimo, che è quello di guidare mistagogicamente, nel modo che le è proprio, alla comunione d'amore sempre più piena con Cristo via, verità e vita (cf. Gv 14,6) e, in e per lui, con la Santissima Trinità e con i fratelli (cf. Gv 17,21). Il che non può non avere delle precise conseguenze sull'esercizio stesso del teologare [...]; l'*intelligentia fidei* è per sé chiamata a trovare la sua forma perfetta nel dinamismo teologico della carità. In tal modo, il procedere concettuale proprio della teologia scientifica non solo si nutre della *scientia amoris* dei santi, ma – come ancora afferma san Tommaso – «prorumpit in affectum amoris». Così che l'intelligenza giunge per grazia a un'attuazione di sé che è formalmente illuminata e innervata dall'amore divino, perché [...] «fa per ciò stesso l'amore mezzo formale di conoscenza»: non solo nell'interiorità personale dell'intelligenza credente, ma anche nella reciprocità, donata e accolta, dell'ascolto e della parola che si fa dimora comunitaria del Cristo in mezzo a «due o tre [...] raccolti nel/verso il mio nome» (Mt 18,20).⁷⁴

Così il metodo teologico rimanda alla Trinità, dalla quale nasce la connessione ontologica tra verità e carità, e attesta la sua natura comunionale, tradizionale e dialogica. Il teologare

⁷² CODA, «*Veritatem facientes in caritate*», 10-11.

⁷³ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005).

⁷⁴ CODA, «*Veritatem facientes in caritate*», 13-14.

s'inserisce per natura sua nella dinamica stessa dell'evento escatologico di dedizione di Dio Padre per Cristo nello Spirito all'uomo e della consegna, nella fede e nell'amore, che vi corrisponde. La rivelazione dell'agape del Padre, nel Figlio crocifisso e risorto mediante lo Spirito Santo effuso nei nostri cuori, non definisce soltanto la *fides quae* [...], ma anche la *fides qua* [...]. Dio Trinità non viene al pensiero e alla parola o [...] non lo si conosce e lo si testimonia «realmente» astraendo dall'apertura agli altri. Anche se tale apertura si configura realisticamente e nel concreto della storia segnata dal peccato, sulla via maestra segnata dal Cristo, nel «segno di contraddizione» della «parola della croce» (cf. 1Cor 1,18).⁷⁵

In questa direzione attualmente la teologia è chiamata a sottolineare sempre più

il suo compito ecclesiale, in rapporto alla totalità della *communio* aperta, nel dialogo, alla comunicazione della Verità della fede cristiana nel mondo, ma anche la sua *diakonia* alla Verità in aiuto al magistero, specialmente là dove ancora non ci sono affermazioni dottrinali precise e definitive, per aprire nuove vie al Vangelo.⁷⁶

La terza sessione considera un altro imprescindibile asse del metodo teologico: la testimonianza e l'annuncio della verità di Gesù Cristo oggi. Viene giustificato il valore teoretico della testimonianza in rapporto alla verità e quindi alla Verità cristiana, poi si presentano alcuni «luoghi» attuali di testimonianza, *in primis* la santità fino al martirio, quindi l'educazione e alcuni percorsi dell'esserci nella storia. Marcello Bordoni⁷⁷ e Piero Coda,⁷⁸ come sempre, propongono una sintesi prospettica.

Bordoni risponde alla domanda su quale sia il metodo della teologia dell'Accademia; ne richiama i fondamentali principi: la *comunione ecclesiale*, la struttura del sapere teologico, l'*intellectus fidei*, la storicità, la dia-logicità. Circa la comunione sottolinea la centralità della rivelazione nella tradizione vivente della Chiesa; circa la struttura ritorna sulle dimensioni cristologico-trinitaria e pneumatologica, mettendo in maggiore rilievo, rispetto ai suoi precedenti interventi:

⁷⁵ *Ibid.*, 14-15.

⁷⁶ BORDONI, *Editoriale*, in «Path» 5 (1/2006) 5-6.

⁷⁷ Cf. BORDONI, *Conclusioni e prospettive* - I, 211-215.

⁷⁸ Cf. CODA, *Conclusioni e prospettive* - II, 217-220.

Un fare teologia che si evolve all'interno del movimento di fede che ringrazia, ama e spera l'incontro perfetto con il Cristo Verità tutta intera. È uno stile del pensiero teologico come stile dossologico, che dona una caratteristica «eucaristica» alla struttura stessa del parlare teologico [...]. Questo «stile o modello teologico» può riflessivamente esplicitarsi solo rispettando il movimento spirituale di un intelligere «riconoscente», per il quale il pensare dell'uomo si compie lasciandosi pensare e dire da Dio e dalla sua parola di Verità [...], potrebbe definirsi «contemplazione intellettuale nell'ambito del mistero salvifico», oppure «via dell'anima spirituale verso la luce della Verità che redime e rende beati, il che non esclude la polemica, l'apologetica e nemmeno lo sforzo del concetto». In essa si dà più spazio alla creatività, all'ispirazione, al linguaggio simbolico-narrativo: ci si muove in contesti di scoperta più che di argomentazione fondativa; preghiera, meditazione e predicazione le sono più vicine.⁷⁹

L'intellectus fidei indica il ruolo della ragione nel teologare, avendo allo sfondo la *Fides et ratio*; è privilegiato il rapporto con una sana filosofia e la necessità di una precomprensione metafisica. La teologia non trae dalla metafisica

*il proprio alimento e la propria forza, però si può ben dire che essa è l'atmosfera indispensabile per respirare, senza la quale il riflettere teologico rischia di soffocare e non può trovare surrogati in qualsiasi miscela artificiale, fatta di teorie sociali o di ipotetiche teorie scientifiche.*⁸⁰

Il principio della storicità rimanda al fatto che il pensiero umano è storicamente condizionato e che per la teologia è importante l'attenzione al luogo storico in quanto la Verità divina si rivela nella storia, di conseguenza il pensiero di fede nelle sue varie forme ha la struttura storica, per cui si pone la questione del rapporto tra «verità e storia». Si può affermare in linea di principio che l'uomo «in tutto ciò che conosce, dice e fa, è storicamente condizionato dalla storia». Tale situazione di condizionamento dell'intelligenza umana in quanto storicamente situata, tocca non solo la riflessione teologica, ma la stessa struttura degli enunciati della fede». ⁸¹

⁷⁹ BORDONI, *Conclusioni e prospettive* - I, 213.

⁸⁰ *Ibid.*, 214.

⁸¹ *Ivi.*

La dialogicità del teologare interessa non solo il rapporto della fede con la cultura e le scienze umane, ma anche con le altre religioni, perché riguarda la natura stessa del senso religioso, la questione del rapporto tra verità e libertà e soprattutto il dovere di seguire la retta coscienza e di cercare e obbedire alla verità.

Piero Coda offre due chiavi di lettura dei contributi e, per proseguire nella comune ricerca, indica qualche prospettiva. Segnala la pluralità delle forme del teologare, dei suoi diversi livelli ed espressioni, una pluralità analogica che deve convergere in unità nello statuto e metodo della teologia. Indica tre livelli: il *primo* è quello fondante della realtà teoantropologica della rivelazione; il *secondo* è quello dell'intelligenza della fede in cui consiste propriamente la teologia e implica il profondo raccordo tra *intelligentia fidei* e *intelligentia caritate formata* nella coniugazione tra *sapientia* e *scientia*,

tra il contemplare e vivere la realtà nella partecipazione di grazia al pensiero e alla vita di Dio in Cristo, e l'incarnazione della vita e del pensiero di Dio nella storicità secondo la modalità e la dinamica proprie del Verbo di Dio fatto carne nel soffio dello Spirito Santo. Di qui anche la struttura per sé testimoniale e dialogica della teologia, volta a irradiare l'intelligenza di Cristo in un orizzonte universale, e a ricapitolare in lui, non integristicamente, la crescita verso la verità ovunque suscitata e alimentata dallo Spirito senz'invidia e senza parsimonia.⁸²

Il *terzo* livello consiste nel

tematizzare riflessivamente, in una rigorosa teoria gnoseologica, il *proprium* e il *novum* del conoscere teologico in quanto nasce e prende forma originariamente al primo livello e, di conseguenza, s'esprime e articola coerentemente al secondo livello. I tre livelli vanno adeguatamente distinti, ma non per separarli, bensì per illuminarne l'intima coesione e armonia.⁸³

Infine, segnala un'ulteriore questione di fondamentale importanza: è la novità stessa dell'oggetto che la teologia è chiamata ad accogliere e a esprimere che determina la forma del metodo: il Dio Trinità d'amore, oggetto primo e ultimo del teologare. È chiaro allora

⁸² CODA, *Conclusioni e prospettive* - II, 218-219.

⁸³ *Ibid.*, 219.

che solo una vita e, insieme, un'intelligenza ad esso corrispondenti potranno darne adeguata testimonianza e pertinente ragione. Tale consapevolezza [...] è stata ed è senz'altro presente nei più luminosi e maturi progetti teologici di tutti i tempi. Oggi [...] questa consapevolezza [...] deve emergere ed essere assunta come tale dalla comunità dei teologi quale espressione qualificata della communio dell'intero popolo di Dio sotto la guida del magistero, in sintonia con l'ecclesiologia del Vaticano II e gli impulsi di Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. La corrispondenza dell'esercizio della soggettività teologica all'oggetto trinitario, che come tale la connota, implica non solo una metodologia che permetta adeguatamente a ciascun teologo d'informare la sua intelligenza sulla misura della Vita trinitaria, ma, per ciò stesso, implica l'acquisizione e la pertinente articolazione di relazioni intersoggettive capaci di attestare ed esprimere al meglio, anche a livello intellettuale, l'oggetto accolto e comunicato. Non si tratta, soltanto, di una questione «spirituale», nel senso depotenziato del termine, ma di un fatto ontologico che per sé richiede precise implicazioni epistemiche e *metodologiche* nella teologia.⁸⁴

Circa la prospettiva futura, prova a riassumere le istanze convergenti intorno a *tre fondamentali linee di ricerca*: al metodo teologico sono stati dedicati il secondo e il terzo *Forum*, il quarto dovrebbe fissare l'attenzione sulla «res» dell'atto teologico; si dovrebbe, quindi, porre il tema della «fede in Gesù Cristo». Urgente è, poi, la tematizzazione della credibilità, della comunicazione e della rilevanza antropologica della fede in Cristo.

Sono tre sentieri su cui proseguire insieme e con frutto il cammino dell'Accademia.

4.4. *Per un nuovo incontro tra fede e logos*

Il quarto *Forum* (cf. «Path» 7 [1/2008]), pone l'attenzione su «nuovo», per la consapevolezza che l'«incontro tra fede e *logos*» è stato costantemente favorito, promosso e realizzato nella rivelazione biblico cristiana e se ne dà concretezza attraverso i contributi che l'attestano diacronicamente a partire dalla Scrittura fino alle sfide della postmodernità. Il tema è ampio e complesso, per cui qui si offre una prima piattaforma sullo *status quaestionis* circa gli appelli e gli scenari nelle dinamiche culturali at-

⁸⁴ *Ibid.*, 220.

tuali, prospettando di sviluppare nel *Forum* successivo le prospettive attuali di «un nuovo incontro tra fede e *logos*».

Il *Forum* valorizza le acquisizioni di quelli precedenti, accogliendo in particolare le domande emerse nel terzo *Forum*. La riflessione sul rapporto fede-*logos* dispone oggi di *nuove* possibilità di ricomprensione: il magistero di Benedetto XVI, compreso il suo precedente apporto di teologo, alcuni suoi eloquenti interventi ove la centralità del *logos* è evidente e costante; la ricchezza di riflessioni su *Fides et ratio* a dieci anni dalla sua pubblicazione, il nesso sempre più evidente nel cammino dell'Accademia tra *Fides et amor-caritas* che trova una conferma e un appello a proseguire nella *Deus caritas est*. La formulazione del tema del *Forum* s'ispira in particolare alla sua *lectio magistralis* a Regensburg del 12 settembre 2006.⁸⁵

La via tracciata da Benedetto XVI nella direzione della centralità del *logos* è connotata dalla sottolineatura della *caritas* in quanto la teologia

non può nascere se non dall'obbedienza all'impulso della Verità e dell'Amore che desidera conoscere sempre meglio «colui che ama» e che essa «si esercita sempre nella Chiesa e per la Chiesa, corpo di Cristo, unico soggetto con Cristo, e così anche nella fedeltà alla tradizione apostolica».⁸⁶

È questa la radice del suo ruolo profetico nella Chiesa e nella sua missione, nel dialogo con la ragione e le culture. Egli invita a riflettere su un «nuovo incontro tra fede e *logos*», un «incontro» fecondo,⁸⁷ perché

il riferimento al *logos* costituisce il cardine dell'interpretazione del cristianesimo, ma anche della cultura occidentale e dell'identità europea, e quindi dell'identità dell'uomo moderno abitante il nostro mondo globalizzato, ma *costituisce anche una base dialogica metaculturale per l'umanità intera* [...]. Si può perciò parlare di un cammino delle culture verso il

⁸⁵ Piero Coda offre una riflessione introduttiva collocando il *Forum* in continuità con i precedenti e soprattutto considerando la *lectio* di Regensburg, contestualizzandola, segnalandone l'apporto per l'incontro di culture e fede sulla base del *logos* ed evidenziando il rapporto fecondo e umanizzante tra fede, ragione e università. Cf. P. CODA, *Il significato e il percorso del Forum alla luce della lectio magistralis di Benedetto XVI a Regensburg*, in «Path» 7 (1/2008) 9-23.

⁸⁶ M. BORDONI, *Editoriale*, in *ibid.*, 3.

⁸⁷ La rivista ha dedicato un singolare fascicolo su *Aspetti del pensiero teologico di Joseph Ratzinger*, in «Path» 6 (1/2007).

Logos di Dio che in Gesù Cristo si è fatto carne, e di una ricerca in esse della Verità come presagio e preparazione della rivelazione del *Logos* divino attestata dal quarto evangelo.⁸⁸

In Giovanni nella rivelazione

«il primato del *logos* e il primato dell'amore si rivelano identici». Il *logos* non appare più soltanto come la ragione matematica che è alla base di tutte le cose, ma come l'amore creatore che si fa compassione verso la creatura. La dimensione cosmica della religione che venera il Creatore nella potenza dell'essere, e la sua dimensione esistenziale che anela alla redenzione, si compenetrano e diventano una cosa sola.⁸⁹

Per il Papa è la sorgente dell'umanesimo cristiano che non solo accoglie la razionalità umana, ma la potenzia e ne dilata gli orizzonti; anzi nell'attuale crisi dell'umanità offre

un senso comprensibile alla nozione di cristianesimo come *religio vera* [...] nel fatto che *l'amore e la ragione* coincidono in quanto veri e propri pilastri fondamentali del reale. *La ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera*. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e lo scopo di tutto il reale.⁹⁰

La contrapposizione dell'una all'altro è la loro deligitimazione, mentre il fecondo dialogo tra filosofia e teologia può aprire nuove opportunità. Bordoni evidenzia:

Il Dio che si è rivelato ai cristiani è *Logos*, Parola, Ragione, Comunicazione. Noi uomini non siamo il *logos*, ma siamo nel *Logos* e la nostra identità, con la dignità che l'accompagna, dipende da questo. Vivendo nel *Logos* dobbiamo affidare a esso la nostra identità.⁹¹

La fede ha una sua intrinseca intellegibilità e il rendere ragione di essa apre anche agli altri l'accesso ad essa con la scoperta ineffabile che Dio è l'essere e l'essere è una persona, è amore. Questa scoperta precede anche il teologo. «È per la risposta a questo dono che si spezza il circolo

⁸⁸ BORDONI, *Editoriale*, 4.

⁸⁹ *Ibid.*, 5.

⁹⁰ *Ivi.*

⁹¹ BORDONI, *Editoriale*, 6.

chiuso del proprio pensare, perchè al pensiero viene tesa, per così dire, una mano che lo solleva verso l'alto, al di là delle sue forze. Ma questa mano è la Parola».⁹² Il teologo, quindi, sviluppa

la dimensione intellettuale della fede partendo dall'orizzonte epistemico della fede stessa [...]. Il che conduce all'elaborazione di uno statuto epistemico della teologia a partire dalla teologia stessa, dalle sue esigenze, dal suo metodo, dai suoi propri compiti, quale peculiare e pertinente forma del sapere [...] che mai sacrifica il rigore metafisico perché il pensiero dell'essere che sviluppa è intimamente determinato dalla rivelazione stessa.⁹³

Nelle conclusioni Bordoni segnala alcune acquisizioni e prospettive: fede e *logos* non si possono scindere; occorre proseguire lo studio sulla parola rivelata collegandola alla ricerca della sapienza e al tema della creazione dell'uomo a immagine di Dio; bisogna approfondire il tema cristiano del *Logos* incarnato, considerando l'incarnazione del Verbo dalla discesa al ritorno al Padre, quindi la dimensione pasquale e sacramentale con la centralità dell'eucaristia; legata al contesto sacramentale va la riflessione sull'opera dello Spirito che illumina non solo il pensiero teologico, ma anche filosofico nel contesto cristologico-trinitario, mariologico, quindi antropologico; va sottolineata l'importanza dei Padri nella ricomprendimento del rapporto fede-*logos*; bisogna proseguire ad approfondire il dialogo della teologia con la/le culture e in specie con le scienze umane e le scienze naturali, quale nuovo areopago, senza sminuire il fondamentale rapporto con la Scrittura, la *traditio* e il pensiero metafisico. È una lettura

importante non solo per l'approfondimento della fede nella creazione, ma anche per la scienza che, obbedendo alle leggi sue proprie, ha bisogno per costruire una dimora sempre più abitabile per l'uomo di quanto la teologia può offrire affinché siano rispettati i disegni di Dio nel contesto della nuova alleanza.⁹⁴

⁹² *Ibid.*, 7.

⁹³ *Ibid.*, 8.

⁹⁴ M. BORDONI, *Conclusioni*, in «Path» 7 (1/2008) 191, cf. 189-191. Il fascicolo su *Il «ministero» della ricerca in teologia tra dialogo, ragione e cultura* («Path» 9 [2/2010]) entra in questa prospettiva di ricerca, in quanto tra le ministerialità è segnalata quella del teologo: *la diaconia della e alla verità* secondo la *Donum veritatis*. Si ritorna sempre sul metodo. A titolo esemplificativo ricordo A. STAGLIANÒ, *La fides catholica e le teologie. Oltre certo*

4.5. Lumen Christi. *Tra mysterium, esperienza e prospettive nella via lucis Ecclesiae*

Il quinto *Forum* (cf. «Path» 9 [1/2010]), è un approfondimento del precedente con l'originalità di mettere al centro *Lumen Christi*, il *Logos* sorgente luminosa e più direttamente la Veglia pasquale: Cristo-luce, presente in ogni *actio liturgica*, illumina non solo l'anno liturgico, ma tutta l'esistenza cristiana che, "illuminata", diventa riflesso di luce. *Mysterium* richiama il mistero nascosto da secoli in Dio e rivelato nella pienezza dei tempi.

La teologia è interpellata a ricomprendere sempre più profondamente questo *Mysterium*, delineando prospettive per una *via lucis* che si attua in *Ecclesia* attraverso la celebrazione dei santi misteri. L'Accademia, così, considera le ulteriori dimensioni del fare teologia: la dimensione contemplativa e il legame con la *lex orandi*. Di qui il tema «Lumen Christi». Tra «*mysterium*», esperienza e prospettive nella «*via lucis Ecclesiae*».

Il *Lumen Christi* si coniuga con pertinenza teologica nella *via lucis Ecclesiae* tra *mysterium*, esperienza e prospettive. Parte dalla parola di Dio quale attestazione normativa del *mysterium* che risuona ed è celebrato nella vita della Chiesa. Di qui si alimentano, in indissolubile connessione e vitale osmosi, l'esperienza spirituale della fede e la sua intelligenza teologica; e si profilano le vie della testimonianza, dell'annuncio e del dialogo.⁹⁵

Tra le molte possibilità di svolgimento si sono fatte delle scelte per cui dall'approccio di teologia biblico-sapientziale, si giunge ad approfondire il mistero di Cristo luce, sorgente dell'esperienza luminosa del vissuto cristiano che si irradia sul mondo.

La teologia è chiamata anche a dialogare con il pensiero e la cultura del nostro tempo, in quanto il termine «luce» è polisemico e richiama l'esperienza umana nelle sue molteplici espressioni che vanno dall'origi-

genericismo epistemologico della teologia contemporanea, in «Path» 9 (2/2010) 265-283, specialmente il § 5.2. *Per una corretta impostazione epistemologica* (277-279), il § 6. *Pensare meglio il rapporto tra «fides qua» e «fides quae»* (280-282) e il § 7. *Per concludere: la teologia «logos dell'amore»* (282-283).

⁹⁵ M. SODI - P. CODA, *Editorialis*, in «Path» 9 (1/2010) 4-5 (§ 1. *La «luce» come traiettoria teologica*), cf. 3-8.

ne dell'universo all'esserci dei singoli soggetti nei vari contesti e nel loro rapporto con il mondo e l'Assoluto.

Molti altri aspetti potevano essere considerati, per questo si parla della «luce» come traiettoria teologica e nell'*Editoriale* si presentano alcuni ulteriori percorsi e *in viam lucis* per il credente-Chiesa e per l'intera umanità.

4.6. «...vividior cum mysterio Christi contactus». La riflessione in cristologia da *Optatam totius* alla *perenne dialettica* tra *fides* et *ratio*

Il sesto *Forum* (cf. «Path» 11 [1/2012]) è un'ulteriore riflessione sul rapporto tra *fides* et *ratio* in prospettiva cristologica, sollecitata da *Optatam totius*: «Tutte le discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo con il mistero di Cristo e con la storia della salvezza».⁹⁶ L'occasione è il 50° del Vaticano II e la scelta di celebrarlo come Accademia, riflettendo sul Decreto conciliare, valorizzando i percorsi fatti e individuando quelli futuri. Il titolo sottolinea che il centro della riflessione teologica e delle sue modulazioni sul metodo, sul compito e sulle sue esigenze nella Chiesa a servizio dell'umanità è *Vividior cum mysterio Christi contactus* (OT 16). L'intervento di Piero Coda lo sottolinea in modo eloquente.⁹⁷

Il *Forum* si è concentrato sui principali ambiti della teologia e sulle sue condizioni teoantropologiche di possibilità, per individuare e riproporre un orizzonte di sintesi a partire dal mistero di Cristo, in vista di percorsi teologici sempre più rispondenti alla logica della rivelazione e alle necessità-attese delle Chiese. Si articola in due parti. Offre una linea di rilettura di OT 16, soprattutto sul suo richiamo perché la teologia si realizzi ponendo al centro la parola di Dio, in attenzione alla vita e alla tradizione della Chiesa, in dialogo con le culture. La sottolineatura è soprattutto sul *contactus* con il mistero di Cristo, sul dialogo fra le varie discipline teologiche, sulla vocazione ecclesiale del teologo, sulla sua comunione con il magistero, sul suo rigore nella ricerca. Il *Forum* si inter-

⁹⁶ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965) (OT), n. 16.

⁹⁷ P. CODA, «*Vividior cum mysterio Christi contactus*». Fare teologia oggi, in «Path» 11 (1/2012) 13-21. Interessante il «fare teologia oggi» che richiama il primo contributo di Marcello Bordoni e quindi il primo nella rivista «Path».

roga pure su aspetti in cui le indicazioni di *Optatam totius* sembrano ancora disattese.

La teologia dovrebbe favorire la comunicabilità della fede e la sua incarnazione nella vita del credente. In tal senso dovrebbe far emergere l'unitarietà del mistero di Cristo attraverso un dialogo più coraggioso tra le varie discipline teologiche e in un aperto confronto con la cultura. Le culture odierne sono molteplici e diversificate rispetto ai tempi del Vaticano II e le istituzioni formative ecclesiali si sentono sprovviste nell'affrontarne le sfide. L'Accademia, in questa direzione, ha dato ampio spazio all'*auditus culturae* con l'apertura ai vari continenti, alle grandi narrazioni sulla figura di Gesù Cristo tra cinema e romanzi. Molto resta da fare per entrare nei segni e linguaggi della cultura odierna, per una corretta mediazione culturale della fede, molto più coraggio occorre nel cogliere gli appelli delle diverse situazioni sociali e culturali.

Nel campo teologico sono emersi interrogativi sul senso e le implicanze del fare teologia alla luce del Vaticano II. Sui grandi temi indicati da *Optatam totius* si sono individuati ambiti di confronto e collaborazione. Tra i punti sottolineati emergono: l'elaborazione di «manuali» per la formazione filosofico-teologica nella Chiesa; il metodo esegetico; i temi della teologia dogmatica in prospettiva cristologica; l'attualità del «magistero» di san Tommaso; l'orizzonte di una morale cristocentrica; una teologia della storia con al centro l'evento Cristo; il richiamo della liturgia quale sorgente della vita cristiana; il dialogo costante tra *scientia fidei* e *scientia amoris*, in vista del conseguimento di una vera e propria mistica pasquale dell'intelligenza in Cristo.

Come si può notare il *Forum* ha aperto tanti sentieri di ricerca e di condivisione in vista di un servizio ecclesiale più ricco con il richiamo insistente sul dialogo tra le varie discipline per favorire l'incontro con il mistero di Cristo, in quanto ciascuna opera in funzione del *contactus* con esso. San Tommaso emerge come figura emblematica per il suo esempio di intelligenza a servizio del mistero di Cristo e per il suo cammino mistico.⁹⁸

I contributi sono stati vari e interlocutori, offrendo considerazioni e itinerari per nuovi approfondimenti. Mi limito al citato contributo di Coda perché sinteticamente e in profonda sintonia con l'Accademia apre

⁹⁸ Cf. M.SODI, *Editorialis*, in *ibid.*, 3-8.

sentieri esigenti ed entusiasmanti al teologare. In un certo senso offre la mappatura delle esigenze, questioni e prospettive, evidenziando il significato profondo anche a livello epistemologico e metodologico del *vividior cum mysterio Christi contactus*.

Contestualizzando e delimitando la sua relazione «ardita», segnala quattro connotazioni radicali nel fare teologia oggi nell'humus del *vividior cum mysterio Christi contactus*: a) il *locus* del teologare; b) il suo specifico *subiectum*; c) la sua peculiare *ratio* o via o *methodus*; d) il suo concreto *exercitium*.

Il *locus* è la comunione con il mistero di Cristo nella Chiesa per la salvezza del mondo. Il verbo contingere è eloquente nell'indicare lo spazio vitale e intellettuale del teologare: il toccare, l'entrare in rapporto personale con il Cristo (cf. 1Gv 1,1.3); in questa luce offrire quella formazione spirituale e dottrinale che introduce a vivere familiarmente e assiduamente in comunione con il mistero di Cristo, quindi, nel mistero della Trinità, mistero che si attualizza sacramentalmente e storicamente nel mistero della Chiesa per la salvezza del mondo.

Di qui due irrinunciabili condizioni epistemologiche, in radice esistenziali, del fare teologia. «La prima concerne l'istituzione rigorosa e la frequentazione assidua dello spazio cristico ed ecclesiale»,⁹⁹ l'unico spazio nel quale può attuarsi il genuino teologare, come attesta la storia della Chiesa dal monastero, alla scuola cattedrale, all'*universitas*... questa è una sfida di rilievo, da un lato perché l'istituzione universitaria ha distinto l'ambiente accademico dall'ambiente spirituale, dall'altro la società secolarizzata ha del tutto emarginato un pensare che nasca da un'esperienza di vita nello Spirito di Gesù e la esprima. Quindi bisogna recuperare questo *humus* nell'aeropago contemporaneo dei saperi, «in vista di una loro riorientazione e convergenza sapienziale nell'ascolto della Verità e per il servizio integrale dell'uomo».¹⁰⁰ «La seconda irrinunciabile condizione epistemologica» evidenzia che la teologia «germina vigorosa e coerente solo dall'esperienza vitale e vissuta della fede [...], dal *contingere mysterium Christi*».¹⁰¹ Vi è la necessità di attivare una vera e propria mistagogia che porti a riconoscere il mistero di Cristo sempre presente e operante.

⁹⁹ CODA, «*Vividior cum mysterio Christi contactus*», 15.

¹⁰⁰ *Ivi.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 16.

Circa il *subiectum* della teologia il *vividior cum mysterio Christi contactus* indica che «dal suo più intimo e più vivido contatto con Cristo Gesù la teologia deriva il suo oggetto che è propriamente e decisamente [...] il suo soggetto: Dio».¹⁰² Al di fuori di questa realtà la teologia perde la sua identità prima ancora di volerla e di esercitarla. Così la sfida radicale “del teologare” sempre, non solo oggi, è «la permanente conversione dell’intelligenza a Dio in Cristo, che deve portare al “più vivido contatto col mistero di Cristo”».¹⁰³ In questo mistero del Dio che si fa dono-agape l’intelligenza si coniuga con l’amore. Questo

significa non solo che la teologia deve tornare a parlare di Dio, senza smarrirsi [...] in una molteplicità di discorsi [...], ma in primo luogo che il *quaerere* e il *loquere* di essa facciano risuonare a tutto tondo e in tutta la sua forza e bellezza la luce della Parola che Dio ha detto al mondo escatologicamente in Cristo.¹⁰⁴

Solo in Cristo Dio-Trinità

diventa il soggetto integrale del fare teologia [...], fuori di Cristo, Dio resta l’inattingibile mistero che avvolge l’esistenza, il mondo e la storia, e che, come tale, è solo asintoticamente agognato quale ultimo segreto di tutto ciò che è. In Gesù Cristo, Dio, invece, dal centro della storia in cui si è calato e da cui «tutti attira a sé» (cf. Gv 12,32), indirizza nello Spirito lo sguardo dell’intelligenza a scrutare le profondità del mistero che illumina allo stesso tempo il destino ultimo dell’uomo e i sentieri molteplici del suo cammino nel tempo [...]. Dio in Cristo, vero Dio e vero uomo, è unico e fontale *subiectum* della teologia. E da lui, in lui e per lui, ogni altra realtà.¹⁰⁵

Circa il metodo – *méthodos* nel linguaggio dei Padri greci, *ratio* nel linguaggio dei Dottori scolastici – è la “via” «una parola semplice, ma esistenzialmente ed epistemologicamente densa e rigorosa [...] attraverso la quale e lungo la quale la teologia ha da esprimersi in quanto tale».¹⁰⁶ È la *forma Christi* che determina l’intelligenza del mistero di Dio e del

¹⁰² *Ivi.*

¹⁰³ *Ivi.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, 17.

¹⁰⁵ *Ivi.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, 18.

destino dell'uomo in Cristo. «Non si tratta soltanto di misurare l'intelligenza sul mistero di Cristo, ma di con-formare l'intelligenza al mistero di Cristo».¹⁰⁷ Assumere la *forma Christi* è

il compito più delicato, il più esigente e, in realtà, più atteso dalla Chiesa e, inconsapevolmente, dalla cultura del nostro oggi. L'intelligenza di Cristo ha da diventare intelligenza «in» Cristo. La *ratio* della teologia è proprio questa: intelligenza in Cristo e nel suo Spirito. Senza ciò l'*opus redemptionis*, escatologicamente realizzato in Cristo Gesù non salva e assume nella grazia, insieme alla libertà dell'uomo, anche la sua intelligenza. Perché la teologia ha da mostrare agli altri saperi dell'uomo, appunto, che è reale e definitiva l'assunzione dell'intelligenza dell'uomo, in tutte le sue espressioni, nel *noûs Christoû*, come scrive l'apostolo (cf. 1Cor 2,16).¹⁰⁸

La *ratio* autentica e in definitiva unica della teologia, dunque, per sé esige un'asctica e una mistica dell'intelligenza in Cristo. Tale consapevolezza – a mio parere lo dobbiamo con sincera umiltà riconoscere per trarne le necessarie conseguenze –, in verità, è troppo poco presente nel concreto del «fare teologia». O, nei migliori dei casi, è confinata nell'ambito della devozione spirituale o ritenuta appannaggio elitario della mistica. E, invece, secondo la prospettiva del «vividior mysterio Christi contactus», va intesa ed esercitata come condizione universale e permanente dell'intelligenza cristiana in quanto intelligenza di e in Cristo.¹⁰⁹

Occorre «un rinnovato e rigoroso impegno di riconciliazione tra spiritualità e teologia, tra *scientia fidei* e *scientia amoris*. Non si tratta di un *optional*, ma di un imperativo decisivo del presente e di un *kairós* dello Spirito e della cultura d'ispirazione cristiana, e non solo».¹¹⁰ L'iniziazione a questa «via» si radica nella nostra nascita in Cristo e nella partecipazione al suo mistero pasquale, assumendone con serietà e vigore le conseguenze epistemiche ed esistenziali. «Fare teologia» in questo senso significa

che solo un'intelligenza allenata con perseveranza a morire e risorgere con Cristo, sul fondamento del dono di grazia, è in grado di aderire al *mysterium Christi* secondo la *ratio* che gli è propria: facendo cioè spri-

¹⁰⁷ *Ivi.*

¹⁰⁸ *Ivi.*

¹⁰⁹ *Ivi.*

¹¹⁰ *Ibid.*, 19.

gionare da questa radicale conformazione la luce in grado di discernere la presenza operante del mistero di Cristo nella Chiesa e, tra luci e ombre, promesse e contraddizioni, nella storia dell'umanità. L'intelligenza in Cristo è, per definizione, intelligenza pasquale, un'intelligenza morta e risorta con Cristo: nell'esercizio della vita personale e della *koinonia* dei pensieri e delle opere coi e per i fratelli.¹¹¹

L'exercitium del teologare nella luce del *vividior cum mysterio Christi contactus* esige

di esercitare gli orizzonti universali di apertura all'essere e di libertà nell'amore, che il *contingere mysterium Christi* dischiude all'intelligenza dell'uomo. La fede in Cristo [...] non distrugge, ma presuppone e perfeziona l'intelligenza, che diventa così, nella teologia, intelligenza di Cristo e intelligenza in Cristo in virtù del dono sovrabbondante dello Spirito Santo. La fede, dunque, e l'esercizio dell'intelligenza della fede e nella fede, non sono per sé in conflitto con la ragione: ma ne sprigionano, piuttosto, e ne liberano tutte le virtualità e tutte le energie. Esse sono perciò a servizio di quell'«allargamento dei confini della razionalità» invocato con lucidità, con forza e con perseveranza da Benedetto XVI quale salvezza dell'esercizio stesso della ragione.¹¹²

È questo un

compito prioritario della difesa della dignità dell'uomo e dell'annuncio del messaggio evangelico [...]. Ciò implica la promozione di un esercizio della teologia che si offra in modo credibile e avvincente come alleata, e alleata irrinunciabile, dell'intelligenza in tutte le sue autentiche espressioni. Nella rigorosa e perseverante esibizione della sua identità e nella ferma e pacata difesa della stessa, la teologia è perciò chiamata a declinare l'universalità del suo esercizio e della sua estensione combattendo quell'immagine falsante che la cultura di oggi troppo spesso a torto le cuce addosso. La teologia non consiste, infatti, nell'esercizio esclusivistico e alla fine ideologico di un'intelligenza chiusa entro i confini ristretti di un'adesione esoterica, né nell'esercizio integristico e alla fine imperialistico di un'intelligenza che tutto presume di sottomettere a sé: ma, piuttosto, nell'esercizio dell'universalità di sguardo e di responsabilità che le derivano dal vivido contatto col mistero di Cristo, la parola di Dio fatta carne (cf. Gv 1,14), e che urgono a ricondurre ogni

¹¹¹ *Ivi.*

¹¹² *Ibid.*, 19-20.

intelligenza «eis tèn hupakòen toû Christou» (2Cor 10,5): e cioè al riconoscimento della signoria agapica e sapienziale del Signore crocifisso e risorto [...]. Solo il concorso irrinunciabile, rigoroso e generoso, di questa teologia, nella molteplicità delle sue declinazioni e dei suoi stili, può far sì che si realizzi oggi il «nuovo slancio del pensiero» auspicato da Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*, e che la crisi epocale che ci travaglia «diventi così [...] occasione di discernimento e di nuova progettualità».¹¹³

È il senso profondo dell'evangelizzazione nella Chiesa come assunzione, per grazia, della *forma Christi* da parte dei credenti, quindi dei teologi, e come evangelizzazione del mondo-umanità mediante l'irradiazione e la penetrazione del Vangelo. In questa direzione hanno un compito fondamentale le istituzioni universitarie, le facoltà e i centri di studi ecclesiastici, come sottolinea papa Francesco in *Veritatis gaudium*.¹¹⁴

4.7. Il «Mysterium lunae» nella storia. Da Trento al Vaticano II: 500 anni, 3 Concili ecumenici, quale ecclesiologia?

Il settimo *Forum* (cf. «Path» 13 [1/2014]); è dedicato alla questione ecclesiologica, un argomento non ancora affrontato dall'Accademia. Si collega al sesto *Forum* che ha raccolto le sollecitazioni del Vaticano II espresse in *Optatam totius*. Infatti, il settimo si ispira al messaggio ecclesiologicalo del Concilio, nella ricorrenza del suo 50°, valorizzando alcuni percorsi dei cinquecento anni trascorsi, dai quali emerge una peculiare autocoscienza e comprensione della Chiesa con possibili prospettive per il presente e l'immediato futuro delle comunità ecclesiali. È significativo che il tema sia considerato nel 2014 alla luce del magistero di Benedetto VI e del suo passaggio a quello di papa Francesco. Tra le prospettive, infatti, emerge il ripensare la Chiesa conciliare anche attraverso le indicazioni e pro-vocazioni profetiche dei due Pontefici.

¹¹³ *Ibid.*, 20-21. Alcune sottolineature mie.

¹¹⁴ L'Accademia è molto legata alle istituzioni universitarie anche perché molti accademici vengono dal mondo universitario e perché la teologia svolge un compito particolare nei riguardi dei centri di studio e di ricerca. La rivista ha riservato un fascicolo al riguardo: «Ex corde Ecclesiae». La teologia nell'università («Path» 14 [1/2015]); cf. pure M. FARINA, *La Verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo nella via dell'educazione*, in «Path» 5 (1/2006) 143-175 relativamente al «Processo di Bologna».

L'espressione «mysterium lunae», così cara ai Padri e riemersa pure nella *Novo millennio ineunte*, sottolinea la relazione intima tra Gesù e la Chiesa.

I contributi del *Forum* vengono organizzati in due parti. La *prima* svolge l'itinerario partendo dall'immediato postconcilio di Trento, per giungere al Vaticano I, quindi al Vaticano II e all'ecclesiologia delle Costituzioni conciliari. La *seconda* è dedicata alle «questioni»; riflette, così, su alcune problematiche ecclesiologiche fondamentali, dalla collegialità alla sinodalità, dal rapporto tra santità e missione all'ecclesiologia espressa nell'arte. Il confronto tra la pluralità delle relazioni e degli interventi dei partecipanti ha favorito l'emergere di aspetti non immediatamente percepiti dai relatori e ha permesso *l'intreccio* di diverse discipline teologiche, molto importante per lo sviluppo del teologare che, proprio attraverso i vari linguaggi della fede, mira a una sintesi unitaria.

Con il 2016 i *Forum* hanno posto a tema in modo più esplicito la creazione e, in particolare, la creatura umana e la sua destinazione alla filialità divina. L'areopago, i campi di indagine, gli orizzonti si sono sempre più aperti: dall'esigenza di confronto-dialogo all'interno delle scienze teologiche alla necessità del dialogo-confronto con le scienze umane, le scienze naturali e le nuove frontiere di saperi, intraviste nella loro complessità e interna articolazione. La consapevolezza dei diversi modelli scientifici ha fatto emergere l'esigenza di criteri per un efficace confronto, senza ingenuità e immediatismi, per un reciproco e genuino arricchimento.

L'Accademia vuole offrire il suo apporto di riflessione e studio nell'ambito dell'antropologia e dell'umanesimo evangelici nel complesso prisma degli umanesimi contemporanei o, come direbbe papa Francesco, nel «poliedro» delle antropologie.¹¹⁵

Spero di dedicare a questo «universo» così ampio, articolato, interrogante e variopinto un contributo successivo sempre considerando gli apporti della rivista «Path». Percorrendo tutti i suoi fascicoli ho potuto con-

¹¹⁵ Cf. il *Forum* VIII. *La dignità trascendente dell'uomo alla luce dell'alleanza* (cf. «Path» 15 [1/2016]); il IX. *Credo in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra* (cf. «Path» 17 [1/2018]); il X. *Lo Spirito artista divino all'opera...* (cf. «Path» 19 [2/2020]) e pure il fascicolo «Relazione»? *Una categoria che interpella* («Path» 10 [1/2011]). L'ultimo *Forum*, l'XI, offre uno sguardo sul teologare del XX secolo: *Nuovi itinerari in teologia: l'eredità del Novecento* (cf. «Path» 21 [2/2022]).

statare che la dimensione antropologica è presente in ognuno di essi, e non potrebbe essere diversamente, proprio per la natura della divina rivelazione. Oltre ai *Forum* su indicati, vi sono dei singolari fascicoli che riflettono su aspetti specifici della persona umana e della sua vocazione trascendente, in una prospettiva multidisciplinare verso l'interdisciplinarietà. Un compito "ardito" dal quale l'Accademia si sente profondamente interpellata.

5. Verso nuove frontiere

5.1. Nella coniugazione di antico e nuovo

Il percorso della rivista testimonia come l'Accademia sia stata sempre "al fronte", in coerenza con le sue finalità nel promuovere la teologia quale *scientia fidei* nel rinnovato e pluralista contesto postconciliare, accogliendo le istanze della modernità, *in primis* della coscienza storica e la consapevolezza sempre più condivisa dei molteplici contesti antropologici culturali.

La ricerca della verità e delle sue condizioni radicali e storiche di possibilità hanno interpellato e interpellano il teologare quale processo conoscitivo qualificato dalla fede, un "conoscere" sempre in cammino, aperto a nuovi orizzonti, secondo il peculiare statuto della teologia.

La pluralità delle proposte metodologiche interpellano a un confronto dinamico tra "antico" e "nuovo", fra "tradizione" e "innovazione", nell'itinerario che si muove, come direbbe Bordoni, tra l'anamnesi (Gv 14,26) e la prognosi (Gv 16,13): «Ogni scriba, divenuto discepolo del regno dei cieli, è simile a un padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52).

Nei secoli l'espressione *intellectus fidei* / *scientia fidei* si è arricchita di esplicitazioni ed ermeneutiche nuove, che mostrano come il "sapere" credente sia dinamico e aperto al futuro. La ricomprensione dei termini si è realizzata nel riferimento alla grande tradizione patristica, ma anche medievale e moderna, fino alla considerazione dei nuovi itinerari in teologia, valorizzando l'eredità del Novecento.

È emersa la coniugazione di *fides-ratio* / *fides-amor*, dalle ricche coordinate che antropologicamente si traducono in vissuti di comunione, testimonianza, servizio. La peculiarità di questa coniugazione ha risonan-

ze fondamentali nell'essere e nella vocazione del teologo nel suo servizio ecclesiale: caratterizza il suo cammino di formazione / conformazione a Cristo e il suo compito educativo, formativo, didattico, aperto al processo mistagogico. In questa direzione è eloquente l'indicazione di OT 16, considerata nelle sue esigenze, implicanze e conseguenze nel sesto *Forum*.¹¹⁶

Dal *Forum* si sono delineati pure nuovi compiti e nuove prospettive a livello internazionale. È stata richiamata la via del dialogo, una costante presente fin dal primo contributo di Marcello Bordonì. In diverse occasioni si è sottolineata la necessità di praticare il dialogo all'interno delle scienze teologiche per tendere verso l'interdisciplinarietà, in vista dell'unità del sapere la fede nella sua dinamica anche educativa-formativa. Nella stessa direzione va l'istanza del confronto fra i diversi modelli del teologare nei processi di inculturazione nella sperimentazione anche di una certa criteriologia. Si sono aperti, ed emergono, nuovi sentieri nel dialogo *ecumenico*, come uno spazio privilegiato per entrare più profondamente nel mistero della salvezza; il rapporto con le altre religioni si precisa sempre più in un dialogo *interreligioso* finalizzato a un fecondo e reciproco arricchimento a vantaggio dell'unità della famiglia umana e della sua apertura alla trascendenza.

Nel cammino percorso si possono individuare diverse costanti e varie sollecitazioni quasi come compiti da svolgere in comunione.

5.2. Originalità dell'oggetto-soggetto

La *scientia fidei* si qualifica per la sua struttura cristologico-trinitaria: il suo oggetto è il Dio Uno e Trino e tutte le realtà *sub ratione Trinitatis*. Si tratta di un oggetto peculiare perché è contemporaneamente soggetto: il Dio della rivelazione Padre, Figlio, Spirito Santo.

L'Accademia sovente ha sottolineato questa unicità che è a fondamento del teologare. Ad essa ha dedicato vari numeri di «Path» che, nel riprenderli, potremmo scoprire nuovi sentieri di ricerca e importanti per-

¹¹⁶ Cf. «...vividior cum mysterio Christi contactus». La riflessione in cristologia da Optatum totius alla perenne dialettica tra fides et ratio (cf. «Path» 11 [1/2012]).

corsi formativi. È costante la consapevolezza dell'eccedenza del mistero e del suo misericordioso concedersi nell'amore.¹¹⁷

Dall'oggetto-soggetto scaturisce la struttura dello statuto e del metodo della teologia, quindi, le caratteristiche e i compiuti peculiari di chi la esercita. Fondamentale è la centralità della rivelazione nel suo compimento cristologico e nel suo permanere nella storia grazie allo Spirito che fa memoria e conduce alla verità tutta intera, rende testimonianza e fa dei discepoli dei testimoni.

In questa direzione l'attenzione va alla tradizione, alla comunione ecclesiale, quindi alle genealogie della fede nelle loro concrete e normative espressioni di vita e missione. Questa peculiarità qualifica la struttura antropologica e la specifica dilatandone le possibilità fino alla partecipazione della filialità divina.

La Verità va incontro al soggetto conoscente, ne traccia per così dire la via per l'incontro come apertura amicale e affratellamento, secondo la dinamica discendente e ascendente del Figlio di Dio, «via, verità, vita», nella quale coinvolge l'umanità e l'intera creazione.

Quindi, il teologo è un conoscere in modo del tutto particolare *in via*, nel Cristo Verbo incarnato, e *in via* nei sentieri della ricerca umana. La dimensione cristologica-trinitaria svela la Via della Verità, che dona la Vita la quale incrementa l'intelligenza, coniugandola con la libertà; dà consistenza e spessore all'intera vicenda umana, legittimandone anche il linguaggio nel discorso su Dio.

In questo senso la teologia offre pure un suo efficace contributo nella crescita del sapere umano, alimentando la fiducia nelle possibilità della ragione nella ricerca della verità. Pertanto, vanno intessuti, articolati e costantemente ricompresi i singolari raccordi tra il conoscere della fede e il conoscere umano nelle sue molteplici articolazioni e nei suoi complessi dinamismi.

5.3. Originalità del teologo e suo rapporto con i saperi "altri"

È il nucleo che interpella in modo particolare e su cui tento di formulare qualche domanda per possibili ulteriori percorsi, che potrebbe-

¹¹⁷ Cf. il fascicolo *Si comprehendis non est Deus* («Path» 20 [2/2021]); in modo anche interpellante *Ateismo religioso e ricerca di Dio* («Path» 21 [1/2022]). E nel mistero di Dio anche il mistero umano!

ro favorire il teologare e aprire nuove possibilità nel sapere la fede. La *scientia fidei* nel suo cammino chiama in causa la molteplicità dei modi con cui la persona umana si accosta alla realtà cercando di conoscerla.

L'Accademia fin dalle prime battute ha posto a tema non solo il dialogo con le culture, ma in modo specifico il dialogo con *le altre forme* di sapere, con le altre scienze, non solo con le scienze umane e le scienze storiche, ma anche con le scienze naturali che ha considerato e considera nuovi areopaghi.

In primo piano è emerso il rapporto con la filosofia dell'essere, elaborata dalla tradizione metafisica cristiana come uno spazio di *mediazione intellettuale* tra i diversi ambiti disciplinari. Bordoni già nel primo contributo si richiamava ad Aristotele, evidenziando alcune coordinate che si coniugano con la rivelazione: la verità traccia la via di accesso, il percorso per essere incontrata; la verità si dona e chiede amicizia, aprendo all'affratellamento come condizione di possibilità nella conoscenza.

Proprio questo radicamento nella filosofia dell'essere permette al teologare di attestare la verità e, quindi, l'universalità dell'evento cristiano e di svolgere un servizio anche nei confronti degli altri saperi, indicando nel darsi della realtà la base della ricerca, aiutando, così, a ricuperare e sostenere la fiducia nelle possibilità dell'intelligenza nel suo cammino verso la verità. Nel rapporto con le altre scienze si pone l'interrogativo sulle condizioni di possibilità di un dialogo autentico e fecondo, in un reciproco arricchimento.

Nel rapporto con la filosofia e alcune scienze umane "classiche" sembra che emergano meno difficoltà, in quanto è una strada "familiare". Mentre meno praticato è il dialogo-confronto con le altre scienze. Ma si tratta di un percorso necessario e urgente perché esse non sono "indifferenti" alla conoscenza di fede e hanno sempre risvolti sulla persona nell'universo, come singola e come comunità, quindi sull'intera opera di Dio.

Perché possa attuarsi il confronto è necessaria la costruzione condizionalizzata di uno spazio di *mediazione intellettuale*, uno spazio che, come si è accennato, potrebbe essere assicurato dalla filosofia dell'essere, valorizzando il percorso della tradizione cristiana che ha coniugato la *fides* con il *logos*. Certo, il fondamentale ed eloquente riferimento al *logos* andrebbe costantemente ricompreso e tematizzato nella concretezza della pluralità dei contesti antropologici culturali.

Attualmente quasi in tutti gli ambiti di ricerca si parla di approccio olistico, rileggendo e riformulando secondo altre prospettive e interessi, ad esempio, la «teoria generale dei sistemi» di Ludwig von Bertalanffy.¹¹⁸

La teologia in questa ricerca può offrire delle piste e collaborare alla costruzione dello spazio di *mediazione intellettuale*. Tale spazio non è un dato di fatto, va costantemente elaborato, valorizzando certamente il cammino umano, quindi pure gli apporti della filosofia dell'essere, ma anche entrando nei nuovi areopaghi nel confronto di come si strutturano a livello epistemologico e metodologico le varie forme di conoscenza.

Piero Coda, proseguendo le considerazioni di Bordoni e riflettendo sulla necessità di tale mediazione, pone in rilievo la necessaria e condivisa consapevolezza riflessa sul *darsi del reale come reale* al quale le diverse discipline fanno riferimento, ciascuna secondo le peculiarità del proprio oggetto, metodo, finalità, prospettiva. Ritorna sulla possibile mediazione offerta «dalla *filosofia in quanto metafisica o filosofia dell'essere*», perché di fatto la creatura umana accoglie il reale nel quale vive, lo nomina, lo descrive, ne evidenzia le varie dimensioni e i vari aspetti attraverso le varie forme di conoscenza e le molteplici scienze.

Gli approcci al reale continuano ad articolarsi e specificarsi in nuovi campi di indagine. Il rischio della frammentazione non giova a nessuna scienza; a tutte, invece, giova la tensione verso l'unità, come pure una certa proiezione sulla domanda di senso dell'esistere del soggetto nell'universo nella prospettiva dell'umanesimo integrale.

La teologia al riguardo può offrire il suo servizio dilatando gli spazi della ragione e facendo intravedere il guadagno che viene dal radicamento del sapere nella filosofia dell'essere: può svolgere la duplice e convergente funzione di custodia e di rinnovamento dell'orizzonte ontologico del conoscere e della possibilità di dialogo tra le scienze, perché senza questo radicamento non si può attuare un vero confronto di reciproco contagio, incremento, arricchimento. La teologia dalle scienze viene arricchita nella sua possibilità di comprendere sempre più il reale nelle sue molteplici e indefinite espressioni e concretizzazioni storiche, sempre aperta alle sue possibili nuove manifestazioni.

¹¹⁸ Cf. L. VON BERTALANFFY, *Teoria generale dei sistemi. Fondamenti, sviluppo, applicazioni*, ISEDI, Milano 1971.

Molte questioni di cosmologia, bioetica, ingegneria genetica, intelligenza artificiale, neuroscienze... processi antropologici relativi all'identità personale e collettiva, l'infosfera, il vasto e complesso mondo della comunicazione... e altre nuove frontiere di ricerca... esigono questo rapporto-confronto con le scienze senza pregiudizi e senza ingenuità, nella consapevolezza che, come la teologia è in cammino, così lo sono le altre scienze e tutte hanno qualcosa da offrire e qualcosa da ricevere. Si attua, come si direbbe nell'approccio olistico, un processo di azione e retro-azione. Mi sembrano eloquenti le espressioni già riportate di Bordoni:

La teologia, nella misura in cui saprà sviluppare il suo dialogo con la scienza, potrà dare un suo efficace contributo non solo per la crescita della fede, ma anche per la crescita di un sapere umano scientifico che per quanto obbedisca alle sue proprie leggi, ha bisogno, per costruire una dimora sempre più abitabile per l'uomo, dell'aiuto di quanto la teologia può offrire perché siano rispettati i disegni di Dio nella costruzione del mondo creato, nel contesto della storia di una nuova alleanza.¹¹⁹

Piero Coda circa tali rapporti sottolinea che «si tratta di *vedere se e come le prospettive dischiuse sul reale a partire da un ambito disciplinare, possano offrire degli apporti fruibili anche da altre discipline, nel loro specifico approccio al reale*». ¹²⁰ È un'operazione complessa e delicata, non è data una volta per sempre, ma in continuo svolgimento come in un cantiere aperto.

Nei *Forum* ritorna sovente l'esigenza del confronto con le scienze naturali, entrando con più coraggio in questo nuovo areopago. L'esitazione pare sia dovuta alla consapevolezza di non possedere ancora la "strumentazione" necessaria per tale confronto.

5.4. *Un comprendere e ricomprendere in dialogo a servizio della persona*

Ogni scienza ospita in sé un'istanza umanistica, tematizzata e praticata a diversi livelli. Il dialogo-confronto tra loro amplia le vie e le possibilità di umanizzazione nel servire la persona come singola e come comu-

¹¹⁹ BORDONI, *Prospettive di sintesi*, 263.

¹²⁰ CODA, *Prospettive di sintesi - II*, 267-268.

nità. Le scienze teologiche entrano in questo areopago in una reciprocità di dono proponendo la visione antropologica che scaturisce dalla fede.

Benedetto XVI scrivendo alle Pontificie Accademie, ha incoraggiato la «Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino» e la «Pontificia Accademia di Teologia» e ha affidato loro il compito di «promuovere con entusiasmo e con passione, ciascuno nel proprio campo di studio e di ricerca, l'edificazione di questo nuovo umanesimo»; di riproporre con competenza «la bellezza, la bontà, la verità del volto di Cristo, in cui ogni uomo è chiamato a riconoscere i suoi tratti più autentici ed originali, il modello da imitare sempre meglio»; di «additare Cristo all'uomo d'oggi, presentandolo come la vera misura della maturità e della pienezza umana».¹²¹ E ha lanciato un appello sull'emergenza educativa, segnalando in particolare

un'atmosfera diffusa, una mentalità e una forma di cultura che portano a dubitare del valore della persona umana, del significato stesso della verità e del bene, in ultima analisi della bontà della vita. Diventa difficile, allora, trasmettere da una generazione all'altra qualcosa di valido e di certo, regole di comportamento, obiettivi credibili intorno ai quali costruire la propria vita.¹²²

Apriva così un processo singolare di confronto tra istituzioni e soggetti particolarmente presenti nel campo dell'educazione.

Papa Francesco in vari modi, ma soprattutto con la *Veritatis gaudium* ci ha indicato prospettive come compiti da svolgere; nelle encicliche *Laudato si'* e *Fratelli tutti* ha come delineato orizzonti anche inediti da scoprire e illuminare con la luce della rivelazione,¹²³ interpellando non solo i cristiani o i credenti, ma tutti nel patto globale dell'educazione, attivando processi come architetti e artigiani.

Le scienze nella loro pluralità ne colgono alcuni aspetti, dimensioni, coordinate, direzioni nel misterioso articolarsi e svilupparsi della realtà. La possibilità di dialogo-confronto tra loro potrà aprire sentieri attraverso i quali l'umanità intera potrà contemplare la bellezza, grandezza, bontà

¹²¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera* ai partecipanti alla X Seduta pubblica delle Pontificie Accademie (5 novembre 2005).

¹²² Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera* alla diocesi e alla città di Roma (21 gennaio 2008).

¹²³ Cf. FRANCESCO, *Lettera* enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015) e ID., *Lettera* enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020).

dell'universo e in specie la bellezza trascendente della persona umana. La contemplazione porta all'azione conseguente verso quella spiritualità ecologica/ecologia integrale alla quale allude la *Laudato si'*.

Riflettere su questi processi *in modo multidisciplinare verso l'interdisciplinarità* è una via possibile e auspicabile.

In primo luogo vedo l'urgenza di un'ermeneutica che espliciti e metta in comune i significati di termini-parole chiave, quali intelligenza, libertà, amore, felicità..., quindi conoscere, scegliere, deliberare, decidere, agire, proseguire in fedeltà... proponendo la consapevolezza che emerge dalla messaggio evangelico del *primato della libertà sull'intelligenza*, quindi dell'amore/agape sulla conoscenza, aprendo un confronto per un arricchimento nel campo antropologico.

L'elenco potrebbe continuare. È solo indicativo per richiamare la complessità dei processi dinamici umani non del tutto lineari. Sovente nei *Forum* è ritornato il riferimento a san Tommaso. Nella *Summa theologica* ci ha dato un esempio luminoso di penetrazione nel cuore umano dal suo sottobosco alla sua eccelsa vocazione divina. Oggi questa operazione non può essere gestita da una singola persona. Solo esemplificando, penso al *processo di apprendimento-insegnamento*: il cammino umano nella ricerca della verità deve fare i conti con le enormi possibilità di conoscenze, ma anche con un sottobosco umano che va esplicitato, illuminato, accompagnato pedagogicamente con grande passione per il presente e il futuro dell'umanità. Non si tratta solo delle basi fisiologiche, biologiche, psicologiche del pensare e del volere, dello scegliere e dell'operare, ma dell'intreccio complesso di sentimenti, sensibilità, desideri, scelte, finalità esplicite o implicite.

Si parla di intelligenze multiple e della loro attivazione nelle diverse culture; questo non è indifferente nei processi di inculturazione della fede. L'itinerario del conoscere della fede porta all'agape, alla testimonianza, alla santità. L'itinerario umano dovrebbe portare all'affratellamento, alla testimonianza, alla spiritualità, al servizio.

Come la teologia può aprire i percorsi al conoscere la fede e svolgere la sua funzione formativa? La vita di fede va vista come processo. Il *dinamismo* del credere e i *processi educativi* dovrebbero portare ad apprendere, scegliere, decidersi, operare di conseguenza e non in modo individualistico, ma nell'affratellamento.

La vocazione umana è partecipare alla *vita filiale* divina: un dono di Dio del tutto gratuito, ma quali dinamismi antropologici sono chiamati in causa a partire dall'ermeneutica della parola «figlio»? E in un contesto pluralistico, quali mediazioni per far brillare la bellezza inaudita dell'essere in Gesù figlia/figlio di Dio? E, in questa direzione, come far percepire la fratellanza nelle sinodalità dalle piramidi capovolte?

Certamente la via discendente e ascendente del Figlio di Dio mette a fondamento la grazia che raggiunge la creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio. Gesù è il Salvatore! Lo Spirito ci conforma a lui! La fratellanza non è un dato, è un dono e un processo; la fede è generatrice di processi. Ma a quali condizioni antropologiche si attua?

Diverse volte l'Accademia ha portato a tema teologicamente il dono della vocazione alla vita filiale, aprendo vie significative di approfondimento, che forse dovrebbero essere riprese e fatte coniugare con nuovi campi scientifici. In didattica tante volte è emerso che l'apprendimento è facilitato e carico di gioia, quando *apprendimento-insegnamento* si operano in un clima "familiare", di amicizia, di interpersonalità. La mediazione della Chiesa ha dei percorsi da offrire?

La didattica è chiamata in causa anche in teologia per una comunicazione efficace del messaggio. Ma non può operare da sola. Sembra vi sia la chiamata in causa dei diversi saperi che considerino la persona nella sua integralità, per individuare e percorrere dei sentieri che dal conoscere portino all'accogliere, alla trasformazione della vita, grazie all'apertura mistagogica. Il dinamismo "affettivo", così complesso e anche misterioso nel suo svolgersi, attua una funzione non indifferente. Un areopago particolarmente sensibile è la *comunicazione della fede* in dialogo con le molteplici scienze della comunicazione.

5.5. *Il femminile e maschile nei processi conoscitivi ed evolutivi*

La domanda sulla possibilità di uno specifico modo femminile di conoscere e operare si è posta a livello fondamentale e con rigore soprattutto nella fase del femminismo della differenza a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Sono emerse peculiarità, ma anche cautele per evitare radicalismi che porterebbero a giustificare l'incomunicabilità o la confusione tra mondo femminile e mondo maschile.

L'emergere del *gender* apre nuovi campi di ricerca nei processi di identità personali e collettivi. "Frequentarli" con la consapevolezza che la verità si traccia il percorso per farsi incontrare, favorisce studi e confronti rispettosi, convergenti nell'accoglienza della realtà nel suo darsi.

Siamo in un ambito particolarmente sensibile della ricerca antropologica, ma anche particolarmente ideologizzato, per cui il dialogo-confronto tra i diversi saperi sarebbe un servizio urgente per favorire i processi di libertà illuminando, accompagnando, sostenendo nelle diverse età della vita.

Considero ancora molto attuali e interpellanti alcuni rilievi metodologici avanzati da una mia singolare maestra: Antonia Colombo, che nel 1988 aveva in un certo senso auspicato in questo ambito un conoscere aperto ad accogliere anche le sfumature che vengono dai vissuti personali e collettivi. Riteneva che a livello metodologico nella riflessione bisognava

privilegiare un approccio induttivo nel tentativo di delineare un quadro descrittivo delle questioni emergenti, quadro tanto più necessario in quanto pochi temi sono terreno conteso di speculazioni ideologiche e di strumentalizzazioni politiche ed economiche; riportare l'indagine alle radici culturali dei fenomeni e giungere al momento della sintesi in un approccio educativo tendenzialmente unitario; imprimere alla ricerca un carattere prospettico che consenta di tracciare linee propositive aperte al futuro.¹²⁴

Spingeva a ripensare le condizioni per una nuova autocoscienza non solo femminile, ma anche maschile; non solo al livello di convinzioni, ma

al livello dell'organizzazione della personalità perché fin dai primi anni di vita questa sia aiutata a sviluppare una corretta autocoscienza, ad aderire alla propria esperienza personale e a elaborarla continuamente, esprimendola nella comunione e nella collaborazione, in modo da stimolare la diversità altrui, riconosciuta come risorsa da valorizzare e da comporre a servizio del bene comune.¹²⁵

Di qui la necessità di studi con approcci molteplici e sempre più mirati, in quanto l'educazione umana dell'uomo e della donna nelle so-

¹²⁴ A. COLOMBO, *Presentazione*, in EAD (ed.), *Verso l'educazione della donna oggi. Atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» (Frascati, 1-15 agosto 1988)*, LAS, Roma 1989, 8.

¹²⁵ *Ibid.*, 11.

cio-culture della postmodernità costituisce una delle piste più comprensive e promettenti, perché favorisce la «riconquista della soggettività personale vista non come privilegio di pochi ma come bene per tutti».¹²⁶ Ciò comporta una coraggiosa inversione di rotta che porti

a privilegiare l'essere rispetto al fare, il vero rispetto all'efficienza, l'etica rispetto alla tecnica, la comunione rispetto alla dominazione, può giovare il recupero del femminile come polo emergente della dualità umana, diversità negata e ormai in procinto di recuperare il suo spessore, di produrre valori culturali nuovi, esigiti da una storia di più alto profilo.¹²⁷

Di qui il compito di un'antropologia uni-duale come «appassionato servizio alla verità [...], una ricerca di vaste proporzioni, una ricerca urgente, che ci supera ma che ci compete».¹²⁸

La considerazione dei processi antropologici è certamente un cantiere interdisciplinare e dovrebbe portare a elaborare un'antropologia evangelica con risonanze innovative che, valorizzando i saperi antropologici classici, si apra ai nuovi saperi ove s'intrecciano *Laudato si'* e *Fratelli tutti*, perché i confini tra scienze umane e scienze naturali sono flessibili.

La rivelazione è una fonte di luce e di energia per illuminare questi cammini verso la verità; è uno spazio singolare per cogliere la profondità e la bellezza del mistero umano che ci trascende. L'esperienza di fede proietta i processi evolutivi dinamici verso orizzonti escatologici, perché conduce alla piena conformazione a Cristo.

Sono piste di riflessione offerte *dalla* e *all'*Accademia, che è e vuole essere luogo di dialogo alto e aperto, amicale e comunione, come «casa e scuola di comunione» per un servizio efficace e incisivo al popolo di Dio e al magistero nell'oggi della storia umana.

¹²⁶ A. COLOMBO, *Attualità e complessità del problema «educazione della donna»*, in *ibid.*, 34.

¹²⁷ *Ibid.*, 35.

¹²⁸ *Ivi.*

IN MISSIONE COL PENSARE. SULLA MIA RICERCA TEOLOGICA

✠ BRUNO FORTE

PATH 22 (2023) 153-172

La formazione del mio pensiero e l'esercizio della riflessione teologica, che ho potuto condurre, sono stati certamente influenzati dai luoghi in cui ho maturato la missione affidatami dalla Chiesa. Quando nel 2011 ricevetti a Salisburgo il premio, conferitomi dalle Accademie Cattoliche di lingua tedesca quale riconoscimento alla mia opera teologica, nella *laudatio* tenuta a motivazione del conferimento il benedettino Elmar Salmann, professore presso la Facoltà Teologica dell'Ateneo Sant'Anselmo a Roma, mise in risalto questo aspetto in maniera tanto amichevole, quanto brillante. Aprì il suo intervento con un ricordo personale:

A trent'anni Bruno Forte aveva già trovato la sua forma di pensiero, uno stile inconfondibile, un portamento speculativo, il suo clima spirituale e la sua visione della storia, mentre io – trentatreenne novizio della vita accademica appena approdato a Roma – leggevo come primo libro di teologia in italiano quella primizia che fu il suo *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, solida mistagogia capace di volare alto e guardare lontano, sull'essenza e la presenza di Cristo, così come si è riflessa, realizzata e sviluppata nella storia.¹

¹ Il testo di Elmar Salmann – tenuto in tedesco – è pubblicato in italiano in E. SALMANN, *Postfazione*, in B. FORTE, *Una teologia per la vita. Fedele al cielo e alla terra*, a cura di M. RONCALLI, La Scuola, Brescia 2011, 227-237. Ho provato a rendere ragione della mia ricerca teologica nel volume in cui ho raccolto i discorsi da me tenuti in occasione dei

Nel presentare il mio cammino di pensiero Elmar Salmann scelse di muovere dai luoghi dove esso si è andato sviluppando: Napoli, Tubinga, Parigi, Roma, Chieti. Egli partiva dalla città dove sono nato, da lui conosciuta e amata, presentata come «un luogo originario della storia dello spirito, un giardino delle anime, greca, romana, sveva, borbonica, repubblicana, barocca, popolare, un luogo per vivere e insegnare». E aggiungeva:

Ecco i Greci, nelle vicine Paestum ed Elea: senso della misura, dialettica del medesimo e dell'altro, la riflessione del mito, del «logos» e delle loro rivelazioni in chiaro-scuro, uno spotalizio fra il cielo e la terra, il passato e il presente, un circolo virtuoso di inizio e fine, che già si era offerto come principio strutturante a Tommaso d'Aquino, il cui itinerario spirituale ebbe inizio e si concluse a Napoli. È di qui e attraverso tutto questo che viene a plasmarsi il senso della mediazione storica, culturale, simbolica, del fascino della storia degli effetti nel mito e nella società, fra il testo e la vita: da Vico, attraverso Goethe e Herder, fino a Croce, Gadamer e Ricoeur, tutti innamorati di Napoli, della tradizione, della gioia del travaglio di infinite trasposizioni attraverso i tempi e gli spazi della storia.

La lettura di Salmann continuava, aiutando a comprendere ancor meglio i debiti di riconoscenza che hanno arricchito la mia riflessione sulla fede cristiana:

Non manca il pungolo profetico, utopico, dell'avvenire. Si affacciano qui da lontano Gioacchino da Fiore, Tommaso Campanella e Giordano Bruno, come sale nell'altrimenti insipida zuppa della vita e del comportamento del cristiano ordinario. E infine la figura di Alfonso de' Liguori e della sua somma di mistica, mistero, *ethos*, cura pastorale e senso del diritto: quell'avvocato di grido, che dopo aver perduto una causa depone il suo spadino ai piedi della Madre di Dio, per trovare sulla sponda della grazia ben altro asilo. E come parlare dell'«humus» e dell'orizzonte della sapienza popolare dei Napoletani, senza cui il Nostro non potrebbe neppure essere pensato?

Dopo Napoli la «Ville Lumière»:

A Parigi Bruno Forte incontra una metropoli moderna e l'inesorabile chiarezza dello spirito francese, la «nouvelle théologie» con la sua co-

riconoscimenti accademici, ricevuti in diverse parti del mondo: B. FORTE, *Al servizio della verità. Sulla mia ricerca teologica*, Scholé-Morcelliana, Brescia 2022.

noscenza dei Padri e la sua arte di far emergere ciò che è vivo e nutriente in ciò che è antico e immemorabile, riproponendo le domande solo apparentemente desuete che vi soggiacciono: il dialogo con personaggi come Chenu, de Lubac e Congar fa parte della vita e del pensiero di Bruno Forte. A Parigi si chiariscono le sue idee e vengono distillate per i suoi libri.

Elmar Salmann accennava, poi, all'influenza del pensiero tedesco sulla mia ricerca, approfondita nel tempo da me trascorso in Germania:

Tubinga: qui finalmente il senso della storia e del simbolo viene plasmato in maniera incisiva, dialettica, concettuale. Senza l'ispirazione dell'idealismo tedesco e della Scuola teologica di Tubinga il pensiero sinfonico-simbolico di Forte non avrebbe mai raggiunto la sua forma sistematica. Nel complesso, si sente l'incidenza più di Schelling che di Hegel, un senso sofferto dell'abisso della libertà, senza per questo trascurare la via feconda della logica storica.

Devo riconoscere che ho sempre avvertito il fascino della filosofia hegeliana dello Spirito, sin da quando iniziai a conoscerla, senza però mai ignorarne i limiti e in particolare il rischio della cattura del trascendente nella misura dei nostri orizzonti. Analogamente, trovai un approccio importante per approfondire il rapporto fra filosofia e teologia nel pensiero del tardo di Schelling, aperto alla rivelazione come fonte viva e ineludibile di conoscenza davanti allo stupore della ragione e al suo ascolto.²

L'Amico benedettino sottolineava, quindi, la svolta rappresentata nella mia vita dalla chiamata al servizio episcopale a Chieti:

Di nuovo lo sguardo si alza su monti innevati, quelli della Maiella, e si spinge lontano sul mare. La città è teatro della responsabilità episcopale, raccolta intorno alla Cattedrale del Santo Patrono, Giustino: ed è il luogo di nascita dei Teatini (dal nome latino di Chieti, Teate / Theate, e dal cofondatore di essi insieme a san Gaetano da Thiene, quel Gian Pietro Carafa, «*Archiepiscopus Theatinus*», poi papa col nome di Paolo IV). A quale tedesco non verrebbe in mente a questo punto la splendida facciata barocca della celebre Theatinerkirche a Monaco di Baviera?

² Cf. F.W.J. VON SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*, vol. 2, Zanichelli, Bologna 1972, 114ss.

Il richiamo suggestivo fatto da Salmann ai «monti innevati» della Maiella e al mare evoca la singolare bellezza paesaggistica dell'Arcidiocesi a me affidata: gli innumerevoli chilometri che ho percorso ogni anno per farmi presente il più possibile in tutte le comunità della diocesi (91 comuni con circa 150 parrocchie!), mi hanno consentito di godere della singolare ricchezza di colori, di aria, di sapori e di odori, di sguardi su monti, fiumi e mare, di apprezzamento di monumenti artistici e di conoscenza di memorie storiche, di cui è ricchissima la Chiesa di Chieti-Vasto. Il dono più grande è stato, però, quello della gente e dei sacerdoti con cui e per cui ho speso il mio servizio episcopale!

Infine, Salmann parlava di Roma,

la città eterna, costante retroterra. L'urbanità, il senso della tradizione nella storia, la «civica» ospitale, la «mediatio, meditatio, medicatio», tutto è «medietas», capace di offrire alla vita ordine e fascino. A Roma spetta la custodia del rito, della «convenientia» e in ultima analisi del «vacuum», quale indefinibile spazio del mistero, che non si svela mai totalmente, ma deve avvolgerci sempre attraverso una lingua accurata e un culto avveduto.

Roma dice cattolicità e senso forte della Chiesa nella sua tensione universale: questo *sensus Ecclesiae* lo avverto sinceramente in me, nutrito dall'amore alla *Mater Ecclesia*, che ispira tutta la mia riflessione. Roma rimanda alla fede, come chiave di comprensione del senso della vita e della storia, anzitutto col suo Vescovo, Pastore della Chiesa universale, poi con i tanti discepoli di Cristo che vi hanno speso e vi spendono la vita, e infine con le sue chiese e i tanti monumenti ispirati alla storia cristiana. Proprio così, i pellegrini della fede la riconoscono come meta privilegiata, e io stesso vi ho trovato continua occasione per rinnovare la mia fede *ad limina Apostolorum*, presso le tombe degli apostoli Pietro e Paolo, colonne e fondamento della fede ecclesiale.

Naturalmente, oltre i luoghi hanno avuto su di me influenza anche i tempi in cui mi è stato dato di vivere, in particolare la stagione segnata dalla secolarizzazione, dalla sua crisi e dall'insorgere del «postmoderno»: al «secolo lungo», l'Ottocento liberale borghese, iniziato col mito della rivoluzione francese e conclusosi con la tragedia della prima guerra mondiale, ha fatto seguito il cosiddetto «secolo breve» (Eric Hobsbawm), segnato dall'affermarsi dei frutti estremi del totalitarismo dei modelli ide-

ologici e dal loro declino, di cui è metafora il 1989, anno del crollo del muro di Berlino. La luce – metafora del principio ispiratore della modernità, plasmata dal sogno di una ragione che si riteneva capace di spiegare tutto, illuminando il mondo e la vita – sembrava cedere il posto alla notte, intesa come mancanza di orizzonti di senso e di passione. Lo facevano supporre Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, quando all'inizio della loro *Dialettica dell'illuminismo* affermavano: «La terra interamente illuminata risplende all'insegna di trionfale sventura».³

Se la ragione illuminata pretendeva di comprendere tutto, la postmodernità si offriva come il tempo al di là della totalità luminosa dell'ideologia, stagione di abbandono della violenza totalizzante dell'idea e di declino delle sue presunzioni. Se per la ragione adulta tutto aveva senso, per il pensiero debole della condizione postmoderna nulla sembrava più avere significato e valore. La crisi del senso diventava la caratteristica peculiare dell'inquietudine postmoderna. Nel tempo della povertà, «notte del mondo» – osservava Martin Heidegger – non a causa della mancanza di Dio, ma a motivo del fatto che gli uomini non soffrono più di questa mancanza, la malattia mortale diventava l'indifferenza, la perdita del gusto a cercare le ragioni ultime per vivere e per morire, la mancanza di speranza e di «passione per la verità». È la condizione espressa dal detto ebraico: «L'esilio vero d'Israele in Egitto fu che gli Ebrei avevano imparato a sopportarlo». L'esilio non comincia quando si lascia la patria, ma quando non si ha più nel cuore alcuna nostalgia di essa...

Si profilava così l'estremo volto della crisi epocale del secolo che voleva alla fine: il volto della decadenza (la «*décadence*», come l'aveva definita con singolare anticipazione Dietrich Bonhoeffer). Essa non è l'abbandono dei valori, ma il processo ben più sottile che priva l'uomo della passione per la verità, togliendogli il gusto di combattere per una ragione più alta delle piccole ragioni che danno sapore alla fatica dei giorni. La decadenza tende a persuadere tutti di un ottimismo ingenuo, universale, a buon mercato: essa non ha bisogno di tenere ferma la negatività dell'avversario, perché tende solo a piegarlo al proprio calcolo e al proprio interesse, senza curarsi della verità. La mancanza di passione per la verità mi sembrò presto profilarsi come il volto tragico della condizione postmoderna. Nel clima della decadenza tutto cospirava a portare gli uomini a

³ M. HORKHEIMER - TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, 11.

non pensare più, a fuggire la fatica e la passione del vero, per abbandonarsi all'immediatamente fruibile, calcolabile col solo interesse del consumo immediato. Era il trionfo della maschera a scapito della verità, il nichilismo della rinuncia ad amare, dove la mentalità trionfante era quella di sfuggire al dolore dell'evidenza del nulla, fabbricandosi maschere dietro cui celare la tragicità del vuoto. L'uomo si risolveva in una «passione inutile» (Jean Paul Sartre).

Questo compiersi della parabola della modernità, che dall'ebbrezza delle passioni ideologiche giungeva al tempo della «décadence», è stato l'orizzonte in rapporto al quale anche io ero chiamato a reagire con il mio operare e pensare da cristiano: se alla «cultura forte», espressione dell'ideologia, avevo contrapposto con decisione la mia fede nel Dio totalmente altro, Signore della vita e della storia, al suo frantumarsi nei tanti rivoli delle «culture deboli», in cui è soprattutto rilevante la mancanza di orizzonti comuni e la conseguente «folla delle solitudini», mi sentivo chiamato a proporre con passione gli orizzonti di senso e di speranza che la fede biblica offre a partire dalle promesse del Dio vivo. La penuria di speranze «in grande», in cui ognuno tendeva a piegarsi sul corto orizzonte del suo interesse particolare, mi sembrava dovesse essere curata offrendo le ragioni forti del vivere e del vivere insieme, che la carità evangelica sa indicare. Alla rivendicazione dell'immediatamente utile e conveniente, alla protesta fondata sull'interesse dall'ottica breve, spesso ottusa e velleitaria, sentivo di dover contrapporre la bellezza di Dio e l'impegno di una vita illuminata dalle sue promesse.

Naturalmente, nel contesto in cui mi era dato di agire non mancavano segni di luce e di speranza. Li vedevo anzitutto in quella «nostalgia di perfetta e consumata giustizia» (Max Horkheimer), che si lasciava riconoscere nelle inquietudini del cuore umano come una sorta di ricerca del senso perduto. Si trattava di uno sforzo collettivo per ritrovare il senso al di là del naufragio, una ricerca volta a discernere l'orizzonte ultimo su cui misurare il cammino di tutto ciò che è penultimo. La metafora del «naufragio con spettatore», scelta da Hans Blumenberg per descrivere la parabola del moderno e i suoi esiti,⁴ mi sembrava mostrare come tutti i protagonisti della frammentazione postmoderna fossero in realtà

⁴ H. BLUMENBERG, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985.

figli del moderno, naufraghi e spettatori dello stesso naufragio, proprio perciò animati inseparabilmente da una spinta alla deriva e di una resistenza ad essa. Intravedevo, soprattutto, una riscoperta dell'altro dopo il dominio del soggetto: accanto alla «felicità di consumazione» del decadente, che vuol solo raggiungere lo scopo e consumarlo in un vuoto sempre maggiore di senso, mi sembrava emergere l'urgenza di una rinnovata «felicità di produzione», propria di chi comprende che le ragioni del vivere sono nel rendere gli altri felici, e che perciò si ha un motivo vero per impegnarsi con senso e passione quando si ha qualcuno da amare.

Ne coglievo alcuni segnali nel diffondersi delle esperienze di volontariato, con tutta la complessità e talora anche ambiguità delle loro forme, capaci di ospitare al tempo stesso la gratuità come la gratificazione, nel nuovo interesse di molti, specie fra i giovani, al prossimo più debole, nella crescente coscienza delle esigenze della solidarietà, anche a livello di mondialità, nella sensibilità per il servizio al povero e al debole. In tal senso, vissi con passione il tempo seguito al terremoto dell'Irpinia del 1981, che aveva suscitato un forte impegno di solidarietà, proposto e organizzato dalla Caritas, grazie soprattutto all'impegno di un sacerdote dell'Opera Don Calabria, Don Elvio Damoli. Ispirandosi a Don Calabria, per il quale «tutto deve essere riferito a Dio, solo a lui, sempre a lui», Signore della vita e della storia, che «sceglie proprio le persone più povere e incapaci per attuare i suoi progetti di salvezza, perché si sappia che è lui l'Autore e non gli uomini», don Elvio scommetteva su ogni persona che incontrasse, credendo sempre alla possibilità di un nuovo inizio per tutti e dando a ciascuno fiducia nella possibilità di un nuovo futuro per sé e per gli altri. La sua presenza nella Caritas italiana è stata preziosa, come quella degli ultimi dieci anni della sua vita nel Seminario Regionale a Chieti, dove gli avevo chiesto di venire a svolgere il ministero di confessore e direttore spirituale.

Insieme alla riscoperta dell'altro, come possibile ragione di impegno e di significato, nel tempo del passaggio alla cosiddetta «condizione postmoderna» mi parve di cogliere anche una ritrovata «nostalgia del Totalmente Altro» (Max Horkheimer), una sorta di riscoperta dell'Ultimo: si risvegliava un bisogno genericamente religioso, un'urgenza di fondazione, di un'ultima patria che non fosse quella seducente, manipolante e violenta dell'ideologia. Mi sembravano emergere i segni di un'atte-

sa e di un possibile incontro degli uomini con il Vangelo della salvezza. Arrivai a pensare che il soffio dello Spirito si lasciasse percepire in quel tempo di penuria come inquietudine, risveglio e coinvolgimento per gli altri, per l'Altro, che offrano ragioni di vita e di speranza. Era il compito tracciato dalle parole del Concilio Vaticano II, lì dove si afferma che «legittimamente si può pensare che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che saranno capaci di trasmettere alle generazioni future ragioni di vita e di speranza».⁵ L'Altro – fondamento ultimo delle ragioni del vivere e del vivere insieme – mi sembrava ritornare come domanda aperta nella crisi del postmoderno e nella nostalgia del dolore del tempo che mi era dato di vivere...

Sulla via di questi diversi confronti, legati ai luoghi e ai tempi della mia vita, molto aiuto e luce preziosa mi sono venuti da tanti, che ho potuto incontrare e riconoscere quali maestri e compagni nel cammino del pensiero. Così il teologo evangelico Jürgen Moltmann, autore di opere importanti come *Teologia della speranza* e *Il Dio crocifisso*, con il quale stabilii un'amicizia sincera nel tempo del mio soggiorno a Tubinga. Ne dà testimonianza lui stesso nel volume intitolato *Nella storia del Dio trinitario*, uscito in tedesco nel 1991, quando a proposito del mio contributo alla riflessione teologica afferma:

Pare che il pensiero trinitario si muova in orbite eterne e al pari delle dossologie liturgiche ami le ripetizioni. Il pensiero storico invece a partire dall'età moderna presenta un andamento lineare... A mediare le due prospettive interviene un ribaltamento della Trinità storico-salvifica in una storia della salvezza concepita in chiave trinitaria... Il teologo italiano Bruno Forte, muovendosi nella tradizione del pensiero storico dell'Italia meridionale... vede la Trinità come storia sviluppando una concezione trinitaria della storia che rimanda alla «patria trinitaria» (1Cor 15,28). Io mi sento molto vicino a queste posizioni.⁶

⁵ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 31.

⁶ J. MOLTSMANN, *Nella storia del Dio trinitario. Contributi per una teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 1993, 19s. Per gli altri volumi citati, cf. ID., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1969; ID., *Il Dio crocifisso. la croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973.

Altra figura di riferimento è stato per me il teologo cattolico Walter Kasper, divenuto poi vescovo e cardinale, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. Anche con lui nacque ed è sempre restata viva un'amicizia, di cui è segno, ad esempio, la lettera che gli avevo inviata il 30 ottobre del 2001, dove scrivevo:

In questi ultimi mesi ho molto girato per il mondo: dalle «Gastvorlesungen» tenute a München (alle due Facoltà Teologiche, cattolica ed evangelica, e all'Istituto Ortodosso riuniti insieme), a Parigi (all'Institut Catholique), a Barcellona, a Madrid (all'Università Comillas dei Gesuiti) e a Pamplona, dalla conferenza su Newman a Oxford, per il bicentenario della nascita, alle lezioni e al ritiro ai vescovi del Brasile, all'Uruguay, a Porto, a Lublino, agli esercizi ai vescovi e al clero di Haiti, al Seminario paolino in Turchia... L'impressione di tutti questi incontri è che la Chiesa stia vivendo – in questo mondo in profonda e rapida trasformazione – un momento di grossa fatica: da una parte, splendida è la figura del Papa, nel quale per molti si identifica la Chiesa; dall'altra, le Chiese locali mi sembra stiano conoscendo un certo appiattimento... e il centralismo romano è accentuato. Nel villaggio globale la Chiesa ha certo una responsabilità universale, che però deve declinarsi nell'attenzione al locale e al concreto e nello sforzo di mediazione critica del messaggio, che esige un notevole protagonismo dei pastori e dei teologi locali.

Al pensiero teologico di Kasper mi univa, in particolare, la convinzione che una riflessione teologica, che sia aperta al metodo storico-critico e assuma consapevolmente la coscienza storica della modernità, non è per questo contraria alla metafisica, sui cui fondamenti la teologia patristica e medievale si è costruita. La verità in sé si fa verità per noi senza perdere la sua trascendenza: essa si dona a noi come orizzonte di senso, rendendosi intelligibile non a prezzo della sua eccedenza, ma proprio grazie ad essa e al suo mantenimento. Alla luce della rivelazione cristologica «un pensiero storico, inteso bene, non ha nulla a che fare col relativismo e lo scetticismo».⁷ È questo un punto decisivo di convergenza fra il pensiero di Walter Kasper e il mio, come egli stesso ha sottolineato nella *Nuova Prefazione* al suo volume di cristologia⁸:

⁷ W. KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Queriniana, Brescia 1992³, 71.

⁸ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1992⁷, VIII.

«Il problema «cristologia e storia» è il punto focale dell'opera cristologica di Bruno Forte. Alla luce di questo problema centrale egli tenta di presentare, con un'impostazione originale, una cristologia dopo l'illuminismo e lo storicismo. La sua istanza è quella di mediare tra la storia concreta di Gesù e la professione di fede in Cristo formulata in concetti metafisici... Forte presenta la storia di Gesù come la storia del Dio trinitario con gli uomini... Il suo è un contributo promettente alla soluzione del problema del rapporto fra cristologia e storia».

L'avvento della verità – quale si compie negli eventi della rivelazione biblica – impegna, dunque, la ragione filosofica a un trascendimento, che la ragione teologica riconosce compiuto nell'atto di fede, in base al quale la verità non è qualcosa da possedere, ma Qualcuno da cui lasciarsi possedere nell'assenso della fede e nel vissuto della carità. Nella concezione biblica non è l'io che “vede” la verità, è piuttosto la verità che viene a visitare il soggetto vivente, e questi non è chiamato ad abbracciare la verità nell'idea, quanto piuttosto a lasciarsi accogliere dalla verità nell'ascolto. Si potrebbe dire che nell'orizzonte dei patriarchi e dei profeti, come in quello del Nuovo Testamento non è il «cogito ergo sum» che trionfa, ma il «cogitor ergo sum», il «sono pensato, dunque sono», l'esisto perché Altri mi pensa e un altro grembo mi è dimora. La verità è il tutto divino che per amore ci raggiunge, non quanto noi presumiamo di afferrare: perciò nella tradizione ebraica essa è detta «il sigillo del Santo». Ricorrendo al simbolismo delle lettere che compongono la parola *'emet* (in ebraico «verità / fedeltà», parola scritta con *alef*, *mem* e *tau*), il Midrash *Genesi rabbah*, degli inizi del V secolo, coglie l'allusione alla totalità del divino e del mondo, in cui consiste appunto l'orizzonte abbracciato dalla verità: «*Alef* è al principio delle lettere, *tau* alla fine e *mem* al centro, in base all'affermazione: “Io sono il primo e l'ultimo! All'infuori di me non c'è alcun Dio!” (Is 44,6)».⁹

L'umiltà di chi ascolta e corrisponde al Vero che si dona è la condizione di accoglienza della verità che salva. Alla verità si «obbedisce», non nel senso di ripetere il medesimo, ma in quello di ascoltare ciò che è oltre, dietro, abissale e sorgivo (*ob-audire*), corrispondendovi da cuore a cuore. La verità opera in chi l'accoglie nell'ascolto generando patti di fedeltà e suscitando nella creatura libera e consenziente l'esodo da sé senza

⁹ *Genesi rabbah*, LXXXI, 2.

ritorno, in cui consiste l'amore. Davanti a questa concezione della verità teologia e filosofia della modernità occidentale si scoprono entrambe sfidate: si tratta di infrangere la totalità chiusa, in cui è stata pensata la metafisica dai Greci fino ai moderni, per riscoprire l'alterità irriducibile, che viene a noi sovversiva rispetto alla forzatura delle nostre misure. Si pone allora l'interrogativo decisivo su dove sia dato accesso alla verità che salva: se la verità non è un prodotto dell'uomo, ma viene a noi per abitare in noi, l'unica possibile via per conoscere la verità è la sua auto-comunicazione. È qui che filosofia e teologia possono dividersi o incontrarsi a un nuovo, più alto livello: quello della concezione della verità come storia, in cui l'Eterno si dice, senza ridursi al tempo, e l'Assoluto si comunica, senza perdere la sua trascendenza.

Si è così maturata in me abbastanza presto la concezione del metodo teologico, che ho espresso nel libro intitolato *La teologia come compagnia, memoria e profezia*,¹⁰ e che è alla base dell'intera *Simbolica ecclesiale*, articolata negli otto volumi dedicati agli altrettanti capitoli fondamentali della dogmatica cattolica: memoria viva della fede, compagnia della carità e loro coniugazione nella forma della profezia, intesa come speranza che cambia la storia, sono i momenti irrinunciabili del pensiero critico della fede nel suo procedere. Esso non può non partire dall'ascolto del proprio tempo (compagnia), per mettersi in ascolto del Dio vivente, che parla nella sua rivelazione storica (memoria), e offrire quella sintesi con la quale comunicare ai nostri compagni di strada il senso della rivelazione divina per il loro presente e il domani del mondo (profezia). È anche in base a questa struttura che gli otto volumi della *Simbolica ecclesiale*, dopo il primo introduttivo ai contenuti fondamentali del mistero proclamato, celebrato e vissuto, intitolato: *La parola della fede*, e il secondo, a cui ho accennato, dedicato al senso e al metodo della teologia come storia, comprendono i due, consacrati rispettivamente alla pienezza dell'auto-comunicazione di Dio in Gesù Cristo, dal titolo: *Gesù di Nazaret, sto-*

¹⁰ Importanti per la maturazione del metodo che ha caratterizzato la mia ricerca sono stati le tesi che ho elaborato per il dottorato in teologia, prima, e in filosofia, poi: B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, M. D'Auria Editore, Napoli 1975 e ID., *L'universo dionisiano nel Prologo della «Mistica Teologia»*, in «Medioevo» 4 (1978) 1-57. I riferimenti ai titoli, alle date di pubblicazione, alle edizioni e alle traduzioni degli altri miei libri sono dati in FORTE, *Una teologia per la vita*, 239-245.

ria di Dio, Dio della storia, e alla rivelazione della Trinità divina, intitolato: *Trinità come storia*.¹¹

Seguono, quindi, i due volumi dedicati alla Chiesa e all'antropologia teologica, intitolati: *La Chiesa della Trinità* e *L'eternità nel tempo*, e i due, consacrati rispettivamente alla riflessione sulla rivelazione, l'inizio e il compimento, dal titolo: *Teologia della storia*, e a colei che è la sintesi del mistero cristiano reso presente nella creatura, intitolato; *Maria, la donna icona del mistero*.¹² I contenuti fondamentali della *Simbolica* consistono, dunque, nell'esposizione della fede in Cristo e nella Trinità divina, quale ci è offerta dalla rivelazione trasmessa nella tradizione viva della Chiesa e nell'approfondimento di ciò che da questa fede deriva riguardo all'essere e all'agire dei singoli cristiani e della Chiesa. L'amore trinitario ci è rivelato nella maniera più alta nell'abbandono di Gesù in croce: la croce è la storia dell'eterno amante, il Padre, che consegna il Figlio amato per noi; dell'eterno amato, il Figlio, che si consegna alla morte per amore nostro; e dello Spirito Santo, l'amore eterno che li unisce fra di loro e li apre al dono che essi fanno a noi, rendendoci partecipi della vita divina. Questi Tre sono Uno: non tre amori, ma un unico, eterno e infinito amore, l'unico Dio che è amore. Si può dire allora che «vedi la Trinità, se vedi l'amore» (sant'Agostino): e vedi l'amore se contempli la croce dove il Padre offre per noi il Figlio, mentre lo Spirito – rappresentato in forma di colomba – sta fra l'uno e l'altro, quasi a unirli e ad aprire il loro amore a noi. La Croce è la rivelazione dell'infinito amore: perciò, nella tradizione occidentale la Trinità divina è stata spesso rappresentata con la scena di Dio Padre che regge fra le braccia il legno della croce, da cui pende il Figlio abbandonato, mentre la colomba dello Spirito unisce e separa l'Ab-

¹¹ Cf. B. FORTE, *La Parola della fede. Introduzione alla simbolica ecclesiale*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1996; ID., *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1981; ID., *Trinità come storia, Saggio sul Dio cristiano*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1985.

¹² Cf. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995²; ID., *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1993; ID., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1991; ID., *Maria, la donna icona del mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1989.

bandonato e colui che lo abbandona (così, ad esempio, la Trinità raffigurata da Masaccio in Santa Maria Novella a Firenze).¹³

L'altra mia opera sistematica è la *Dialogica*: frutto del continuo dialogo con le voci più diverse della filosofia, coscienza riflessa del tempo, essa nasceva dal desiderio di offrire a tutti il più possibile la luce e la bellezza della visione del mondo illuminata dalla fede. Potrei dire che alla «docta fides» della *Simbolica*, intelligenza impegnata a portare al concetto il vissuto della fede, corrispondeva nella *Dialogica* la «caritas quaerens intellectum», in quanto è proprio della carità stringere legami «questionando» con l'altro, in ascolto dell'alterità sovrana e trascendente del mistero divino. Ricordo qui una frase dettami da Petite Soeur Magdeleine de Jésus, la fondatrice delle Piccole Sorelle di Charles de Foucauld, quando mi accolse a Roma, dove mi aveva invitato a parlare a un incontro di Petites Soeurs provenienti da tutto il mondo: «C'est à vous, théologiens, de faire parler la charité» («Ecco il vostro compito, teologi: far parlare la carità»). Mentre la *Simbolica* si struttura a partire dalla fede in colui che è venuto, che viene e che verrà (memoria, compagnia e profezia), la *Dialogica* incontra l'Altro muovendo dalla luce che la stessa fede, motivata dalla carità, getta sui grandi temi che inquietano il pensiero e che la riflessione classica riconduce ai trascendentali dell'essere.

Così, il primo volume della *Dialogica*, intitolato *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, dialoga con l'altro in rapporto all'essere stesso, al fondamento cui tutto si riconduce e su cui tutto insiste: si tratta della «quaestio de ente», la questione ontologica. Il secondo volume, dal titolo *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, porta il dialogo sul trascendentale del vero, di cui si occupa come del suo oggetto proprio la filosofia e a cui la fede accede per la via della rivelazione di Dio: è qui in gioco la «quaestio de veritate», la domanda sul vero. Il terzo volume, *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, dialoga con alcune delle grandi voci che hanno indagato il trascendentale del bello, precisamente nel suo rapporto con l'evento della Bellezza che salva, riconosciuto dalla fede

¹³ L'Oriente cristiano trasmette lo stesso messaggio con la scena dei tre angeli che apparvero ad Abramo alle querce di Mamre e che erano uno, scelti come figura delle tre persone divine che accolgono gli uomini nel cerchio del loro amore, rendendoli partecipi del banchetto della vita vittoriosa sulla morte: così fa, ad esempio, Andrej Rublëv nella celebre icona della Trinità conservata a Mosca.

e dal suo pensiero riflesso nel Verbo incarnato: si tratta della «quaestio de pulchro», la questione estetica. Infine, il quarto volume, *L'uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza*, dialoga con alcuni dei testimoni della fondazione del comportamento morale nella responsabilità verso altri, traccia e cifra della responsabilità verso l'Altro trascendente e sovrano, venuto a noi in Gesù Cristo: qui al centro sta la «quaestio de bono», l'interrogativo morale.¹⁴

Venendo al dialogo diretto e personale che ho avuto con diversi pensatori, accomunati con me nel raccogliere la sfida della differenza dopo il dominio illuministico dell'identità, posso affermare che esso è stato tanto esigente, quanto fecondo: ne è prova il volume *Trinità per atei*, che ho scritto dialogando con alcuni di loro. In questo libro, Massimo Cacciari fa anzitutto un apprezzamento alla mia ricerca, centrato sulla riscoperta del concetto di rivelazione come inseparabile velarsi e svelarsi del mistero:

L'intera opera di Bruno Forte costituisce il più coerente (e appassionato) tentativo, che ci sia venuto dalla ricerca teologica post-conciliare, per liberare l'idea di *revelatio* da quella di *Offenbarung*. La teologia contemporanea aveva del tutto smarrito tale *decisiva distinzione*: attraverso la grande mediazione idealistica, la traduzione luterana di «revelatio» domina, infatti, come un senso comune, la teologia di questo secolo... La rivelazione, in quanto «atto del Dio vivo», non ne esaurisce le profondità, non toglie la differenza.¹⁵

Proposto l'apprezzamento, Cacciari lancia uno strale:

Il pensiero dialettico esprime esattamente l'esigenza che muove tutta la ricerca di Forte: né fissare il Trascendente, né liquidarlo nel processo (o nella storia) che dovrebbe ri-velarlo. Ma nella forma di tale pensiero non si sfugge all'*hybris* hegeliana: nulla più di «misterioso» vi è in Dio.¹⁶

¹⁴ B. FORTE, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Morcelliana, Brescia 2002; ID., *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 1995; ID., *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 2017; ID., *L'uno per l'Altro. Per un'etica della trascendenza*, Morcelliana, Brescia 2003.

¹⁵ B. FORTE, *Trinità per atei*, Cortina, Milano 1996, 143.

¹⁶ *Ibid.*, 145.

L'accusa è di voler troppo comprendere e spiegare dell'insondabile vita divina, tradendo la dimensione apofatica, sempre necessaria di fronte al mistero. La mia replica è che se Cacciari rivendica giustamente i diritti del silenzio sugli *invisibilia Dei*, di cui io stesso mi sono fatto più volte promotore e custode, egli non si apre alla via che Dio stesso ci ha offerto per giungere alla conoscenza e alla nutriente partecipazione alla sua vita: la rivelazione compiutasi nella storia della salvezza, fino al suo culmine nel Figlio, fatto carne per noi. Se la filosofia nasce dal domandare radicale, la teologia dipende in tutto dal radicale ascolto dell'auto-comunicazione divina: pensiero riflesso della fede, dipendendo la fede dall'ascolto (*fides ex auditu*), la teologia è pensiero secondo, che attinge il suo oggetto dal dono compiutosi nella storia della salvezza e culminato nell'incarnazione del Verbo.

A sua volta Vincenzo Vitiello apprezza l'approccio rigorosamente trinitario al Dio nascosto, presente nella mia riflessione, ma obietta che da esso non si deve né si può dedurre alcuna luce o conforto per la nostra fatica di essere uomini, sospesi fra il nulla da cui veniamo e il nulla verso cui andiamo:

Che cosa rappresenta la croce: un *momentum*, un *transito* ad altro, al «dopo» che l'illumina della sua luce, dando ad esso significato e valore? o un *in-stans* che si sottrae al tempo, nel quale pur *sta*? un *in-stans* che non cancella certo il «dopo», ma che non riceve da esso, bensì dà ad esso significato e valore?¹⁷

Il valore che il Crocifisso offre al nostro dolore nient'altro sarebbe che la pura coincidenza tra il "prima" e il "dopo", tra morte e risurrezione, tra umiliazione e gloria. Cristianesimo sì, ma senza redenzione: eterna condanna a restare sul palo della vergogna, prigionieri della morte e del nulla, abitanti di un tempo che nient'altro è che l'eterno ripetersi della fine, senza scampo, senza promessa o speranza di vita e di vittoria. «L'esperienza dell'ultimo Dio – scrive Vitiello – è l'esperienza del Dio che non salva».¹⁸ La risposta all'Amico, interlocutore di tanti dialoghi, è stata non meno netta della sua tesi: dove non c'è redenzione, non c'è salvezza, né Dio, né ultima dignità dell'esistere, condannato a cade-

¹⁷ *Ibid.*, 191.

¹⁸ V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995, 71.

re nel nulla. In ultima analisi, senza l'orizzonte redentivo non c'è differenza fra bene e male, fra verità e menzogna. Solo se il Figlio dell'uomo è anche il Figlio di Dio salvatore, la gioia e la dignità della vita hanno possibilità e fondamento per gli abitanti del tempo. L'alternativa proposta da Vitiello finisce col condannare l'uomo a un'estrema solitudine davanti al «Dio possibile».

È, invece, su un preciso punto teoretico che Emanuele Severino attacca l'interpretazione che ho dato del suo pensiero:¹⁹ avrei confuso l'inseparabilità di significato dell'essere e del nulla, da lui affermata, con la loro identità.²⁰ Convengo che la questione del portare alla parola essere e nulla è decisiva e che in essa i due poli risultano inseparabili: non posso non chiedermi, però, se questa inseparabilità non si risolva in Severino in una sorta di identità, quando per esempio afferma che la scissione e la distruzione dell'essere è impossibile, in quanto l'unità del tutto non è una meta da raggiungere, ma la dimora mai abbandonata dall'uomo. Dunque, non solo essere e nulla sono inseparabili, ma sono congiunti in un'unità che li comprende entrambi: non si sfugge all'impressione che la totalità dell'essere immutabile assorba anche ciò che potrebbe fondare la differenza, e quindi la verità del divenire e il passaggio dall'essere al nulla o dal nulla all'essere. Ne risulta una fondamentale conseguenza etica, perché dove manca la differenza, manca la scelta della libertà, e dove manca la libertà, manca la stessa possibilità di amare. Una filosofia senza amore, un «pensiero triste»: è questa l'impressione finale che lascia la proposta di Severino.

Alle opere che ho potuto portare a compimento – in ambito teologico la sintesi organica rappresentata dalla *Simbolica ecclesiale* e nel dialogo col pensiero filosofico la *Dialogica* – fa da sfondo un ampio incontro con le persone e le culture, che mi è stato dato di vivere in occasione di conferenze e lezioni che ho tenuto in centri universitari e convegni in Italia e all'estero, oltre che grazie ai tanti viaggi connessi alla diffusione dei miei scritti, molti dei quali tradotti in numerose lingue e sul cui contenuto venivo spesso invitato a dialogare con gli interlocutori più vari.

¹⁹ FORTE, *La Chiesa della Trinità*, 17-25.

²⁰ Cf. la replica di E. SEVERINO, *Nell'inconscio moderno l'Essere è il Nulla*, in «Corriere della Sera», 30 agosto 1995, 21; la mia risposta B. FORTE, *Severino, il pensiero triste*, in *ibid.*, 1 settembre 1995, 31.

In primo luogo, è stato per me fonte di particolare arricchimento l'incontro col mondo ebraico: stimolato dai miei numerosi soggiorni a Gerusalemme, connessi a pellegrinaggi della fede da me guidati o a conferenze che sono stato chiamato a tenere nei più diversi contesti (da istituzioni accademiche cattoliche, a convegni internazionali, a lezioni alla laicissima Hebrew University), arricchito dall'impegno nel dialogo ufficiale col Gran Rabbinate d'Israele, ho avuto occasione di riflettere con voci autorevoli della fede e della cultura ebraica sui più diversi argomenti, dai temi biblici e teologico-morali alle questioni di più stringente attualità, apprezzando la vastità di conoscenze degli interlocutori e la capacità di pensiero dialettico da essi dimostrata. Ho compreso così in maniera intensa e diretta quanto la fede d'Israele sia radice santa della fede cristiana e come sia impossibile conoscere e amare veramente Gesù senza conoscere e amare il popolo da cui proviene e di cui fa parte per sempre.

Hanno, poi, molto giovato alla mia crescita nell'apertura alla diversità delle culture le conferenze che sono stato chiamato a tenere negli Stati Uniti d'America, dove da *visiting lecturer* ho parlato della ricerca teologica in diversi centri accademici nel 1999 e in ben dieci università nel 2008, e nella Cina popolare, dove nell'anno 2000 l'Accademia delle Scienze mi ha invitato a tenere lezioni sul cristianesimo nelle principali università del paese nell'ambito dell'apertura al dialogo, allora desiderato, con la Chiesa di Roma e con le culture dell'Occidente, e dove successivamente, nel 2002, sono stato invitato a dare conferenze in diversi centri accademici.

Analoghe serie di lezioni ho tenuto in Australia nel 2012 e in alcuni paesi africani, mentre sono stato invitato a guidare momenti di riflessione e ritiri spirituali a varie Conferenze episcopali, come quelle del Brasile, dell'India, dell'Inghilterra e del Galles, o a parlare a congressi teologici, come quello dei teologi olandesi, cattolici e protestanti, o in centri accademici in Argentina, Brasile, Cile, Perù, Messico, Spagna, Portogallo, Francia, Germania, Inghilterra, Irlanda, Svizzera e in diversi paesi dell'Europa dell'Est...

La percezione che ho ricevuto da questi molteplici incontri è stata quella dell'unicità delle domande fondamentali dell'uomo e della validità universale della proposta cristiana in vista della piena umanizzazione della persona, coniugata all'esigenza imprescindibile del rispetto delle culture e delle identità locali. A conferma di questa impressione mi viene

in mente l'osservazione che mi fece don Giuseppe Dossetti dopo aver ascoltato una meditazione che proponevo ai vescovi e ai sacerdoti della Calabria nel Santuario di San Francesco di Paola agli inizi degli anni Novanta: «Non le dico che ha fatto una bella meditazione, le dico che ha fatto una meditazione che mi ha fatto bene». Quell'uomo di Dio aveva saputo condensare in due battute lo scopo vero a cui mi sembra sia doveroso tendere nell'annunciare la parola di Dio, che non deve essere mai la propria gratificazione, ma l'offerta generosa di quanto ci è stato dato dal Signore per dividerlo a sua gloria e per il bene di tutti! Avvertivo, insomma, che la mia attività di teologo e il servizio esercitato con la parola e con gli scritti era un autentico ministero ecclesiale: spesso, poi, questo carattere ecclesiale del mio servizio di teologo è stato evidenziato dalle circostanze in cui è venuto a svolgersi.

In questo senso, una verifica importante è stata per me il lavoro svolto per dieci anni come membro della Commissione Teologica Internazionale della Santa Sede e la partecipazione a diversi Sinodi dei Vescovi, in particolare alle due Assemblee sul tema della famiglia nel 2014 e 2015, delle quali sono stato segretario speciale col compito di accompagnare e promuovere la redazione del documento conclusivo. «Parimenti, ritengo siano state per me vere occasioni di grazia la predicazione degli esercizi spirituali al papa Giovanni Paolo II e alla Curia romana (2004), come a intere Conferenze episcopali (come già accennato) o a gruppi di presbiteri, religiosi e laici in varie parti del mondo». Un segno della ricezione della mia riflessione teologica sono stati, poi, alcuni riconoscimenti dati al mio impegno di pensiero: fra tutti mi ha dato gioia ricevere nel 2017 dal Senato accademico dell'Università «Gabriele d'Annunzio», nella città dov'è la mia sede episcopale, l'*Ordine della Minerva*, riconoscimento che vent'anni prima era stato conferito al Card. Joseph Ratzinger. Nel discorso che tenni in quell'occasione toccai il tema dell'unità dei saperi, la cui urgenza risulta notevole in un mondo di sempre più marcate specializzazioni.

L'Università Cattolica di Lublino volle conferirmi la laurea «honoris causa» nel 2004, e in quell'occasione intervenni sul legame fra cristianesimo ed Europa nella luce dei processi di integrazione europea che andavano allora delineandosi. Il Center of Theological Inquiry di Princeton – istituzione accademica della Chiesa presbiteriana negli Stati Uniti – volle conferirmi nel 2008 il *James J. McCord Award*, ricevendo il

quale sviluppai una riflessione sul rapporto fra fede e ragione, tema caldo nelle relazioni fra teologia cattolica e tradizioni della Riforma. Nel 2011 a Salisburgo mi fu conferito il *Theologischer Preis* alla carriera da parte delle Accademie Cattoliche di lingua tedesca. In quella circostanza fui invitato a riflettere su «La sicurezza che non ci deluderà mai», approfondendo il tema della fedeltà dell'amore divino nella splendida sala dove il piccolo Mozart a sei anni aveva suonato per la prima volta in pubblico. Nel 2012 l'«Australian Catholic University» di Melbourne volle proclamarmi «Doctor universitatis» e in quell'occasione scelsi di riflettere sull'apporto del cristianesimo al processo di globalizzazione in atto nel pianeta, fra universalismo e localismo.

In Italia venni chiamato nel 2002 a far parte del Consiglio Scientifico dell'Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani, potendo così vivere una fecondissima esperienza di dialogo e di confronti con personalità autorevoli della cultura e delle scienze, stabilendo anche rapporti di cordialità e di simpatia con diverse di esse, come il Premio Nobel Rita Levi Montalcini. Sotto vari profili, i tanti dialoghi che ho vissuto e l'esercizio del pensiero, filosofico e teologico, sono stati doni di cui rendere grazie al Signore, che mi ha dato la possibilità di corrispondere ad essi con entusiasmo. Devo anche ringraziare i tanti da cui ho ricevuto arricchimento e stimoli: i molti incontri mi hanno aperto alla costante necessità di ascoltare l'altro e di riconoscerne le ricchezze e i valori; i tanti libri che ho letto, compagnia fedele in ore e ore di studio, mi sono sempre parsi come una presenza dei loro autori nella ricerca, nella scoperta e nella proposta ad altri dei risultati raggiunti. Tanto ho poi ricevuto e ricevo dalle innumerevoli persone di ogni età ed esperienza, con cui mi è dato incontrarmi e interloquire nell'ambito del mio servizio episcopale: ed è qui in particolare che si fa chiaro come sia con l'aiuto dei piccoli e dei poveri che tutti possiamo meglio comprendere le cose di Dio.

Analogamente, si può dire che in ogni libro, frutto di pensiero e passione, c'è la traccia del mistero, nel suo libero e gratuito venire a noi, e la possibilità di un incontro vero e fecondo con gli altri! Perciò il mio percorso teologico è stato costantemente nutrito da molte letture e soprattutto dall'invocazione e dall'ascolto del Signore, che riconosco operante in ogni impegno serio di discernimento e di risposta alla sua verità, che libera e salva: alla base del lavoro teologico c'è, insomma, l'azione divi-

na, luce e dolcezza dell'amore più grande, che costantemente ho cercato, sebbene sia stato oscurato non di rado dal protagonismo del mio io. A questo amore indirizzo, in conclusione di questa memoria della mia ricerca teologica, le parole di una preghiera, che ho scritto in tempi lontani e che sento sempre viva e attuale per me:

Signore Gesù, in te la terra e il cielo si sono incontrati. Tu sei l'alleanza in persona, il Figlio eterno che ha avuto tempo per gli uomini e ha aperto a noi il tempo senza tempo della gloria. Donaci di credere in te e di seguirti nelle opere e nei giorni del nostro cammino, per confessarti con le labbra e col cuore come il Signore della nostra vita. E fa' di noi testimoni credibili della tua verità, uniti nella Chiesa del tuo amore in umiltà e dolcezza, per la forza contagiosa e irradiante del tuo Spirito. Amen.

UN CAMMINO TEOLOGICO

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 22 (2023) 173-191

Il mio primo lavoro teologico era la tesi dottorale fatta a Pamplona sotto la direzione del Prof. Lucas F. Mateo-Seco (1936-2014), ordinario di cristologia presso l'Università di Navarra, Spagna, negli primi anni Ottanta. In essa ho riflettuto sulla dottrina soteriologica di Tommaso d'Aquino, concretamente sugli "effetti" della passione di Cristo, a partire dalla *S.Th. III*, q. 49. Tra gli effetti della passione elencati dall'Aquinate ci sono: la liberazione dal peccato, dal diavolo e dalla pena del peccato, poi, la riconciliazione dell'uomo con Dio e l'apertura del cielo. Infine, per non isolare la passione dagli altri aspetti della vita di Cristo, Tommaso stabilisce un forte legame tra morte e risurrezione dicendo che nella sua passione ha meritato la sua esaltazione, cioè la risurrezione dai morti. Si trattava, in realtà, di poche pagine della *Summa Theologiae* di Tommaso, però mi sono servito di questa ricerca per considerare una grande quantità di temi, all'interno del pensiero dell'Aquinate, riguardanti l'antropologia, la cristologia, la spiritualità e via dicendo. Il lavoro è stato pubblicato nel anno 1987.¹ Da quel momento mi sono dedicato a un'ampia serie di questioni che riguardano cinque aspetti della teologia: l'escatologia, la creazione, l'antropologia, l'ecclesiologia e la comunicazione della fede.

¹ Cf. P. O'CALLAGHAN, *The Effects of the Passion and Death of Christ in the Doctrine of St Thomas Aquinas. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 1987, 377-417. Ho pubblicato altri elementi della tesi in P. O'CALLAGHAN, *La mediación de Cristo en su Pasión (Estudio del tema en la Suma Teológica de Santo Tomás)*, in «Scripta Theologica» 18 (3/1986) 771-798.

1. L'escatologia

A partire dal 1985 ho cominciato a insegnare presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, specificamente nell'area della cristologia. Poi ho cominciato a insegnare una serie di materie che hanno segnato molto la mia ricerca posteriore: gli aspetti della cristologia che riguardano la salvezza; la teologia fondamentale e il trattato filosofico di Dio (*teodicea*); infine, l'escatologia. Quest'ultima è stata la prima materia teologica che ho spiegato in modo sistematico, sia nel primo che nel secondo ciclo. E lo insegno ancora, anche dopo essermi trasferito nel 1990 presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce a Roma. Tre questioni sono state presenti lungo questi anni nella strutturazione dell'escatologia.

– In primo luogo la comprensione dell'escatologia come espressione dell'opera salvifica di Cristo. L'escatologia è essenzialmente una cristologia applicata, in tutti i suoi aspetti: la *parousia*, o venuta del Signore nella gloria, la risurrezione dei morti e il giudizio finale, fino alla vita eterna nella gloria di Cristo, la purificazione ultraterrena, la morte stessa redenta dal Cristo, l'escatologia intermedia... sono tutti aspetti dell'opera cosmica e salvifica di Cristo. In realtà, le tappe dell'escatologia sono le tappe della salvezza; riflettono la salvezza nel tempo. Frutto della mia ricerca in questo campo è la monografia di teologia biblica pubblicata nel 2004 intitolata: *The Christological Assimilation of the Apocalyptic*.² In essa ho tentato di spiegare, principalmente a partire del Vangelo di Matteo, che l'escatologia cristiana non è altro che l'assimilazione fatta da Cristo nella sua vita e nelle sue parole del ricco materiale apocalittico presente nei secoli che precedettero la sua venuta. Con questa lettura si possono evitare i due estremi tipici che hanno segnato la riflessione escatologica del secolo XX: da una parte, quello dell'«escatologia conseguente», che considera il Nuovo Testamento come una versione in più della visione imminente tipica della letteratura apocalittica, una visione che dopo duemila anni non si è verificata; dall'altra parte, la lettura meramente esistenzialista o presentista delle affermazioni escatologiche (chiamata normalmente «escatologia

² P. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalyptic. An Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts, Dublin 2004.

realizzata»); una lettura che non rispetta la piena temporalità e corporeità dell'incarnazione, dell'opera della salvezza e della vita della Chiesa.

– Il secondo tema a cui mi sono dedicato nel campo dell'escatologia è stato quello della *speranza*. Infatti, la salvezza cristiana, come Benedetto XVI ha spiegato nella sua enciclica *Spe salvi*, si basa sulle promesse di Dio in Cristo, promesse però che non sono state ancora realizzate.³ La speranza è il motore stesso della vita cristiana, in realtà è ciò che distingue il cristianesimo sia dalle antiche dottrine dell'eterno ritorno, che dai diversi materialismi. Però il futuro non è qualcosa sotto il nostro controllo. Esso è custodito nel cuore del Padre, ma è fondato sulla vita e sulle parole di Cristo. In quest'area mi sono dedicato specialmente a studiare alcuni autori che nel secolo XX hanno considerato questo tema: i filosofi Gabriel Marcel (1889-1973) ed Ernst Bloch (1885-1977),⁴ e il teologo luterano Wolfhart Pannenberg (1928-2014).⁵ Poi un luogo importante ha occupato in tutto questo campo gli scritti di Joseph Ratzinger (1927-2022), specialmente la sua opera *Morte e vita eterna*.⁶ Per quanto riguarda l'escatologia, è stata la *speranza* l'orizzonte metodologico entro cui si sono sviluppati i diversi temi. Le affermazioni escatologiche enunciano realtà non (ancora) esistenti, elementi che provengono dalla vita di Dio, che però saranno realizzate solo in futuro. Queste affermazioni, quindi, hanno un forte aspetto performativo, perché influiscono sul momento presente, pur

³ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007).

⁴ Cf. P. O'CALLAGHAN, *La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel*, in «Anuario Filosófico» 22 (1989) 55-92; ID., *Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch*, in «Irish Theological Quarterly» 55 (1989) 215-39; ID., *Conoscenza e realizzazione del futuro dell'uomo e del cosmo. Gabriel Marcel ed Ernst Bloch a confronto*, in S. MURATORE (ed.), *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo. Atti del XXII Simposio dell'A.T.I.*, EMP, Padova 1996, 355-374.

⁵ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth*, in «Irish Theological Quarterly» 66 (2001) 19-49; Cf. anche ID., *Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg*, in J.F. SELLÉS (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsá, Pamplona 2004, 253-271.

⁶ Cf. J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979. Sulla sua escatologia cf. P. O'CALLAGHAN, *L'escatologia di Joseph Ratzinger*, in P. AZZARO - B. ESTRADA - E. MANICARDI (edd.), *Ciò che il fedele spera. L'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI*, LEV, Città del Vaticano 2017, 421-439; ID., *Eschatology as the Culmination of Salvation in Joseph Ratzinger*, in T. PADYATH - E.C. NERIAMPARAMPIL - G.J. VELLANKAL (edd.), *A Journey through the Theology of Pope Benedict XVI. A Festschrift in Honour of Archbishop Joseph Powathil*, Oirsi, Kottayam 2022, 94-113.

non essendo ancora verificate appieno. E la «virtù» che situa questa dinamica è appunto quella della speranza, riferita secondo la definizione classica al «bene assente arduo e possibile». Perché la speranza è infusa da Dio nell'uomo e si basa sulle promesse fatte da Cristo. Questo situa la riflessione escatologica tra memoria umana e immaginazione.⁷

– Infine, il terzo tema su cui mi sono soffermato nell'area dell'escatologia è stata quella dell'*anima umana*. In realtà, si tratta di una questione che appartiene alla teologia fondamentale e alla razionalità filosofica dell'escatologia cristiana. Siccome le promesse divine di realizzazione definitiva per l'uomo e l'universo non sono ancora definitivamente rivelate e realizzate, la loro accettazione nella fede ha bisogno di una base filosofica e razionale perché il credente non cada nel fondamentalismo. La fantasia umana può delineare il futuro che vuole, però essa ha bisogno delle convinzioni filosofiche e razionali riguardanti il sostrato umano – l'anima spirituale appunto – che rende possibile e ragionevole l'accettazione delle promesse divine, oltre alla realizzazione futura dell'umanità. Il fatto è che l'anima (*psyche*) è un tema trasversale nella storia della filosofia e delle religioni. Certo, il cristianesimo ne ha una versione propria, ispirato perlopiù nell'antropologia di Aristotele. Ai diversi aspetti dell'anima umana ho dedicato alcuni studi.⁸ Infatti, un tema che è emerso lungo queste ricerche riguarda la consistenza antropologica delle affermazioni escatologiche, perché soltanto chi vive in comunione con Dio per sempre realizza pienamente se stesso. In altre parole, l'escatologia diventa sommamente rilevante per l'antropologia cristiana.⁹ Infine, oltre all'argomento filosofico e antropologico, l'escatologia può e deve dialogare con la scienza.¹⁰

⁷ Cf. anche P. O'CALLAGHAN, *La virtù della speranza e l'ascetica cristiana in alcuni scritti del Beato Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei*, in «Romana» 12 (1996) 262-279.

⁸ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Anima*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (edd.), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, vol. 1, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 84-101; ID., *Figli di Dio nel mondo. Trattato di antropologia teologica*, Edusc, Roma 2013, 508-550; ID., *God's Gift of the Universe. An Introduction to Creation Theology*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2022, 102-108.

⁹ Cf. P. O'CALLAGHAN, *How Much of Us Lives on Forever? The Christian Meaning of Sacrifice and Dedication*, in «Annales Theologici» 30 (2016) 343-353.

¹⁰ P. O'CALLAGHAN - J.J. SANGUINETI, *Escatología teológica y destino físico del universo*, in C. VANNEY (ed.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*, Universidad Austral, Buenos Aires 2016⁵.

In poche parole si può dire che l'escatologia cristiana non è solo un trattato teologico in più, ma una vera e propria cornice entro cui bisogna impostare tutta la teologia. Infatti, l'uomo sarà salvato nella speranza.

Il frutto principale di questa riflessione sull'escatologia è stato un esteso manuale intitolato *Christ our Hope*, pubblicato nel 2011, e poi tradotto in italiano col titolo: *Cristo, speranza per l'umanità*,¹¹ centrato, com'è stato detto, sulla cristologia e sulla speranza cristiana. Inoltre, ho tenuto diversi corsi sull'escatologia nel ciclo di Licenza in Teologia dogmatica e fondamentale presso la Pontificia Università della Santa Croce.¹²

2. La creazione

A partire dall'anno 1990 ho cominciato a insegnare Teologia della creazione nel primo ciclo sempre presso la Pontificia Università della Santa Croce. Nella maggior parte delle facoltà cattoliche le questioni riguardanti la creazione rientravano nei corsi di antropologia teologica, e non si impartivano dei corsi specifici sull'opera della creazione. Nei nostri tempi, questa impostazione ha cambiato in profondità, principalmente a causa della sfida ecologica e delle domande rivolte alla teologia dalle scienze (la fisica, l'astrofisica, la biologia). Inoltre, lungo il XX secolo sono sorte molte questioni bibliche che riguardano la creazione del mondo, la provvidenza, il mistero del male... sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento.

Sin dai primi secoli, lo studio dei simboli della fede¹³ e dei Padri della Chiesa ha messo in rilievo due questioni: da una parte, il tema della creazione *ex nihilo*, dal II secolo centro della predicazione cristiana circa la creazione; dall'altra, l'aspetto cristologico della creazione. Per ovvie ragioni, storicamente la cristologia si è soffermata principalmente sul mistero della salvezza dell'uomo. Però il messaggio unanime del Nuovo Testamento fa comprendere che il mondo è stato non solo salvato

¹¹ P. O'CALLAGHAN, *Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology*, Catholic University of America, Washington (D.C.) 2011; Id., *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia cristiana*, Edusc, Roma 2012.

¹² Tra di loro: *Questioni fondamentali di escatologia* (1999/2000; 2005/2006; 2010/2011 e 2012/2013); *Escatologia e apocalittica* (2008/2009); *La speranza cristiana e l'ermeneutica dell'escatologia* (2020-2021); *Speranza e salvezza* (2022-2023).

¹³ Cf. P. O'CALLAGHAN, *The Bangor Antiphonary Creed: Origins and Theology*, in «*Annales Theologici*» 6 (1992) 255-87 che considera una versione ricca del *Simbolo apostolico* del VII secolo.

dal Verbo incarnato, Gesù Cristo, ma anche *creato* per mezzo di lui e in vista di lui (cf. Col 1,16). In questo senso il mondo creato non va considerato meramente come presupposto materiale dell'opera della salvezza, da studiare esclusivamente dalla scienza e dalla filosofia. In realtà, il mondo creato proviene da Dio, il Dio dei viventi, ed è finalizzato, indirizzato, al Cristo. Dio in Cristo è presente pienamente all'inizio, durante la vita del mondo e alla sua fine.

Perciò il cristocentrismo non può diventare mai una forzatura amartocentrica, ovvero determinata dal peccato. Allo stesso tempo emerge, però, un elemento importante della comprensione cristiana del mondo creato, che è il mistero del male, che trova la sua origine non nell'agire del Creatore, Padre onnipotente ed eterno,¹⁴ ma nella qualità mancata della risposta umana al dono del creato. Così è sorta la dottrina del «peccato originale», secondo cui tutti gli uomini nascono in uno stato decaduto. Niovemente, però, la dottrina del peccato originale è da impostare cristologicamente, a partire dal Cristo redentore.¹⁵ E poi la dottrina della creazione, ben intesa, influisce in profondità su tutti gli momenti della teologia cristiana: la Trinità, l'uomo, i sacramenti, la vita morale.

Dopo più di trent'anni di insegnamento della Teologia della creazione ho pubblicato nel 2022 il manuale *God's Gift of the Universe*, tradotto poi nel 2023 in italiano col titolo: *Il dono divino dell'universo*.¹⁶ Una buona parte del testo riflette i corsi per il ciclo di Licenza che ho tenuto in questi decenni.¹⁷ Insieme al prof. Giulio Maspero nel 2012 abbiamo pubblicato una breve versione del testo intitolato: *Dio Creatore perché Padre*.¹⁸

¹⁴ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Un'onnipotenza paterna o una paternità onnipotente?*, in «Path» 17 (2018) 35-47.

¹⁵ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original*, in «Scripta Theologica» 46 (1/2014) 161-180; ID., *God's Gift of the Universe*, 295-363.

¹⁶ Cf. O'CALLAGHAN, *God's Gift of the Universe*; in italiano: *Il dono divino dell'universo. Un trattato sulla creazione*, Edusc, Roma 2023.

¹⁷ Tra di loro, cf. *La struttura della realtà creata alla luce della fede* (2009/2010; 2011/2012 e 2015/2016); *L'eschaton cristiano: parusia, risurrezione dei morti e mondo nuovo, giudizio finale* (2017-2018); *Cristo e la creazione in alcuni testi della Sacra Scrittura e dei Padri della Chiesa* (2021-2022).

¹⁸ Cf. P. O'CALLAGHAN - G. MASPERO, *Creatore perché Padre. Introduzione all'ontologia del dono*, Cantagalli, Siena 2012.

3. L'antropologia teologica

Ho cominciato a dedicarmi in un modo particolare all'antropologia cristiana a partire dall'anno 1994. In questo modo ho completato, per così dire, il panorama teologico che riguarda l'inizio, il centro e il fine dell'uomo nell'universo. Sono diventato titolare di queste tre materie, strettamente unite tra di loro, nell'anno 1998, come professore straordinario di Antropologia teologica, e poi come ordinario dal 2004. Frutto di questo insegnamento è stato un ampio manuale pubblicato nel 2013 in italiano col titolo: *Figli di Dio nel mondo* e tradotto poi in inglese nel 2016 col titolo: *Children of God in the World*.¹⁹ Diversi corsi per il ciclo di Licenza riflettono il contenuto di questo testo.²⁰ Una versione breve di questa stessa opera è stata pubblicata nel 2013 col titolo: «*Dio che ti anticipa*». *Una breve narrativa della vita della grazia divina*.²¹

Dallo studio dell'antropologia, oltre a ciò che riguarda la creazione e l'escatologia sono emerse diverse aree di ricerca.

– In primo luogo è di grande importanza lo sforzo contemporaneo di *integrare* un doppio discorso: uno metodologico e un altro contenutistico. In effetti, non si può lasciare la teologia della grazia – l'epicentro, per così dire, dell'antropologia teologia – da sola nei confronti della persona e delle vastissime problematiche che oggi riguardano l'antropologia. L'aspetto teologico dell'antropologia (come Dio vede l'uomo, come deve essere la sua vita alla luce della fede) va integrato con le tante questioni filosofiche e scientifiche. Senza la fatica di questa integrazione si cade facilmente nella trappola dell'iperspecializzazione, vero “cimitero”

¹⁹ Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*; in inglese *Children of God in the World. An Introduction to Theological Anthropology*, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 2016.

²⁰ Tra di loro, cf. *La giustificazione nell'ambito del dialogo ecumenico* (1996/1997 e 1997/1998); *L'essenza della grazia lungo il secondo millennio* (2003/2004); *L'antropologia cristiana tra fondamento e dialogo* (2004/2005); *Liturgia e antropologia* (2006/2007); *Il dibattito sulle radici cristiane dell'antropologia moderna* (2007/2008); *Grazia e libertà* (2013/2014); *L'uomo in san Paolo* (2014/2015); *Grazia cristiana e vocazione* (2019-2020).

²¹ Cf. P. O'CALLAGHAN, «*Dio che ti anticipa*». *Una breve narrativa della vita della grazia divina*, Cantagalli, Siena 2013; in inglese *God Ahead of Us. The Story of Divine Grace*, Fortress Press, Minneapolis 2014.

della vita universitaria.²² In tutto ciò il ruolo della filosofia e il contributo delle scienze è essenziale. L'aspetto metodologico è radicato, però, nell'aspetto contenutistico. Le antropologie dualistiche (quelle platoniche e quelle idealiste) hanno influito troppo lungo i secoli e lo fanno ancora. Con tutto, l'uomo è creato da Dio «a sua immagine, secondo la sua somiglianza» (Gen 1,26). Per questa ragione, tutti i diversi aspetti della vita umana vanno integrati tra di loro, davanti all'ultimo orizzonte della risurrezione escatologica.²³

– In secondo luogo, come per l'escatologia e per la creazione l'argomento *cristologico* è centrale per l'antropologia cristiana. È famosa la frase del Concilio Vaticano II: «Cristo svela pienamente l'uomo all'uomo».²⁴ La tentazione costante della cristologia lungo i secoli era quella di lasciarsi trascinare e determinare dall'antropologia in voga... Cristo sarebbe semplicemente «uno di noi», mentre, come disse Albert Schweitzer (1875-1965), ciascuno copre il Cristo con il proprio mantello. In realtà, è esattamente il contrario: il Verbo di Dio incarnato, Gesù Cristo, è colui che rivela che cosa voleva il Padre che noi fossimo, sin dall'inizio e per sempre; è lui, il nostro redentore, che restaura l'immagine di Dio nell'uomo macchiata dal peccato. La vita, la persona e l'opera salvifica di Cristo ci insegnano continuamente che cosa sia l'uomo, cosa deve fare, quale è il suo destino.²⁵

– In terzo luogo, è chiaro che il cuore dell'antropologia teologica è ciò che Dio ha fatto per e nei credenti cristiani: l'infusione della *vita della grazia*, della vita divina nell'uomo. Dio ha creato l'uomo, l'ha predestinato, l'ha chiamato, l'ha giustificato e l'ha destinato alla gloria, alla vita eterna in comunione con lui (cf. Rm 8,29-30). Tutto centrato sulla

²² Cf. P. O'CALLAGHAN, *The Role of Theology in the Promotion of a Pluralistic University*, in «Path» 14 (2015) 69-93; ID., *Figli di Dio nel mondo*, 29-54.

²³ O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 29-54.

²⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS), n. 22.

²⁵ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica*, in J. MORALES ET AL. (edd.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 367-398; ID., *Figli di Dio nel mondo*, 90-115.

chiamata universale alla santità.²⁶ Le base bibliche della dottrina della grazia, presenti in Paolo e Giovanni, sviluppate nei tempi dei Padri della Chiesa, sono la *divinizzazione* dell'uomo e la realtà della *filiazione divina*. Infatti, il credente, nei confronti di Dio, degli altri e del mondo, è un «figlio», come conseguenza dell'identificazione con Cristo avvenuta per mezzo dello Spirito Santo.²⁷ Questa identità teologica è ciò che determina non solo la sua relazione con Dio, ma anche quella con gli altri, come fratelli, figli, padre, parenti, famiglia. Il cristiano si rapporta con il mondo con lo sguardo del figlio di Dio.²⁸

In realtà, è la vita della grazia, dono supremo di Dio, ciò che rivela l'intera esistenza umana (e dell'universo) come frutto della donazione divina. La dottrina della grazia si complementa, quindi, con quella della creazione, puro dono di Dio. Quando la vita dell'uomo nei confronti di Dio si imposta a partire dalla categoria della *donazione*, tutti gli aspetti dell'antropologia stessa vengono situati, arricchiti e reimpostati. In diversi studi ho considerato la vita dell'uomo filosoficamente in base alla categoria del dono dell'esistenza e della relazione tra le persone.²⁹ Sono sette le questioni.

– Un primo elemento riguarda il fatto che l'uomo esiste tutto intero a partire dall'atto creatore di Dio. Questo significa che tutta la sua esistenza è voluta da Dio. Si capisce, quindi, che un'antropologia che vuole essere cristiana deve accogliere l'uomo tutto intero, anima e corpo, sentimenti, memoria, immaginazione, intelletto, volontà, narrativa... Non può escludere proprio nulla, eccetto il peccato, com'è logico, che va superato dal perdono divino e purificato nelle sue diverse manifestazioni. Per tale ragione sorge, nella riflessione antropologica cristiana lungo i secoli, la decisione di *non staccare nell'uomo l'anima dal corpo*, malgrado il fatto innegabile della morte. Creato da Dio, redento da Cristo, ricettore dei sa-

²⁶ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Il significato ermeneutico della chiamata universale alla santità cristiana. Una riflessione intorno all'Esortazione apostolica Gaudete et exsultate*, in «Path» 18 (1/2019) 23-41.

²⁷ Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 316-352.

²⁸ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Lo sguardo del figlio di Dio. L'antropologia cristiana e l'insegnamento di san Josemaría*, in J. LÓPEZ DÍAZ (ed.), *San Josemaría e il pensiero teologico*, vol. 1, Edusc, Roma 2014, 255-272.

²⁹ Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 685-703.

cramenti, destinato alla risurrezione finale, l'uomo si presenta e si sperimenta come una singolarità indivisibile, fatto di spirito e materia. Non si possono separare le categorie di anima e corpo. Qualche volta l'ha fatto la filosofia, oppure la scienza. Però la visione teologica cristiana le ha integrate fino in fondo.³⁰

– Il carattere donato dell'esistenza umana situa anche, e fino in fondo, la questione della *libertà umana*. L'uomo è un essere in buona parte determinato perché è creatura. Però non è determinato del tutto, né dalle circostanze, né dalle esperienze vissute, né dal proprio subconscio. Ma neppure si può dire che l'uomo sia perfettamente libero nel senso di poter costruire la propria esistenza fino in fondo, come e quando lui vuole, come vorrebbero Jean-Paul Sartre (1905-1980), Paul-Michel Foucault (1926-1984) e altri autori. Appunto, è creatura, e perciò ha un'esistenza donata. Diciamo, quindi, che l'uomo può agire liberamente perché può *accogliere* se stesso e ciò che è in torno a sé secondo la natura data da Dio, in questo modo costruendo la propria vita insieme al Creatore. Oppure può rifiutare i doni ricevuti, quelli che corrispondono alla propria natura. Così si svuota, si distrugge, si disfa... e pecca. Si capisce, pertanto, come il vero senso della libertà umana lo dia *l'amore*, il lasciarsi arricchire dai doni e dai talenti che Dio dà a ciascuno, e il ridonare generosamente i doni ricevuti. «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8).³¹

– In terzo luogo, si può percepire l'esistenza umana come dono nel fatto della *temporalità* e della *storicità* umane. Il fatto è che l'uomo si realizza non solo tramite la libertà, come abbiamo appena visto, ma anche al passo del tempo in cui agisce liberamente e quindi storicamente. Se non ci fosse il tempo, l'uomo sarebbe sempre e solo ciò che era all'inizio. La dinamica della donazione e della risposta non potrebbe decollarsi. Però

³⁰ Cf. *ibid.*, 508-550.

³¹ Si tratta di una posizione presente nella filosofia di Marcel: cf. P. O'CALLAGHAN, *El enigma de la libertad humana en Gabriel Marcel*, in «Anuario Filosófico» 23 (1990) 139-152. Anche O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 551-585; ID., *Getting Freedom Right: God's Gift and Human Liberty*, in M. SODI (ed.), *Sufficit Gratia Mea. Cristologia - Mariologia - Ecclesiologia - Liturgia - Agiologia - Cultura. Miscellanea di studi offerti a sua Em. il Card. Angelo Amato in occasione de suo 80° genetliaco*, LEV, Città del Vaticano 2019, 257-269.

l'uomo può crescere, arricchirsi, sviluppare, progredire (e anche andare indietro o regredire). Con tutto, «il Verbo si fece carne» (Gv 1,14), carne mortale certamente, ma carne temporale, storica, concreta.³² Per questa ragione, come disse Henri de Lubac (1896-1991), «il cristianesimo non è una grandezza storica: è piuttosto la storia che è una grandezza cristiana». La temporalità e la storicità è ciò che rende possibile che l'uomo sia un essere situato dalla *speranza*.³³

– Poi, come quarta questione, l'uomo fatto di spirito e materia, libero e storico, è chiaramente un *essere sociale*. Vive con gli altri, cresce e si arricchisce a partire dalla loro vita. Dipende da loro. E influisce sull'esistenza altrui. Allo stesso tempo affermiamo anche che l'uomo è un individuo, un singolo. Søren Kierkegaard (1813-1855) è dell'opinione che la singolarità umana è la causa per cui cade o sta in piede il cristianesimo. In effetti, a partire dalla fede cristiana si insiste sulla dignità non solo dell'umanità in genere, ma della persona umana, di ogni individuo. Ma come combacia questa enfasi sul singolo con la sua socialità? Non si tratta, in realtà, di un tentativo di giustificare l'individualismo, origine incontestata di tanti mali? In fin dei conti ci domandiamo: l'uomo è un essere sociale, oppure un individuo? Come si può mettere insieme l'essere sociale e l'individualità nell'uomo, senza scapito dell'uno o dell'altro? Ancora una volta la risposta di fondo si situa nell'esistenza umana come un'esistenza donata. L'uomo dipende da Dio per tutto ciò che ha a sua disposizione. E può condividere liberamente, lungo il tempo i beni comunicati da Dio con gli altri. Tutto ciò che è a nostra disposizione l'abbiamo ricevuto dal Creatore, però è destinato anche al bene delle altre persone. Così l'uomo, ricevendo (da Dio) e donando (agli altri), si esprime come individuo perché agisce liberamente, ma anche come essere intrinsecamente sociale. La socialità si esprime nella libertà (evitando così la deriva individualistica), e la libertà si esprime necessariamente nei confronti degli altri, in modo sociale (senza cadere quindi nel gregarismo). L'uomo, quanto più agisce come individuo nei confronti di Dio, tanto più arricchisce la vita degli altri. L'uomo «non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di se stesso» (GS 24).³⁴ In mezzo a tutte le disuguaglian-

³² Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 586-614.

³³ Cf. *ibid.*, 404-412.

³⁴ Cf. *ibid.*, 615-636.

ze che compongono la vita umana, la fondamentale uguaglianza tra tutti gli uomini si esprime nella donazione degli uni agli altri, e la corrispondente ricezione dei doni ricevuti. Si dà così la chiave teologica e filosofica per il superamento del fenomeno del razzismo, dell'intolleranza, della discriminazione, del sessismo, ecc.

– Poi c'è una quinta questione. Dove con più chiarezza si manifesta la distinzione e la differenza tra le persone è proprio nella realtà dell'*uomo* e della *donna*. Infatti, secondo la Scrittura, Dio li ha creati tali sin dall'inizio: «Maschio e femmina li creò» (Gen 1,27). A partire della caduta, però, il rapporto tra di loro (come tra tutti gli uomini) è diventato problematico e conflittuale. E di nuovo il giusto rapporto dell'uno con l'altro, entro la loro profonda uguaglianza, si esprime all'interno di una grande diversità di vedute e di capacità, che trova espressione nella donazione, nella ricezione e nel mutuo arricchimento. In questa straordinaria confluenza, insieme al consolidamento della femminilità e della mascolinità, si esprime in un modo insuperabile l'amore umano, anche nel suo frutto più durevole, quello della prole e della famiglia.³⁵

– Come sesta questione pongo la centralità per l'antropologia del *lavoro*. La vita dell'uomo come frutto della donazione divina trova espressione singolare e consapevole nel fenomeno del *lavoro umano*. Infatti, l'uomo che è al contempo libero, temporale e sociale, esprime se stesso nell'attività, nell'azione, insieme agli altri, per la costruzione del proprio futuro e di quello del mondo. In questo si esprime la sua partecipazione all'opera del Signore Dio, nel mandato a dominare sulla terra. Diventa in qualche modo «cooperatore» di Dio nel mondo.³⁶

– Infine, come settima questione, c'è la centralità della *persona umana*, termine riassuntivo dell'antropologia cristiana, derivata dalla teologia trinitaria, contributo sostanziale che la fede cristiana ha fatto alla cultura

³⁵ Cf. *ibid.*, 637-671. Sulle realtà umane che sostengono e rendono fattibile la vita familiare, cf. P. O'CALLAGHAN, *I tempi dell'amore, della santità e della misericordia. Una riflessione sulle strutture di sostegno del matrimonio e della famiglia*, in H. FRANCESCHI (ed.), *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica*, Edusc, Roma 2015, 49-64.

³⁶ Cf. O'CALLAGHAN, *Figli di Dio nel mondo*, 672-684.

e, tramite essa, al vasto campo dei diritti umani, della politica, della società umana, dell'etica.³⁷

4. Ecclesiologia, mediazioni ed ecumenismo

La dottrina della fede si sviluppa, lo sappiamo bene, *nella Chiesa e per la Chiesa*. La Chiesa cresce e si consolida per mezzo dell'*evangelizzazione* universale. E l'evangelizzazione richiede una profonda riflessione teologica perché possa verificarsi nelle diverse culture. Sin dall'inizio gli autori cristiani hanno pensato la rivelazione con l'aiuto delle categorie filosofiche per poterlo comunicare agli uomini di diversi paesi e culture. In altre parole, la teologia è necessariamente *ecclesiologica*, perché indirizzata all'evangelizzazione, alla missione universale della Chiesa. Inoltre, la teologia è per forza *ecumenica*, non solo perché riflette sul fenomeno ecumenico, o considera dei "temi" ecumenici, ma perché la teologia si è sviluppato lungo la storia tramite un'enorme varietà di autori, scuole, spiritualità, anche di diversa appartenenza ecclesiale. Mi sono dedicato durante diversi anni alla teologia luterana, trovando in essa una consistenza biblica, sistematica e pratica fuori del comune.³⁸ Mi sono interessato specialmente di due questioni senz'altro collegate tra di loro: l'*evangelizzazione* e la *mediazione*.

In Lutero senz'altro fu molto centrale la scoperta della dottrina della giustificazione, e le discussioni avviate nel secolo scorso sull'interpretazione di san Paolo a cui si rifà la posizione del padre della Riforma protestante. In effetti, dall'avvicinarsi tra cattolici e luterani negli ultimi decenni è emersa la scoperta che la teologia di Paolo non era quella di un «Lutero prima di Lutero». Cioè, Paolo non parlava solo di una conversione *personale*, ma soprattutto di una *conversione di missione*. In effetti, la chiamata del Signore a Paolo sul cammino di Damasco non riguardava tanto la peccaminosità o meno dell'Apostolo, ma la vocazione di comunicare la parola di Dio a tutti i popoli. Paolo confermò in modo tan-

³⁷ Cf. *ibid.*, 683-703. Cf. anche P. O'CALLAGHAN, *Per una teologia della persona*, in «Fondazione RUI. Rivista di Cultura Universitaria» 70 (1/1998) 13-22; *Id.*, *La persona umana tra filosofia e teologia*, in «Annales Theologici» 13 (1999) 71-105.

³⁸ Cf. principalmente P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin - Portland (OR) 1997; anche *Id.*, *God and Mediation. A Retrospective Appraisal of Luther the Reformer*, Fortress, Minneapolis 2017.

gibile lungo la sua vita il pressante invito del Signore di evangelizzare tutti i popoli (cf. Mt 28,20). Sembra ovvio, ma va ripetuto: la Chiesa esiste per l'evangelizzazione, per far presente nello spazio e nella storia la forza e la luce del Vangelo di Gesù Cristo per tutta l'umanità. Da tutto ciò sorge la conferma della profonda uguaglianza degli uomini nei confronti di Dio e degli altri.

Dove più chiaramente sorgono i contrasti tra la teologia cattolica e quella luterana è nell'area della *mediazione*. Dio, pur non avendo "bisogno" delle mediazioni create nei confronti delle creature,³⁹ ha voluto comunicarsi con gli uomini per mezzo di esse: la parola di Dio, l'intelligenza umana, l'alleanza e, specialmente, l'umanità di Gesù Cristo, da cui scaturiscono definitivamente la parola di Dio, la forza dei sacramenti, la medesima Chiesa, «sacramento di salvezza». Il luteranesimo, invece, insistette sulla *sola fides* (senza il confronto vitale con la ragione e con la cultura), la *sola gratia* (senza contare sull'accoglienza umana libera del dono di Dio), la *sola Scriptura* (escludendo quella parola che si assorbe e si comunica lungo le generazioni, ovvero la tradizione) e il *solus Christus* (senza la Chiesa, il suo corpo).⁴⁰

Lutero era consapevole della possibilità che le mediazioni potessero occupare il posto di Dio, potevano essere abusate, e la Chiesa nella sua vita manipolasse i fedeli nel loro cammino verso il Creatore. Sentiva qualcosa della frustrazione a cui ha dato espressione Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nella sua *Professione di fede all'Abbé Savoyard* quando esclamò: «Testimoni senza fine, testimoni infiniti tra Dio e me! Non finiscono mai gli uomini che mi dicono ciò che hanno detto gli altri uomini. Uomini,

³⁹ Ho considerato la domanda se Dio «ha bisogno» della creatura nello studio P. O'CALLAGHAN, *Can God be Enriched? On the Metaphysical Underpinnings of Von Balthasar's Theology*, in «Irish Theological Quarterly» 84 (2/2019) 175-194.

⁴⁰ Sulla questione, cf. O'CALLAGHAN, *God and Mediation*. All'interno del dibattito ecumenico con i luterani, si veda anche: P. O'CALLAGHAN, *The Mediation of Justification and the Justification of Mediation. Report of the Lutheran/Catholic Dialogue: «Church and Justification: Understanding the Church in the Light of the Doctrine of Justification»* (1993), in «Annales Theologici» 10 (1996) 147-211; ID., *L'uomo giustificato, nuova creatura in Cristo. Una riflessione intorno all'attuale dibattito ecumenico*, in J.M. GALVÁN (ed.), *Giustificati in Cristo. Elementi per una riflessione ecumenica. Atti del II Simposio internazionale, Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo della Santa Croce*, LEV, Città del Vaticano 1997, 129-164.

tanti uomini, tra Dio e me!». ⁴¹ A cui ha dato risposta implicita, dopo di lui, il santo Curato d'Ars (1786-1859) parlando del sacerdozio cattolico: «Se ci rendessimo conto di cosa sia il sacerdote, morremmo, non però di spavento, ma sì d'amore, perché è lui che ci dona il Cristo». I santi hanno sempre apprezzato la delicatezza divina nel fatto di farsi presenti agli uomini per mezzo delle altre creature. ⁴² Appunto, Dio non ha “bisogno” di mediazioni, come abbiamo visto nel trattato della creazione, ma noi sì. Le mediazioni sono aperte alla possibilità dell'abuso, certamente. Ma anche è vero che la loro assenza isola l'uomo dalla familiarità con Dio, e rende possibile l'ateismo, perlomeno quello pratico. ⁴³

5. La comunicazione della fede

Le tematiche che ho considerato lungo quasi quarant'anni hanno un forte contenuto propositivo e pratico. In molti casi sono questioni letteralmente di vita e morte, che riguardano tutti gli aspetti dell'esistenza umana: da dove veniamo, come viviamo adesso, verso dove andiamo. Di sua natura il discorso teologico s'intreccia con il discorso umano, rilevante, comunicativo. Nella teologia la parola di Dio deve farsi «carne», come ci ricorda Giovanni (Gv 1,14), deve incidere sul reale. Certo, le fonti della rivelazione – nella parola di Dio lungo due millenni, nella testimonianza dei Padri della Chiesa, nella vita liturgica e spirituale, nella riflessione

⁴¹ Cf. J.-J. ROUSSEAU, *Professione di fede del vicario savoiardo*, Marietti 1820, Genova 1998.

⁴² Questo tema viene trattato in P. O'CALLAGHAN, *The Holiness of the Church in «Lumen Gentium»*, in «Thomist» 52 (1988) 673-701, in cui si considera la santità della Chiesa secondo il Vaticano II. Ho considerato la questione della centralità della nozione di *salus animarum* come nucleo e cuore dell'impegno pastorale nella Chiesa e in particolare nel diritto canonico anche in ID., *Il principio della «salus animarum» nelle altre confessioni cristiane*, in «Ius Ecclesiae» 12 (2000) 437-463. Per quanto riguarda la parola di Dio all'interno del *munus docendi* nella Chiesa, si veda ID., *Alcune implicazioni giuridiche e antropologiche della comunicazione della parola di Dio*, in D. CITO - F. PUIG (edd.), *Parola di Dio e missione della Chiesa. Aspetti giuridici*, Giuffrè, Milano 2009, 27-57.

⁴³ Cf. P. O'CALLAGHAN, *La mediazione cristiana*, in *Inaugurazione dell'Anno Accademico 1998-1999 della Pontificia Università della Santa Croce*, Roma 1998, 83-105; ID., *Lumen Christi. Il paradigma del cristiano nel mondo*, in «Path» 9 (1/2010) 171-183; ID., *God and Mediation*; e ID., *Vivere come se Dio non esistesse. Una riflessione sulla trascendenza divina e la mediazione cristiana*, in «Path» 21 (1/2022) 273-287; ID., *God's Gift of the Universe*, 127-163.

teologica, nella catechesi – si esprimevano già con una grande e intrinseca forza umana, tanto da colpire il cuore, la mente, la volontà, l'immaginazione e la storia dell'uomo. Però la domanda sulla *verità* del discorso teologico nella sua *comunicazione* alle persone divenne sempre di più una questione inevitabile. Cinque interrogativi sono emersi lungo le diverse tappe del mio studio e insegnamento, in modo crescente e con un profilo sempre più marcato. Sono: la fede, la cultura, la testimonianza, la forza spirituale della grazia e la pienezza escatologica.

– In primo luogo, la *fede cristiana*, nel suo doppio rapporto con la *ragione* e con la *cultura*. In effetti, la parola rivelata e creduta deve per forza dialogare con l'uomo nella sua struttura intellettuale e razionale. La fede non accolta dalla ragione è come il cibo non digerito. Ci fidiamo della parola di Dio come ci fidiamo di chi prepara e presenta il cibo. Però non basta. La parola va recepita, pensata, confrontata, applicata, comprovata... va fatta propria. I credenti non possono dire semplicemente, in astratto, «i cristiani pensano», «i cristiani credono». Dicono, invece, devono dire: «Io credo!», proprio io – membro della comunità dei credenti, della Chiesa, del corpo di Cristo – credo. Quella parola l'ho fatto mia, l'ho digerita, mi sono identificato con essa. E per questa ragione sono in grado comunicarla in modo efficace e credibile ad altre persone, alle future generazioni. Lo comunico come qualcosa non mia, perché è di Dio; ma è anche mia: se non lo fosse, non potrebbe convincere gli altri nella forza dello Spirito. Ho tentato di dimostrare che la tensione frequentemente percepita tra fede e ragione è superata dalla rivelazione cristiana e dalla visione cristiana del mondo e dell'uomo.⁴⁴

– Tuttavia, la fede non dialoga solo con la ragione, dialoga anche con la *cultura*. E non solo dialoga con la cultura, ma anche la sfida, la forma, la plasma, la rende cristiana (perlomeno in parte). È ben nota l'affermazione di Giovanni Paolo II: «La sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede... Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non

⁴⁴ Cf. P. O'CALLAGHAN, *L'incontro tra fede e ragione nella ricerca della verità*, in G. MASPERO - M. PÉREZ DE LABORDA (edd.), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et ratio*, vol. 2, Cantagalli, Siena 2011, 35-59. Anche ID., *Figli di Dio nel mondo*, 389-403.

fedelmente vissuta».⁴⁵ La cultura incide molto sulla vita umana, spesso in modo inconscio. E la fede cristiana ha plasmato la cultura dei paesi e dei luoghi dove il cristianesimo era vissuto. Quando in diversi momenti della storia la fede si è perduta, quando gli uomini hanno smesso di credere in Dio, la cultura da essa vivificata perse contenuto, senso e capacità comunicativa. Emerge una cultura contraddittoria, incapace di sopportare il peso e l'allegria della vita; diventa debole, sterile, nichilista.⁴⁶ Oggi la grande sfida nei confronti della secolarizzazione è proprio quella di vivificare di nuovo la cultura a partire della fede vissuta.⁴⁷

– In terzo luogo, la nozione di *testimonianza*. La fede non dialoga solo con la ragione, con l'intelletto umano, non solo plasma la cultura... essa si comunica, deve comunicarsi, all'uomo, al cuore dell'uomo tutto intero. Non basta che la teologia comunichi e spieghi gli enunciati della fede che, tutto sommato, provengono da Dio e si indirizzano alla creatura. Bisogna considerare come i possibili credenti possono farsi *convincere* della verità di quelle affermazioni. Un'affermazione di tipo religioso può essere interessante, ispiratrice, bella, condivisa, appassionante, e via dicendo. Ma questo non vuol dire che sia vera; anzi, può essere falsa. E se non è vera, l'uomo non può, anzi non deve, impegnare la sua vita per conoscerla, per difenderla, per diffonderla. Tuttavia, come si arriva alla convinzione della verità degli enunciati di fede, proprio per l'uomo che non vede Dio direttamente, ma solo percepisce qualcosa nell'ombra? Qui si deve insistere su una categoria di grande importanza: la *testimonianza*. Gli apostoli hanno creduto in Gesù non solo in base alle belle parole da lui pronunciate, ma alla testimonianza che diede del Padre, una testimonianza concretizzata nella sua morte in croce e confermata dal Padre stesso nella risurrezione. E i cristiani lungo la storia hanno fatto lo stes-

⁴⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera* per la costituzione del Pontificio Consiglio della Cultura (20 maggio 1982); ID., *Discorso* al Congresso Nazionale del Movimento ecclesiale di impegno culturale (16 gennaio 1982).

⁴⁶ Sul nichilismo nel mondo giovanile, cf. P. O'CALLAGHAN, *Comprender y acompañar las vocaciones en la era de la post-verdad*, in «Scripta Theologica» 51 (2/2019) 449-66.

⁴⁷ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Faith Challenges Culture. A Reflection on the Dynamics of Modernity*, Lexington Books (Rowman & Littlefield), Lanham (Md.) 2021. Sul tema della modernità, cf. anche: ID., *La relación entre modernidad y evangelización*, in «Scripta Theologica» 45 (2013) 41-64; ID., *The Eclipse of Worship. Theological Reflections on Charles Taylor's A Secular Age*, in «Euntes Docete» 62 (2/2009) 89-123.

so per mezzo dell'autenticità della loro vita e la visibilità della loro dedizione hanno comunicato la forza del Vangelo a molte persone, a volte fino al martirio, e altre volte tramite la vita cristiana ordinaria. La fede si comunica, appunto, per mezzo della testimonianza.⁴⁸

– Abbiamo, poi, considerato la *forza spirituale* della grazia presente nel credente. È chiaro che la testimonianza cristiana rende ragionevole credere alla parola e alla vita di altre persone, in questo modo attingendo alla verità della parola di Dio. Si tratta di una categoria tutto sommato umana, antropologica, che rende accessibile e ragionevole l'accettazione della verità. Però la rivelazione è una grazia, la fede è una luce che proviene da Dio, è un atto divino, non solo umano. E quindi bisogna indagare come penetra nel cuore dell'uomo la realtà di questo dono divino. Questo ci porta a un tema molto presente nella spiritualità cristiana, derivante dal fatto che il cristiano è da considerarsi *alter Christus*, *ipse Christus* («l'altro Cristo, lo stesso Cristo») secondo la visione e l'esperienza di san Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975).⁴⁹ In effetti, per mezzo della grazia divina, di ogni cristiano si può dire che Cristo «vive in lui» (Gal 2,20). Cristo in persona, appunto, è presente nel cristiano, nel suo agire, nei suoi atteggiamenti, della sua dedizione, nella carità vissuta, nella capacità di convertirsi, di vivere umilmente e semplicemente. Così oggi, due millenni dopo Cristo, egli parla direttamente al cuore dell'uomo tramite l'uomo.

– Infine, verrà la *pienezza escatologica*. La fede riguarda ciò che è invisibile (cf. Eb 11,27). Però nel cielo non c'è più fede, perché si vede Dio «a faccia a faccia» (1Cor 13,12). Infatti, la rivelazione arriverà alla sua

⁴⁸ Cf. specialmente l'esteso studio P. O'CALLAGHAN, *El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico*, in «Scripta Theologica» 38 (2006) 501-568; e anche: ID., *Il cristianesimo e la dimensione antropologica della religione: violenza, mito, testimonianza*, in G. TANGELLA-NITTI - G. MASPERO (edd.), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Siena 2007, 203-234.

⁴⁹ Sulla teologia presente negli scritti e nella vita di san Josemaría Escrivá, cf. O'CALLAGHAN, *La virtù della speranza*; P. O'CALLAGHAN, *The Charism of the Founder of Opus Dei*, in «Annales Theologici» 14 (2000) 401-446; ID., *The Inseparability of Holiness and Apostolate. The Christian «alter Christus, ipse Christus» in the Writings of Blessed Josemaría Escrivá*, in «Annales Theologici» 16 (2002) 135-164; e ID., *Gloria de Dios*, in J.L. ILLANES (ed.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Monte Carmelo, Burgos 2013, 565-571.

massima manifestazione comunicativa quando Dio sarà «tutto in tutti» (1Cor 15,28). Così la rivelazione si manifesta massimamente nel *giudizio* finale⁵⁰ quando la verità che proviene solo da Dio può essere negata o dubitata responsabilmente.⁵¹

6. La diversità dei percorsi teologici

I cammini teologici, quelli personali e quello della Chiesa, hanno una straordinaria varietà, con delle manifestazioni molto varie. Per provarlo basta uno sguardo sulla storia. Però è anche vero che la teologia è una, perché Dio è uno, e la verità è una. Più specificamente, c'è un solo Spirito. Ogni teologia valida, in realtà, cade sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. Lungo il lavoro teologico di questi anni, in mezzo alla fatica, sono stato molto consapevole del ruolo dello Spirito, che «ricorda» tutto ciò che Gesù ci ha insegnato (cf. Gv 14,26; 15,26s.) sull'inizio, sulla vita attuale e sulla fine dell'esistenza umana, e l'innesta, lo fa presente nel più profondo del cuore di ogni uomo.⁵²

⁵⁰ Cf. P. O'CALLAGHAN, *Eschatology and Revelation*, in B.M. MEZEI - F.A. MURPHY - K. OAKES (edd.), *The Oxford Handbook of Divine Revelation*, Oxford University Press, Oxford 2021, 102-120.

⁵¹ Sulla possibilità di perdere la salvezza per sempre, cf. O'CALLAGHAN, *Cristo speranza per l'umanità*, 239-276, e ID., *That All may be Saved*, in «Thomist» 84 (2/2020) 293-308.

⁵² Cf. P. O'CALLAGHAN, *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, in «Annales Theologici» 12 (1998) 327-373. Nel mio studio ID., *Is the Christian Believer Conservative or Liberal?*, in «Church, Communication and Culture» 4 (2/2019) 137-151, rifletto sulla categoria di «conservatorismo e liberalismo» nella riflessione teologica e pastorale proprio nel contesto della relazione tra cristologia e pneumatologia.

DALLA TEOLOGIA TRINITARIA DELLA CROCE ALLA MISERICORDIA DI DIO: ITINERARI DI PENSIERO E DI VITA

GIUSEPPE MARCO SALVATI

PATH 22 (2023) 193-217

Introduzione

Nel suo saggio *Doctrine trinitaire et «theologia crucis»*,¹ un accademico della «Pontificia Accademia Teologica», il Prof. Vincent Holzer, ha richiamato l'attenzione su un tema che ha svolto e può ancora svolgere un ruolo interessante nel pensiero credente contemporaneo, sotto diversi profili: la teologia trinitaria della croce. Si tratta di una prospettiva di pensiero che, come nota Holzer, fa riferimento a una *theologia crucis* non più elaborata in prospettiva esclusivamente soteriologica, ma attenta a proporre «un'intelligenza *sui generis* dell'essere di Dio»,² proponendo che «la relazione tra la Trinità e la croce sia pensata a partire dal fatto cristologico della morte del Figlio».³

Il presente articolo vuole anzitutto riproporre le principali connotazioni di questa prospettiva di riflessione, che ormai vanta una propria solidità teologica, strutturatasi in modo importante all'indomani del

¹ V. HOLZER, *Doctrine trinitaire et «theologia crucis»*. *Origine et mutations contemporaines d'une théologie trinitaire de la croix*, in E. DURAND - V. HOLZER (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XX^e siècle*, Du Cerf, Paris 2010, 125-157.

² *Ibid.*, 130, nota 1.

³ *Ivi*. Holzer segnala, inoltre, che questa prospettiva di riflessione sulla croce «risponde in maniera adeguata alle ristrettezze e alle difficoltà della teodicea filosofica di fronte al problema del male in un mondo creato da un Dio onnipotente e buono» (*ivi*).

Concilio Vaticano II, soprattutto grazie al considerevole contributo offerto da autorevolissimi esponenti della riflessione cristiana (cattolica e protestante) della seconda metà del XX secolo.⁴ Successivamente saranno messi in risalto alcuni benefici teoretici e pratici suscitati dalla teologia trinitaria della croce. Infine, ci si soffermerà sul tema della *misericordia*, che costituisce una speciale fruttificazione di questa prospettiva teologica.

Nelle riflessioni che seguono, fanno da sfondo due dati che connotano il cammino della comunità ecclesiale contemporanea: da una parte, la crisi che sta portando il cristianesimo a diventare (soprattutto in Europa, ma non solo) sempre più marginale rispetto al sentire comune e diffuso, non sempre rilevante nella costruzione della storia, apparentemente meno efficace, quanto alla capacità di suscitare speranza.⁵ Dall'altra parte, sta il ministero petrino di papa Francesco, che sollecita ogni credente, e quindi anche i teologi, a partecipare all'edificazione di un mondo fraterno, dialogante, ricco di premura reciproca tra le persone, di attenzione agli «abitanti» delle periferie, agli «abbandonati»,⁶ di sollecitudine per l'ambiente. Rispetto all'uno e all'altro dato la teologia trinitaria della croce potrebbe indicare orizzonti interessanti.

1. Il rinnovamento della teologia trinitaria del XX secolo

Lo sviluppo della teologia trinitaria della croce s'inserisce nel generale rinnovamento della teologia trinitaria che si è verificato durante il XX secolo,⁷ tempo nel quale la Trinità è ritornata al centro dell'attenzione

⁴ Doveroso segnalare Hans Urs von Balthasar (1905-1988), Eberhard Jüngel (1934-2021), Jürgen Moltmann (1926-), le cui opere saranno citate più avanti.

⁵ Su ciò, cf., tra l'altro, R. NARDIN, «Il contesto culturale contemporaneo e l'istanza sacramentaria», in A. LAMERI - R. NARDIN, *Sacramentaria fondamentale*, Queriniana, Brescia 2020, 11-28; A. RICCARDI, *La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2021; I. SANNA, *L'indebolimento della concezione di Dio nel postmoderno*, in ID. (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Pul-Mursia, Roma 2000, 423-458. Ottimi riferimenti sono presenti anche nei vari articoli di «Path» 22 (1/2022): *Ateismo religioso e ricerca di Dio*.

⁶ FRANCESCO, *Omelia della Domenica delle Palme* (2 aprile 2023).

⁷ Su ciò, cf., tra l'altro, DURAND - HOLZER, *Les réalisations du renouveau*; ID. (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Du Cerf, Paris 2008; G.M. SALVATI, *Desarrollos de la teología trinitaria. De la Lumen Gentium a nuestros días*, in «Estudios Trinitarios» 1 (2005) 3-22; ID., *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive*, in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, 9-24; A.

teologica, dopo essere rimasta per molto tempo ai margini. In ambito cattolico questo ritorno era stato favorito da molteplici cause e apporti. Un ruolo determinante fu certamente svolto, in modo indiretto, dal Vaticano II, che negli anni Sessanta del XX secolo suscitò una rinnovata attenzione all'ecclesiologia: ripensando la propria identità, la propria presenza nel mondo e la propria missione nella storia, la Chiesa (e di conseguenza la teologia) ha avuto, da una parte, l'occasione di mettere a fuoco e valorizzare il proprio singolare patrimonio di esperienza religiosa e di dottrina; dall'altra, ha posto maggiore attenzione alla dimensione "pastorale", ossia alla necessità di cogliere la valenza e la fecondità di questo patrimonio per la vita del popolo di Dio e per la sua presenza nella storia. Si è sentita, poi, l'urgenza di comunicare la novità cristiana tenendo ben presente che dopo l'epoca moderna si dà una rinnovata visione dell'uomo e della storia: quella che, da una parte, si è tradotta nella cosiddetta «svolta antropologica», che riconosce la speciale collocazione dell'umano nell'ambito del pensiero; e, dall'altra, sottolineato la necessità di non trascurare in nessun ambito (nemmeno in quello teologico) la relazione feconda tra pensiero e vita, tra teoria e prassi.

La rinnovata riflessione ecclesiologica suscitò, negli anni Settanta del XX secolo, una vera e propria concentrazione sulla cristologia, quasi a testimonianza del fondamentale collegamento tra il "volto" della Chiesa e quello del proprio Maestro. Il riconoscimento della singolarità della Chiesa, comunità che deve a Cristo la propria esistenza, la propria identità e la propria missione nella storia universale e che, grazie al Figlio di Dio e allo Spirito Santo, media in modo efficace la volontà salvifica universale di Dio, spinse la teologia a porre una maggiore attenzione al Dio di Gesù, ossia al Padre che ha inviato il Figlio nel mondo e che insieme a lui manda lo Spirito Santo «per noi uomini e per la nostra salvezza». "Pensare" Cristo, rivelatore perfetto di Dio, aveva condotto la comunità teologica a "pensare" in modo nuovo il Dio da lui annunciato, evidenziandone l'originalità e la sua rilevanza per la storia. Veniva così ristabilita quella feconda reciprocità tra il discorso sulla Trinità «economica» e l'approfondimento della sua vita eterna (Trinità «immanente»), che era stata presente nel pensiero cristiano dei primi secoli. Diventava finalmente più

chiaro che «la Trinità è per noi un mistero di salvezza»⁸ e che interessarsi della Trinità non significa compiacersi di concetti complessi, ma parlare della nostra salvezza.

E con ciò la Trinità era tornata al centro, come un sole che risplende e che con la sua luce feconda la vita e illumina il pensiero. Finito l'esilio, il Dio trino era tornato, finalmente, nella propria patria di elezione: la storia degli uomini. In tal modo appariva in tutta la sua forza una preziosa osservazione dell'Aquinate, che aveva affermato che la conoscenza delle divine persone è per noi necessaria «dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum [...] alio modo, et principalius, ad recte sentiendum de salute generis humani».⁹ Come a dire: contemplare la Trinità, "dire" qualcosa del mistero della sua vita ineffabile, *ci* riguarda, *ci* interessa, *ci* coinvolge, *ci* chiama in causa, non *ci* lascia indifferenti; *ci* aiuta a dare contenuto e senso al modo d'intendere la realtà, la relazione con Dio, l'esercizio della responsabilità, la nostra presenza nella storia.

A testimonianza di questo recupero di attenzione teologica al mistero della Trinità si può segnalare, tra le altre cose, un interessante convegno celebrato a Roma, nell'aprile 1992, presso la Pontificia Università Salesiana, dal titolo: *Trinità in contesto*, organizzato dall'Istituto di Teologia Dogmatica, di cui era coordinatore in quel momento l'Accademico *ad honorem*, S.E. il Card. Angelo Amato. L'evento voleva anzitutto fare il punto sulla teologia trinitaria elaborata in alcuni contesti confessionali cristiani, presentando la situazione della teologia protestante e di quella greco-ortodossa e quella della teologia cattolica postconciliare.¹⁰ Inoltre, voleva mettere in risalto le caratteristiche precipue della rinnovata riflessione trinitaria elaborata in alcuni specifici contesti geografico-religioso-culturali: il latinoamericano, l'indiano, l'africano, l'induista,

⁸ K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in J. FEINER - M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come storia della salvezza*. 3. *La storia della salvezza prima di Cristo (parte I)*, Queriniana, Brescia 1969, 414.

⁹ THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I, q. 32, a. 1, ad 3um.

¹⁰ Cf. in A. AMATO (ed.), *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1994, i saggi di F. COURTH, *La Trinità nel segno della croce. Alcune tendenze del protestantesimo contemporaneo*, 25-43; di Y. SPITERIS, *La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa*, 45-69 e di G.M. SALVATI, *La dottrina trinitaria nella teologia cattolica postconciliare. Autori e prospettive*, 9-24.

il buddhista e l'islamico.¹¹ Questa prospettiva evidenziava la convinzione che esiste una naturale e rilevante relazione tra il pensare il mistero trinitario e l'*hic et nunc* in cui tale impegno viene assolto:

Segno evidente dell'ormai consolidata consapevolezza del rapporto fede-storia, maturata grazie al cammino che aveva portato la teologia cattolica dal rigido formalismo della neoscolastica al rinnovamento consacrato dall'*Optatam totius* del Concilio Vaticano II.¹²

I saggi raccolti negli Atti del convegno mostrano bene che la Trinità era tornata al centro dell'attenzione teologica, dopo essere rimasta fin troppo tempo ai margini.¹³ La celebrazione del Grande Giubileo del 2000 e l'abbondanza di pubblicazioni dedicate al mistero della Trinità hanno confermato questa provvidenziale svolta e l'avvenuto rinnovamento della teologia trinitaria.¹⁴

2. Le possibili impostazioni della teologia trinitaria della croce

Nel quadro del rinnovamento e della vitalità della teologia trinitaria della seconda metà del secolo XX, va certamente richiamata e sottolineata quella prospettiva che qui maggiormente interessa, ossia della teologia trinitaria della croce. Essa si presenta quale punto di sbocco di alcuni filoni di pensiero filosofico e teologico, nonché del rilevante contributo di numerosi pensatori, tra i quali spiccano Martin Lutero, Friedrich Hegel, Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann ed Eberhard Jüngel.¹⁵

¹¹ Si vedano i saggi L.A. GALLO, *Il mistero trinitario nella teologia latino-americana*, in AMATO, *Trinità in contesto*, 151-170; D. VELLATH, *La Trinità nella teologia indiana contemporanea*, in *ibid.*, 171-190; J. EGBULEFU, *Mistero trinitario e contesto africano*, in *ibid.*, 191-198; D. ACHARUPARAMBIL, *Mistero trinitario e induismo*, in *ibid.*, 199-211; J. LÓPEZ-GAY, *Mistero trinitario e buddismo*, in *ibid.*, 213-223; P. GIANAZZA, *Mistero trinitario e Islam*, in *ibid.*, 225-271.

¹² G.M. SALVATI, *Dalla «Trinità in contesto» alla «Trinità per la vita»*, in M. SODI (ed.), *Sufficit gratia mea. Cristologia - Mariologia - Ecclesiologia - Liturgia - Agiologia - Cultura. Miscellanea di studi offerti a Sua Em. Il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco*, LEV, Città del Vaticano 2019, 69-75.

¹³ AMATO, *Trinità in contesto*.

¹⁴ Cf. DURAND - HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire*; ID. (dir.), *Les réalisations du renouveau trinitaire*.

¹⁵ Cf. HOLZER, *Doctrine trinitaire et «theologia crucis»*.

Con la prudenza che qualsiasi schematizzazione richiede e con la consapevolezza della complessità di ogni fenomeno culturale o teologico, potrebbe essere ancora utile pensare il rapporto fra la Trinità e la croce secondo quattro possibili impostazioni.¹⁶

– Una prima, *Trinitas in eventu crucis*, si collega alla monumentale opera teologica di Hans Urs von Balthasar;¹⁷ qui l'attenzione è rivolta all'evento storico-salvifico della croce, considerato nel quadro del *mysterium paschale*; esso viene scandagliato dal teologo svizzero con l'intento di mostrarne simultaneamente la valenza rivelativa della vita nascosta dei Tre e la poderosa efficacia di superamento dello iato suscitato dal peccato dell'uomo; pur riguardando immediatamente il Figlio, è anche vero che nella croce, «tutta la Trinità resta impegnata: il Padre come colui che invia il Figlio e lo abbandona sulla croce, lo Spirito come colui che unisce entrambi nella forma espressiva della separazione».¹⁸ Rinviando ai suggestivi scritti elaborati da H.U. von Balthasar e ai tanti commenti proposti nel corso degli anni successivi,¹⁹ sembra opportuno metterne in risalto un aspetto particolare. Il Dio di Gesù e dei cristiani, in perfetta continuità con «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», raggiunge l'uomo negli abissi oscuri del dolore, del peccato, delle ingiustizie subite e di quelle commesse. Egli è compagno di viaggio e non spettatore indifferente dei drammi da cui la storia è connotata da sempre. Il Dio del Crocifisso, il Dio trino, è il Dio dei crocifissi, qualunque sia la croce alla quale sono inchiodati. Egli raggiunge gli umiliati e li proclama beati; si inginocchia davanti a loro, per consentire una nuova nascita e il recupe-

¹⁶ Per una presentazione più diffusa di queste quattro prospettive, cf. G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, LDC, Leumann (TO) 1987, 11-40.

¹⁷ Cf. in particolare H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII, Jaca Book, Milano 1977; ID., *Teodrammatica. III: Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983; ID., *Teologia dei tre giorni. Mysterium paschale*, Queriniana, Brescia 2017¹⁰.

¹⁸ VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII, 195.

¹⁹ Qualche studio recente: K. LEHMANN - W. KASPER (edd.), *Hans Urs von Balthasar: figura e opera*, Piemme, Casale M. (AL) 1991; B. MCINERNY, *The Trinitarian Theology of Hans Urs von Balthasar: An Introduction*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2020; F. POLANCO FERMADOIS, *Hans Urs von Balthasar. I. Ejes estructurantes de su teología*, Ediciones UC, Santiago 2021; ID., *Hans Urs von Balthasar. II. Aspectos centrales de su Trilogía*, Ediciones UC, Santiago 2021; S. UBBIALI (ed.), *L'ora del mondo. Confronto con la visione teologica di Hans Urs von Balthasar*, Glossa, Milano 2019.

ro della loro dignità. Tutta la storia è segnata da questo evento straordinario, la cui origine è esclusivamente la liberalità amorevole di un Dio che è eterno dono di sé, dal Padre, al Figlio, allo Spirito. Tutta la storia scaturisce e viene riportata, nello Spirito del Crocifisso risorto, al Padre della luce e della vita.

– Una seconda impostazione, che per brevità può essere caratterizzata con l'espressione *crux in Trinitate*, è quella rilevabile negli scritti di Jürgen Moltmann.²⁰ Erede del pensiero di M. Lutero e della sua speciale attenzione alla *theologia crucis*, nonché di una visione filosofica di chiarissima impronta hegeliana, il teologo di Tübingen sottolinea che la storia del Crocifisso, così come la storia in generale, non è soltanto «rivelativa», ma «performativa», rispetto a Dio stesso. Ne consegue un'insistenza non tanto sulla valenza “economica” della croce di Cristo, quanto su quella assolutamente “teologica”: il Calvario è scenario storico di un dramma che si consuma in Dio stesso, perché nell'ora della croce il Figlio perde la propria figliolanza (cf. Mc 15.34) e il Padre la propria paternità. Con le parole di Moltmann:

Se si prende sul serio il significato di questa rinuncia del nome di Padre nel grido di morte lanciato da Gesù, bisogna anche convenire che vanno allora in frantumi le stesse relazioni all'interno della Trinità (*zerbrechen hier sogar die Lebensbeziehungen der Trinität*) [...]. L'amore che unifica si trasforma in una maledizione che separa: il Figlio è ancora il Figlio soltanto come abbandonato, maledetto. E il Padre è ancora presente soltanto come colui che abbandona, che consegna. L'amore si comunica e l'amore che positivamente risponde si tramutano in dolore infinito e in sofferenza della morte.²¹

C'è una domanda fondamentale che questa impostazione fa nascere, se si tiene conto di alcune sensibilità (o forse “insensibilità”) teologiche diffuse, soprattutto nella cultura europea dell'epoca contemporanea, in un momento in cui si vive non solo «un'epoca di cambiamento, ma un

²⁰ Si vedano, in particolare J. MOLTMAN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973 (2013⁸); ID., *Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio*, Queriniana, Brescia 1983 (2020³).

²¹ MOLTMAN, *Il Dio crocifisso*, 91. Circa l'influsso di Hegel rispetto a questa impostazione, cf., tra l'altro, HOLZER, *Doctrines trinitaires et «theologia crucis»*, 135-146.

cambiamento d'epoca». ²² A chi o a cosa può interessare un Dio che deve ancora “fare i conti” con se stesso? Chi oserà invocarlo quale redentore o salvatore, se lui per primo si connota per una vulnerabilità che non nasce dall'amore che condivide, ma da un'intrinseca debolezza ontologica? Detto con rispetto: qualsiasi tentativo di “positivizzare” il “negativo”, di riconoscerne non solo una dignità, ma addirittura una *necessità*, crea disagio. Sembra inevitabile pensare che, in tal modo, il “negativo” costituisca *di fatto* una dimensione dell'essere di Dio. ²³ Forse la presentazione di Dio quale essere *apatico* è una delle cause del diffuso fenomeno dell'ateismo e dell'indifferenza religiosa. Certamente, un Dio estraneo ai drammi del vivere non riscuote più consenso, presso un uomo ormai affrancato dalla condizione di minorità. Ma c'è da chiedersi: riscuoterà più attenzione un Dio che rischia di scomparire dentro le maglie del “negativo”?

– Una terza possibile impostazione del rapporto fra Trinità e croce è quella proposta da Eberhard Jüngel, ²⁴ che potrebbe essere espressa così: *Trinitas ex historia crucis et Crucifixi. Per crucem ad Trinitatem*. Qui si intende evidenziare che nell'evento del Cavario è rinvenibile «il fondamento della pensabilità e della dicibilità di Dio o anche il punto di avvio [dell'elaborazione] di una dottrina trinitaria di Dio». ²⁵ Con fine ragionamento, Jüngel osserva che l'uomo “moderno”, riscoprendo la propria autonomia e dignità, ha emarginato Dio, dichiarandolo “superfluo”, tanto sul piano del pensare, quanto su quello dell'agire morale. Di fronte a questa dichiarazione di “non necessità” di Dio, la teologia diventa consapevole della libertà di Dio nel suo autodeterminarsi per la storia, in Gesù Cristo. E diventa anche consapevole di un'aporia: ossia che «Dio non è determinato dal mondo, eppure non può essere pensato senza il mondo», ²⁶ perché egli si è offerto a noi in Gesù Cristo. In altre parole, la teologia si trova in una situazione paradossale: «Il mondo è pensabile senza fare appello a Dio, ma Dio non è pensabile senza il mondo poiché si è fatto uomo in

²² FRANCESCO, *Discorso* alla Chiesa italiana (10 novembre 2015).

²³ Cf. G.M. SALVATI, «Contro la sapienza la malvagità non può prevalere» (*Sap* 7,30). *Trinità, croce e teodicea*, in «Camillianum» 29 (2010) 287-299.

²⁴ E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982 (2004³).

²⁵ SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 31.

²⁶ *Ibid.*, 33.

Gesù». ²⁷ Ne consegue necessariamente una presa di distanza netta dalla prospettiva metafisica classica, che era interessata a reperire i prolegomeni a una conoscenza naturale di Dio. ²⁸ Inoltre, sembra inevitabile una certa riduzione della teologia alla cristologia e di quest'ultima alla *theologia crucis*. In ogni caso – e questo è molto interessante – solo il Crocifisso è l'autentico *vestigium Trinitatis* che «costringe alla distinzione fra Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo» ²⁹, quale conseguenza dell'affermazione neotestamentaria secondo cui «Dio è amore» (1Gv 4,8.16):

Poiché Dio come amore può essere pensato solo sulla base della sua identità con l'uomo Gesù, e poiché inoltre l'essenza dell'amore stesso implica la contrapposizione di amante e amato, la trattazione della frase «Dio è amore» porta necessariamente alla scoperta dell'autodistinzione in Dio da Dio e così, infine, al concetto del Dio trinitario, come *vestigium* del quale allora può valere solo l'essere dell'uomo in cui si è identificato Dio. ³⁰

Come già osservato in un'altra occasione, questa pur interessante impostazione del discorso, lascia aperte alcune questioni, di non piccolo conto. ³¹ Anzitutto: sarà possibile, anche per chi non crede, conoscere Dio o almeno intuirne o ipotizzarne l'esistenza? Come saranno valutate, in un quadro concettuale di questa portata, le varie forme di *anateismo* presenti ai nostri giorni? ³² Il discorso su Dio resta "proprietà privata" di chi professa un credo religioso oppure può assumere una dimensione "pubblica"? Si può rinunciare senza pericolo al fatto di pensare la fede come un *obsequium rationi consentaneum*? Come si potrebbe pretendere che la fede porti ad "allargare" gli orizzonti della razionalità e quindi sia espe-

²⁷ C. DUQUOC, *Les conditions d'une pensée de Dieu selon E. Jünger*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 65 (1981) 417-431, qui 419.

²⁸ Sarebbe semplicistico pensare che questa prospettiva (del rifiuto di ogni prolegomeno naturale al discorso teologico) sia comune nella teologia protestante: cf. D. SESSA, *Alle frontiere della conoscenza di Dio. Il prolegomeno linguistico alla teologia di Langdon Gilkey*, AUP, Roma 2022.

²⁹ JÜNGEL, *Dio mistero del mondo*, 428.

³⁰ *Ibid.*, 409.

³¹ SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 35-36.

³² Cf. R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma 2012; G. MURA, *Ana-teismo. La nascita dell'ateismo religioso*, in «Path» 21 (1/2022) 95-115.

rienza che arricchisce la sete di verità presente nella storia umana, se la si riduce a una raffinata forma di fideismo?

– C'è una quarta possibile lettura del rapporto fra la Trinità e la croce, proposta a suo tempo da Norbert Hoffmann,³³ che si potrebbe sintetizzare a questa maniera: *Crux ex natura Trinitatis. Per Trinitatem ad crucem*. Con riferimento al valore di “espiazione” e di “rappresentanza” realizzato dall'opera di Cristo, Hoffmann vede l'evento del Calvario come «la modalità storico-salvifica, ossia condizionata dal peccato, di essere presente nel mondo da parte di quel Dio che è in sé eterna donazione».³⁴ Poiché la vita divina si connota quale reciproco ed eterno dono di sé, da parte delle divine persone, come *pro trinitario*, la croce costituisce la «modalità *economico-trinitaria* di manifestazione di Dio, in quanto espiazione da parte del Figlio, divenuto peccato, al posto dei peccatori».³⁵ La “sostituzione” che il Figlio mette in atto comporta per lui l'esperienza del provare sofferenza per l'abbandono del Padre; quest'ultimo, a sua volta non resta «indifferente» (*unberührt*), mostrando così la serietà con cui l'Agnello innocente ha preso su di sé il peccato delle creature, che pure erano uscite dalle “mani” del Creatore e trovato in Dio stesso il “luogo” del loro essere.³⁶ In questa prospettiva, diventa facile comprendere che, tanto la “parola” della creazione quanto quella della croce vedono all'opera il Dio trino; nella croce viene raggiunto il vertice quel pronunciamento dell'*inizio* che ha dato origine alla creazione e diventa chiaro uno stupefacente messaggio:

Il Figlio già dall'eternità, come Figlio, ha a che fare con la croce. Egli è la forma crocifissa (*Kreuzesgestaltigkeit*) come essere divino; egli giunge alla sussistenza personale proprio attraverso il suo «procedere» dal padre; egli raggiunge la sua identità proprio perché appartiene al Padre, si riceve da lui, a lui si deve, è completamente Figlio; insomma, perché la sua «inseità» [...] è «ab alio».³⁷

³³ Nel libro N. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1982.

³⁴ SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 37.

³⁵ *Ivi*.

³⁶ Cf. N. HOFFMANN, «Stellvertretung». *Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 30 (1979) 161-191, qui 176.

³⁷ *Ibid.*, 188-189.

Non è difficile cogliere i notevoli vantaggi di questa impostazione. Suggerisce, anzitutto, l'opportunità di ricercare nell'identità trinitaria di Dio il primo riferimento di quanto si realizza nella storia della salvezza. «La vita trinitaria di Dio è *fons, origo, radix, ratio et causa omnium*».³⁸ Ciò sollecita l'impegno della teologia a pensare con "registro" trinitario o, se si vuole, ad adottare il paradigma trinitario in modo costante nel proprio impegno a scandagliare il mistero rivelato e tutta l'economia della salvezza. La «luce trisolare» (Pavel Evdokimov) illumina e scandisce i passi dell'uomo alla ricerca della verità, il tentativo di comprendere il mistero dell'essere,³⁹ il sogno di costruire un mondo nel quale i frutti dell'albero della croce del Risorto possano diventare alimento e forza. Un altro importante stimolo proveniente da questa prospettiva di riflessione riguarda l'opportunità di costruire una visione teologica in cui creazione e redenzione siano pensate in un rapporto «senza divisione, senza separazione, senza confusione, senza mescolanza»; in cui non sia lecito dimenticare che l'opera creatrice ha già innescato un processo redentivo, ma sia altrettanto doveroso evidenziare l'effettiva novità e ineducibilità dell'opera di Cristo e dei suoi effetti.

Al di là delle differenze esistenti fra le precedenti tipologie di comprensione del rapporto fra la Trinità e la croce, sono rilevabili due tratti comuni, che hanno esercitato un notevole influsso sulla teologia della fine del XX secolo e su quella successiva.

Anzitutto, la croce di Cristo, evento trinitario, è il *locus theologicus* per eccellenza, in ordine alla riflessione sull'identità di Dio; essa consente un approccio fecondo al mistero della vita divina, fatta di dono di sé e di abbandono reciproco che il Padre, il Figlio e lo Spirito *sono e vivono* nell'eternità e nel tempo. Evento che non è indipendente dalla storia e dalla libertà di Dio e degli uomini, la croce non sarebbe comprensibile fino in fondo, se non si tenesse conto dei dinamismi eterni che connotano l'identità del Dio cristiano: l'essere ingenerato del Padre, l'essere generato del Figlio e l'essere procedente dello Spirito. Sotto questo profilo, ap-

³⁸ SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 40.

³⁹ Si pensi all'elaborazione dell'*ontologia trinitaria*, della quale è reperibile una sintetica presentazione di P. CODA, *L'ontologia trinitaria. Che cos'è?*, in «Sophia» 2 (2012) 159-170. Per un approccio più ampio, cf. P. CODA, CON M.B. CURI - M. DONÀ - G. MASPERO, *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria. 1. Manifesto*, Città Nuova, Roma 2021.

paiono molto utili le proposte di H. U. von Balthasar e di N. Hoffmann, secondo i quali il *pro* staurologico è segno e libero “prolungamento” nella storia del mondo, segnata dal peccato, del *pro* intradivino. E si rivela utile anche la convinzione di E. Jünger: la croce ha un valore noetico unico, in quanto grazie ad essa, il *Deus revelatus* ci lascia comprendere qualcosa delle meraviglie del *Deus absconditus*.

In sintesi, grazie alla teologia trinitaria della croce, si impone un'altra importante conquista: viene riconosciuta la *rilevanza esistenziale e noetica* sia della Trinità, sia della croce in quanto evento trinitario.

3. La rilevanza della Trinità

La consapevolezza che la croce svolge un ruolo decisivo in ordine alla storia della salvezza ha facilitato la percezione della rilevanza, in generale, del mistero dei Tre e il carattere paradigmatico dell'evento del Calvario, rispetto alla vita e al pensiero della comunità credente.

Com'è noto, il richiamo a essere attenti alla *rilevanza* della Trinità era stato proposto a suo tempo da Karl Rahner, che aveva indicato le ragioni che erano all'origine di quella posizione “periferica” che il mistero trinitario rivestiva tanto nella vita, quanto nel pensiero della comunità credente, almeno fino agli anni a cavallo del Concilio Vaticano II.⁴⁰ Lo stesso teologo aveva proposto un *Grundaxiom*,⁴¹ che, oltre ad alcuni limiti,⁴² aveva una sua indiscutibile parte di verità, per cui era quanto mai opportuno operare una sorta di «rivoluzione copernicana» che rimettesse al centro il mistero dei Tre.⁴³ Questa prospettiva ha suscitato l'attenzione a ripensare con il “registro” trinitario altri eventi ed esperienze particolarmente importanti dell'esistenza umana in generale e di quella dei credenti nel Dio di Gesù Cristo, in modo particolare.

Un primo, fondamentale ambito di riflessione, in cui si sperimenta la rilevanza del riferimento trinitario, è quello della *creazione*; termine con il quale ci si riferisce non solo all'*azione* del creare, operata dai Tre, ma anche agli *effetti* di questa azione, ossia al creato uscito dalle mani e dal

⁴⁰ Cf. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento*.

⁴¹ «La Trinità immanente è la Trinità economica e viceversa»: *ibid.*, 414.

⁴² Si veda, su ciò, SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 98-104.

⁴³ Cf. SALVATI, *Dalla «Trinità in contesto» alla «Trinità per la vita»*.

cuore della Trinità.⁴⁴ Il creare, inteso come dono dell'essere che Dio ha fatto e continua a fare agli esistenti finiti, se considerato alla luce dell'identità trinitaria di Dio, appare come una sorta di "libero prolungamento" dei dinamismi eterni (o processioni *ad intra*) che connotano la vita divina, così come li comprendiamo a partire da Cristo. Questo modo di intendere l'evento primordiale della creazione consente di percepire con occhi nuovi il senso dell'esistere e dell'intera realtà: tutto proviene dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito e tutto è segnato profondamente dal Tre, nel senso che è rinvenibile una traccia delle distinte persone nel cuore dell'essere e degli esistenti. Inoltre, la Trinità è anche punto di approdo per tutto e per tutti, è fine ultimo che attira ogni cosa e ispira la libertà degli uomini.

Un tema nel quale si percepiscono con chiarezza i benefici di questa lettura trinitaria della creazione è quello della *crisi ecologica*: la concezione cristiana di Dio, come ha ricordato papa Francesco in tempi recenti,⁴⁵ è matrice di un atteggiamento amico e premuroso nei confronti dell'ambiente, che ha subito e subisce violenza da parte dell'uomo. Guardare la creazione alla luce della Trinità genera sensibilità e responsabilità verso il mondo che ci circonda e immette nel circuito della relazione uomo-mondo una linfa di pace. Sollecita la coscienza morale e la libertà della comunità ecclesiale a non trascurare l'attenzione a quel "povero" speciale che è la natura.⁴⁶

Il riferimento alla Trinità è fecondo anche nello sforzo di comprendere l'identità dell'uomo, perché rende possibile una reinterpretazione delle categorie di *immagine di Dio* e di *persona*. Questa rilettura dà molto spazio alla dignità, all'originalità e alla bellezza della creatura umana, senza con questo operare una discriminazione nei confronti delle altre creature. Tale prospettiva antropologico-trinitaria alimenta la consapevolezza che la *communio* è anima dell'essere e dell'impegno dei figli di Adamo

⁴⁴ Cf. G.M. SALVATI, *Dimensione trinitaria della creazione*, in R. GERARDI (ed.), *La creazione. Dio, il cosmo, l'uomo*, Studium, Roma 1990, 65-93.

⁴⁵ Cf. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015).

⁴⁶ G.M. SALVATI, *Trinità e Vangelo della creazione. Riflessioni sulla Laudato si' di papa Francesco*, in *Il-Hidma tal-Iskular Bibliku fil-Knisja* [«Il lavoro dello studioso della Bibbia nella Chiesa»]. *A Festschrift in Honour of Prof. Joseph Agius OP*, «Knisja 2000» 114 (2015) 53-67.

e dei credenti in Gesù Cristo,⁴⁷ ma costituisce la più profonda vocazione di qualsiasi essere creato dal Dio che è in sé comunione di Tre distinti che si amano.

La prassi del Dio trinitario, che ha negli eventi pasquali il suo culmine, è la stessa che fa da fondamento alla costruzione della *vita nuova*, ossia dell'agire dei salvati o *vita morale*. La dimensione trinitaria e quella cristologica, che strutturano l'*offerirsi* di Dio all'uomo, secondo il Nuovo Testamento e la fede ecclesiale, devono strutturare anche l'*offerirsi* dell'uomo a Dio con l'intento di realizzarne il progetto o il *reditus* dell'uomo al Dio da cui proviene. Quest'ultimo deve essere pensato quale proclamazione e traduzione nello spazio e nel tempo degli uomini della prassi di un Dio che è amore e comunione e che chiama l'uomo a vivere con amore e a costruire comunione nel mondo, avendo quale fine ultimo del proprio agire il Dio trinitario.⁴⁸

Il riferimento alla Trinità, quale realtà decisiva per il pensiero e per la vita, può diventare utile per comprendere altre tematiche. Qualche esempio: la vita consacrata; la giustizia e la solidarietà; l'etica del volontariato, il tema del "parlare di Dio"; alcuni aspetti del magistero teologico degli ultimi vescovi di Roma (Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco); la "libertà" riproduttiva e i "diritti" dei figli; il tema della paternità di Dio; la multiculturalità; il tema dell'inculturazione.⁴⁹

Esiste un'altra importante sensibilità indotta dalla teologia trinitaria della croce: quella a "rivisitare" i "calvari" dell'esistenza umana con la luce che scaturisce dal Calvario del Risorto. Per fare qualche esempio, è possibile ripensare il senso della sofferenza⁵⁰ oppure il tema della giustizia sociale;⁵¹ oppure per illuminare l'esperienza della famiglia nell'ora

⁴⁷ Sull'origine, sui significati e i possibili sviluppi di questa categoria, cf. G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2008³.

⁴⁸ G. M. SALVATI, *Il Figlio di Dio crocifisso e la vita morale. Per una fondazione trinitario-staurologica dell'ethos cristiano*, in *Chiamati alla verità. Cristiani oggi alla luce della «Veritatis splendor»*, Rogate, Roma 1995, 279-300.

⁴⁹ Alcuni contributi dedicati a questi temi saranno raccolti in un testo di prossima pubblicazione.

⁵⁰ G.M. SALVATI, *Ubi crux, ibi amor Dei et hominis. Il soffrire umano come luogo dell'amore e dell'impegno*, in «La Sapienza della Croce» 4 (1991) 219-225.

⁵¹ G.M. SALVATI, *El «Dios de Jesús» (Dios trinitario) paradigma de compasión, justicia y solidaridad*, in I. HERNANDEZ DELGADO (ed.), *Otro mundo más humano es posible. Actas del*

della malattia o per elaborare in modo intelligente la pastorale sanitaria⁵² e pensare in modo nuovo il tema della “cura”; può essere utile per comprendere speciali situazioni di fronte alle quali si trova oggi la comunità ecclesiale, come, ad esempio, alcune nuove forme di genitorialità.⁵³

4. La croce, evento trinitario, luogo di esperienza della misericordia del Dio trino

La teologia trinitaria della croce sembra offrire un significativo e fecondo riferimento, rispetto all’odierna sensibilità o insensibilità “religiosa”. Essa favorisce la consapevolezza che Dio è coinvolto seriamente nella vicenda umana, che è compassionevole e soccorrevole che promuove e tutela la dignità delle proprie creature, offrendosi quale amico, compagno, padre/madre di tutti e di tutto. In modo particolare, essa orienta il pensiero e l’esperienza dei credenti e dei non credenti verso la *misericordia di Dio*, una qualità o caratteristica che papa Francesco ha ritenuto di speciale valore, fin dall’inizio del proprio ministero petrino, e che a non pochi teologi⁵⁴ è parso, da una parte, come una possibile via da percorrere per “riformare” quell’idea di Dio che a suo modo ha contribuito al sorgere di ateismi o dell’eclissi di Dio o dell’indifferentismo religioso dei nostri giorni;⁵⁵ ma che potrebbe, dall’altra, favorire un dialogo e un incontro con quanti vivono in quella inconsapevole “attesa di Dio”, che si

VI Congreso Trinitario Internacional «Granada 2006», Publicaciones Secretariado Trinitario, Córdoba 2008, 35-49.

⁵² G.M. SALVATI, *La croce di Cristo evento trinitario paradigma della pastorale trinitaria*, in M. PETRINI ET AL. (edd.), *Lineamenti di teologia pastorale della salute*, Edizioni Camiliane, Torino 2013, 127-140.

⁵³ Interessanti riflessioni sulla croce quale luce per il pensiero e per la vita sono state proposte nei vari Congressi internazionali organizzati dai Padri Passionisti, dedicati a «La sapienza della croce», a partire dall’anno 1975.

⁵⁴ Cf., ad esempio, G. FERRETTI, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e per la prassi della Chiesa*, Queriniana, Brescia 2017; GH. LAFONT, «Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco», EDB, Bologna 2017.

⁵⁵ Su questo vasto e complesso tema, cf., tra l’altro: U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009; M. BUBER, *L’eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra filosofia e religione*, Mondadori, Milano 2005; N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, EDB, Bologna 1993; J.F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009; G. MAZZILLO (ed.), *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2022.

esprime nella loro sete di speranza, di futuro, di un'umanità più fraterna, di una natura non più saccheggiata. Si potrebbe affermare che la croce, evento trinitario, costituisce quasi una

porta attraverso la quale la misericordia del Padre raggiunge il mondo e grazie alla quale il mondo e gli uomini entrano nella vita del Misericordioso.⁵⁶

Il pensiero cristiano, da sempre, sottolinea che la croce è un'espressione luminosa della misericordia sanante di Dio. A conferma di ciò, si possono segnalare due testi: uno risalente alle origini del cristianesimo, quello di 1Pt 2,24-25,⁵⁷ l'altro proposto in tempi recenti: si tratta di un passaggio dell'Enciclica *Dives in misericordia*,⁵⁸ in cui si dice che nella croce «la rivelazione dell'amore misericordioso raggiunge il suo culmine» (DM 8).

La croce, intesa quale evento nel quale Gesù di Nazaret, il Figlio abbandonato e crocifisso, unito al Padre nello Spirito, sperimenta la passione e la morte «per noi uomini e per la nostra salvezza», è punto d'incontro, per mezzo del Crocifisso, tra il Dio trino e chi sta nella miseria,⁵⁹ a quelli che si inginocchiano davanti ad essa con fede e con spirito contemplativo, la croce fa risplendere nella storia la misericordia di Dio che, come afferma l'Aquinate: è «il fondamento di tutte le opere divine»,⁶⁰ ossia la radice di tutte le sue azioni libere.⁶¹

Si possono indicare tre motivi per cui è corretto pensare la croce quale «porta» della misericordia. Anzitutto perché su di essa i Tre «misericordianti» (il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo), che sono l'unico «mi-

⁵⁶ G.M. SALVATI, *Misericordiae porta crux*, in «La Sapienza della Croce» 2 (2016) 125-140, qui 125. A questo scritto si ispireranno molte delle riflessioni che saranno proposte in questo paragrafo.

⁵⁷ «Egli portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce, perché, non vivendo più per il peccato, vivessimo per la giustizia; dalle sue piaghe siete stati guariti».

⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30 novembre 1980) (DM).

⁵⁹ SALVATI, *Ubi crux, ibi amor Dei et hominis*.

⁶⁰ THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3, ad 3um.

⁶¹ Sul concetto di misericordia nell'Aquinate, cf. G.M. SALVATI, *La misericordia, virtù di Dio, virtù dell'uomo. La lezione di Tommaso d'Aquino*, in «Path» 15 (2/2016) 333-349; ID., *La misericordia di Dio nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in J.M. FAVI - P. SGRECCIA (edd.), *Dio è misericordia. Testimoni in nome di Dio. Atti del Convegno del Camillianum, 24-25 maggio 2016*, Aracne, Roma 2016, 55-71.

sericordioso»,⁶² vivono una storia di misericordia; inoltre, perché l'evento del Calvario è voluto e accade *per misericordia*; infine per il fatto che l'ora della croce non accade senza la presenza e l'impegno della persona di Maria: *Mater misericordiae*.

4.1. Una storia di misericordia trinitaria

Oltre a comportare la sofferenza del Verbo, che "svuota" se stesso «fino alla morte e alla morte di croce» (Fil 2,8), l'ora della croce è anche momento in cui accade una *storia di misericordia* nella quale è impegnata la divina comunità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

È anzitutto l'ora della *misericordia del Padre*. Colui che, secondo l'espressione di Origene, «non è impassibile»,⁶³ la cui misericordia è «eterna» (Sal 135), non vive con indifferenza il patire del Crocifisso; nei suoi confronti prova sentimenti di *pietas*, di affettuosa vicinanza.⁶⁴ La misericordia del Padre celeste si connota sul Golgota come tenerezza e premura verso Figlio, come *com*-passione e *con*-dividere l'amaro calice del dolo-

⁶² Questa espressione non è altro che una possibile estensione del dato di fede secondo cui Padre, Figlio e Spirito Santo sono i Tre (realmente) distinti possessori della (unica) natura divina o tre persone; e sono i Tre (realmente) distinti possessori dell'unica volontà divina, dell'unica coscienza.

⁶³ «Egli [il Figlio] è disceso sulla terra mosso a pietà del genere umano, ha sofferto i nostri dolori prima ancora di patire la croce e degnarsi di assumere la nostra carne; se egli non avesse patito, non sarebbe venuto a trovarsi nella condizione della nostra vita di uomini. Prima ha patito, poi è disceso e si è mostrato. Qual è questa passione che per noi ha sofferto? È la passione dell'amore. Persino il Padre, il Dio dell'universo, "pietoso e clemente" (Sal 103,8) e di gran benignità, non soffre anche lui in un certo qual modo? Non sai che quando governa le cose umane, condivide le sofferenze degli uomini. Infatti "il Signore tuo Dio ha sopportato i tuoi costumi, come un uomo sopporta quelli di suo figlio" (Dt 1,31). Quindi Dio prende i nostri costumi, come il Figlio di Dio porta le nostre sofferenze. Nemmeno il Padre è impassibile. Se lo preghiamo, prova pietà e misericordia, soffre di [qualcosa dell']amore (*patitur aliquid amoris*) e si immedesima nei sentimenti che non potrebbe avere, data la grandezza della sua natura, e per causa nostra sopporta i dolori degli uomini» (ORIGENE, *Homiliae in Ezechielem* 6,6, in ORIGENE, *Omellie su Ezechiele*, a cura di N. ANTONIONO, Città Nuova, Roma 1997², 119).

⁶⁴ «Non vi è un male nell'universo riguardo al quale sia più difficile ammettere l'*apatia* di Dio che di fronte al *pathos* di Cristo crocifisso» (M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia 1990², 76). Circa i limiti concettuali e linguistici da tenere presenti per una corretta lettura teologica di questo aspetto, cf. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 112-117. Cf. anche J.M. FAVI, *Compassione della Trinità, compassione della Chiesa*, Angelicum University Press, Roma 2014, 166-171.

re.⁶⁵ Essa traspare anche dal fatto che il Verbo fatto carne sia oggetto di una vera e propria “consegna” da parte del Padre;⁶⁶ questi, dice l'Aquinate, ha voluto preordinare la passione del Cristo alla salvezza delle creature, ha ispirato al Figlio la volontà di offrirsi per l'umanità, ha permesso che Gesù fosse esposto ai maltrattamenti dei persecutori.⁶⁷

Che il Padre sia *misericordioso* (2Cor 1,3) emerge dal fatto che «non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha dato per tutti noi» (Rm 8,32), affinché fossero sollevati dalla miseria coloro che vi si trovavano: egli «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16), dato che eravamo sotto «il giogo della schiavitù» (Gal 5,1).

Il testo paolino permette di intuire un altro aspetto della misericordia del Padre: i parallelismi che si danno tra l'affermazione di Paolo e il testo di Gen 22 consentono di ipotizzare una certa somiglianza tra ciò che il Padre celeste prova nei confronti del Figlio crocifisso e ciò che fu provato da Abramo quando gli fu chiesto di sacrificare il figlio Isacco. Pur essendo attenti a evitare sentimentalismi inopportuni e ogni facile passaggio “dalla terra al cielo”, «sembra teologicamente ammissibile l'ipotesi del verificarsi di una partecipazione accorata e soccorrevole del Padre al dramma del Figlio crocifisso; essa può essere pensata quale esercizio di un'autentica *pietas* di lui e come esperienza di una certa *tristitia* relativa al Cristo che è nel dolore».⁶⁸

⁶⁵ Queste riflessioni rimandano, inevitabilmente, a una tematica teologica delicata e controversa: quella della “sofferenza” di Dio. Per un orientamento sul tema, cf., tra l'altro: G. CANOBBIO, *Dio può soffrire*, Morcelliana, Brescia 2005; G. CINÀ (ed.), *Dio è amore ma può soffrire? Deus caritas est, ovvero il pathos di carità*, Edizioni Camilliane, Torino 2008; P. CODA, *Quando a soffrire è il Figlio dell'uomo*, Edizioni Camilliane, Torino 2009; M. ENDERS, *Dio può soffrire? La sofferenza di Dio nella teologia dei Padri*, in «Communio» 122 (2003) 19-33; FAVI, *Compassione della Trinità*, 89-208; G. JUÁREZ, *Puede ser misericordioso un Dios inmutable? Aportes a la problemática del discurso sobre el sufrimiento de Dios*, in «Estudios Trinitarios» 1 (2015) 45-87; J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in «Revue Thomiste» 69 (1969) 5-27; SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 156-165.

⁶⁶ Un classico testo di riferimento su questo tema è quello di W. POPKES, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dabingabe im Neuen Testament*, Zwingli Verlag, Zürich 1967.

⁶⁷ Cf. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae*, III, q. 47, a. 3, respondeo.

⁶⁸ SALVATI, *Misericordiae porta crux*, 128. Alcune indicazioni sulle coordinate teologiche entro le quali occorre collocare questi temi sono reperibili in SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 112-117. Cf. anche FAVI, *Compassione della Trinità*, 166-171.

La croce è anche evento nel quale accade la *misericordia del Figlio*, che ha assunto la «forma di servo» (Fil 2,7) e ha preso su di sé – in verità e non fintamente – le miserie delle creature. Egli è *oggetto* della misericordia del Padre, ma anche *soggetto* che vive realizza la misericordia mettendone in atto i due aspetti costitutivi.⁶⁹ Vivere la misericordia significa anzitutto provare come propria la miseria dell'altro e poi prestare soccorso. Gesù di Nazaret si è fatto «in tutto simile ai fratelli» (Eb 2,17), condividendo la bellezza e i limiti dell'esistenza umana; egli, inoltre, ha preso su di sé il peccato del mondo (Gv 1,29). Ha assunto su di sé il «no!» che il Padre celeste pronuncia nei confronti delle ingiustizie commesse dagli uomini, consentendo loro non soltanto di risparmiare l'inferno della lontananza da Dio, ma di essere ammessi al paradiso della comunione con lui.⁷⁰

Nell'ora della croce si manifesta anche la *misericordia del Consolatore*, di colui che è da sempre il vincolo del Padre e del Figlio, Amore comune che distingue e unisce l'Amante ingenerato e l'Amato generato.⁷¹ Egli è il «fuoco» che sostiene il dono di sé che il Nazareno fa a favore dei fratelli che sono nel peccato;⁷² è Colui che esercita una vicinanza compassionevole nei confronti del Crocifisso. Sotto questo profilo, con la propria azione, unita a quella del Padre e del Figlio, realizza l'altro aspetto della misericordia: soccorrere e sanare chi sta nella miseria. Consegnato dal Crocifisso (Gv 19,34), come «acqua» che purifica e rinnova, lo Spirito Santo fa sì che l'umanità di entri nei «cieli nuovi e terra nuova» (Ap 21,1), che il Padre misericordioso ha promesso alle proprie creature.

Evento di misericordia, che i Tre realizzano per la salvezza delle creature, la croce è raggio della luce infinita del Dio che è misericordia. Essa

⁶⁹ Sul senso e sugli addentellati filosofici e teologici del concetto di misericordia, cf. M. MARIN - M. MANTOVANI (edd.), *Eleos: «L'affanno della ragione». Tra compassione e misericordia*, LAS, Roma 2002; W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2016⁸. Cf. anche il fascicolo dedicato a *Misericordia e verità dell'uomo: profezia per un mondo globalizzato e una cultura «liquida»*, in «Path» 15 (2/2016).

⁷⁰ SALVATI, *Misericordiae porta crux*, 129.

⁷¹ Si troverà un'eccellente presentazione della riflessione teologica sullo Spirito Santo in F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005 (ultima ristampa 2014).

⁷² Cf. FAVI, *Compassione della Trinità*, 186-196; SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 143-149.

non soltanto è soglia dalla quale s'intravede che «l'identità agapico-relazionale di Dio costituisce il fondamento immanente dell'azione libera [...] di Dio»,⁷³ ma anche un'autentica *porta sancta* che consente l'accesso a quest'oceano di bontà messo a disposizione delle creature.

4.2. «*Misericordia est ipse Christus*»

Tommaso d'Aquino afferma che «*misericordia est ipse Christus qui datus est nobis ex misericordia Dei*». ⁷⁴ La storia del Nazareno, che culmina negli eventi pasquali, può essere correttamente compresa solo alla luce della misericordia divina. Anzitutto perché Cristo è testimonianza vivente dell'amore misericordioso che porta il Padre a inviare il Figlio nel mondo in vista della redenzione delle creature. E quando aggiunge che l'incarnazione del Verbo è voluta «in remedium peccati»,⁷⁵ collegando in tal modo la presenza del Gesù di Nazaret al bisogno di liberazione dell'uomo dal peccato, l'Angelico si fonda proprio sulla misericordia, che è all'origine della creazione e della redenzione del cosmo. Scrive Tommaso: «In qualunque opera di Dio appare la sua misericordia quale sua prima radice». ⁷⁶ In particolare, la croce del Nazareno costituisce il vertice della storia di misericordia che si è attuata nel corso dell'esistenza terrena di Gesù. La croce è storia di misericordia perché Cristo «fu crocifisso, morì, fu sepolto, discese agli inferi» proprio a motivo della misericordia con la quale la Trinità ha guardato le proprie creature «miserabili» a causa del peccato. L'opera di misericordia che il Signore Gesù compie, restituisce agli uomini la dignità perduta e rende possibile la vita di grazia. Per mezzo di Cristo, le creature ottengono «la misericordia di Dio [che] non preserva solo dalla morte, ma dà un cuore nuovo, crea un ordine nuovo, la nuova creatura, e dà una speranza viva e nuova». ⁷⁷

La croce è segno e strumento

⁷³ R. FERRI, *La croce, culmen et fons della misericordia di Dio: il volto di Dio*, in «Path» 15 (2/2016) 109-124, qui 124.

⁷⁴ THOMAE AQUINATIS, *In Psalmum* 47, n. 5.

⁷⁵ THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 3, *respondeo*.

⁷⁶ THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I, q. 21, art. 4, *respondeo*.

⁷⁷ W. KASPER, *La croce - culmine della rivelazione della misericordia di Dio*, in «La Sapienza della Croce» 1 (2016) 3-13, qui 7.

dell'impegno di Cristo a favore dei fratelli che sono nella miseria. Egli si lascia «imprigionare» sul legno della croce per restituire libertà ai fratelli; vive l'umiliazione della condanna per restituire la dignità ai fratelli che erano sottomessi al giogo del peccato. Si china sull'umanità ammalata per sollevarla, guarirla e restituirla piena di salute/salvezza a se stessa e alla storia.⁷⁸

Si deve, poi, ricordare che l'esperienza della misericordia include necessariamente un aspetto *affettivo*, ossia commozione, tristezza, pietà nei confronti di colui che è nella «miseria».⁷⁹ Cristo, quale «buon samaritano», non «passa oltre» (Lc 10,31), quando incrocia l'uomo ferito, mettendo in atto una concreta vicinanza e una cura premurosa. Egli «ben conosce il patire» (Is 53,3), perché sperimenta i limiti, i bisogni, le gioie e le tristezze, i sogni e le delusioni che sono propri della condizione umana; egli condivide la sofferenza dei malati, ha pietà di quelli che hanno perduto una persona cara; esalta la semplicità degli ultimi, ha avuto pietà delle vittime delle discriminazioni. Il culmine di questa prossimità misericordiosa è raggiunto sul Calvario, quando Gesù offre al Padre se stesso quale vittima di espiazione (1Gv 4,10), per ristabilire l'alleanza; l'Innocente beve il calice della passione affinché i peccatori siano giustificati e ammessi di nuovo alla tavola della familiarità con Dio.

Che la croce sia evento di misericordia è testimoniato anche dalle parole che Cristo pronuncia poco prima di morire. Anzitutto quelle riferite da Lc 23,33 («Gesù diceva: "Padre perdona loro, perché non sanno quello che fanno"»), che rinviano al legame tra misericordia e perdono: quest'ultimo, come ha scritto S.E. il Card. Walter Kasper,⁸⁰ è uno dei frutti più belli della misericordia. Se essere misericordiosi è stare vicini a chi è nella miseria, operando affinché essa finisca, il perdono consente un nuovo inizio, rompe i muri che dividono, libera dai lacci della colpa,

⁷⁸ SALVATI, *Misericordiae porta crux*, 129. Sul rapporto salute-salvezza, cf. G.M. SALVATI, *Salute/salvezza: perno della teologia pastorale sanitaria*, in L. SANDRIN (ed.), *Salute/salvezza: perno della teologia pastorale sanitaria*, Edizioni Camilliane, Torino 2009, 19-30; F. ÁLVAREZ RODRIGUEZ, *Teologia della salute*, Edizioni Camilliane, Torino 2014.

⁷⁹ Tommaso d'Aquino non esita a riconoscere la dignità di questo aspetto che, invece, era stato considerato in modo negativo dalla cultura greca in generale e dallo stoicismo in particolare. Cf. M. MARIN, *La «debolezza» della compassione secondo Aristotele e gli stoici*, in MARIN - MANTOVANI, *Eleos: «l'affanno della ragione»*, 19-37.

⁸⁰ Su ciò, cf. KASPER, *Misericordia*, 209-215.

apre al futuro, alimenta la speranza di una vita nuova: «Una volta che si è rivestiti della misericordia, anche se permane la condizione di debolezza per il peccato, essa è sovrastata dall'amore che permette di guardare oltre e vivere diversamente».⁸¹ Il perdono non è "condono", né il lasciapassare dell'irresponsabilità, ma è

gesto creativo, riflesso nella storia dell'onnipotenza di Dio che, come dice la liturgia, si manifesta soprattutto con il perdono. Dalla sua croce, il Nazareno non si è risparmiato questa sublime maniera di esercizio della misericordia: le ingiustizie subite non hanno spento il fuoco dell'amore misericordioso; egli ha procurato vita a quanti erano caduti nei lacci della morte. E quasi a conferma immediata della radicale capacità sanante della misericordia che perdona, lo stesso Vangelo di Luca testimonia la straordinaria esperienza del malfattore al quale Gesù promette: «In verità ti dico, oggi sarai con me in paradiso» (Lc 23,43).⁸²

L'altra parola indicativa della croce quale evento di misericordia è quella riferita da Mc 15,34: «Alle tre Gesù gridò con voce forte: *Eloi, Eloi, lema sabactani?* che significa: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*». Se misericordia significa avere a cuore l'altrui miseria per sanarla, queste ultime parole vanno intese senza neutralizzarne o depotenziarne il significato. Essa testimoniano un dramma: per essersi messo «al nostro posto», il Gesù di Nazaret fa l'esperienza di due gravi conseguenze del peccato:⁸³ anzitutto quella della lontananza da Dio, dell'«estraneità» nei suoi confronti; e quella del «no!» di Dio, della sua riprovazione. Nell'ora della croce Gesù vive, al posto nostro, questa terribile esperienza e si pone quale garante e nostro rappresentante,⁸⁴ offrendo al Padre un amore fiducioso e filiale.

Che la croce sia vera «porta della misericordia» lo si comprende anche guardandola nella prospettiva del quarto Vangelo: sul Calvario avviene la glorificazione di Cristo: «E io, quando sarò innalzato da terra,

⁸¹ FRANCESCO, Lettera apostolica *Misericordia et misera* (20 novembre 2016), n. 1.

⁸² SALVATI, *Misericordiae porta crux*, 133.

⁸³ Cf. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, 119-134.

⁸⁴ Sulla ricchezza teologica di questa categoria, nell'interessante declinazione proposta da Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), cf. C.M. PARISI, *La Stellvertretung in Dietrich Bonhoeffer. Cristo e la condizione dell'uomo chiamato a esistere con/per gli altri*, Città Nuova, Roma 2016.

attirerò tutti a me» (Gv 12,32).⁸⁵ Il donarsi e *consegnarsi* al Padre conduce il Figlio a sacrificarsi «sino alla fine» (Gv 13,1), cioè senza riserve. Dopo aver detto: «Se il chicco di grano, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, porta molto frutto» (Gv 12,24), Gesù porta alle estreme conseguenze la propria misericordia, vivendo la passione e la morte affinché sia reso possibile l'ingresso nella vita dei Tre: «Io sono nel Padre mio e io in voi» (Gv 14,20). E così si realizzano compiutamente i due sensi della misericordia: da una parte, essere vicini a chi è nella miseria; dall'altra, intervenire a suo favore.

4.3. «*Maria, Mater misericordiae*»

La croce è «porta della misericordia» anche grazie alla presenza sul Calvario della persona di Maria di Nazaret. Ella non è lì per caso oppure per “dovere” familiare; né si limita ad accompagnare il Figlio, né a esercitare un gesto di pietà. Volontariamente e amorevolmente «sta presso la croce di Gesù» (Gv 19,25), con una presenza dai ricchi significati. Anzitutto, testimonia una concezione dell'uomo nella quale la “prossimità” è elemento indispensabile dell'identità e della vocazione della creature umane; o, se si vuole, del fatto che essere *persona* significa disponibilità a creare *communio*, ossia ad assumere gli uni per gli altri il *munus* del servizio e del dono di sé.

“Stando” ai piedi della croce, Maria contesta ogni forma di egoismo, di narcisismo, di individualismo; induce il rifiuto dell'*homo homini lupus* e insegna che solo se *homo homini frater* sarà possibile costruire un mondo giusto e in pace.

“Stando” presso il Crocifisso, Maria, è anche icona della premura divina nei confronti delle creature, che è simultaneamente materna e paterna di Dio nei confronti delle proprie creature, capace di giungere fino all'amore viscerale, come i profeti hanno testimoniato.⁸⁶

⁸⁵ Sulla teologia del quarto Vangelo, cf., tra l'altro: A. CASALEGNO, *Perché contemplino la mia gloria* (Gv 17,24). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2006; R.E. BROWN, *Introduzione al Vangelo di Giovanni*, Queriniana, Brescia 2007.

⁸⁶ Cf. A.J. HESCHEL, *Il messaggio dei profeti*, Borla, Roma 1981 (ultima ristampa 2007).

Infine, “stando” presso la croce, la Madre del Signore è «quasi sacramento» della Chiesa quale comunità «compassionante» che «non passa oltre» le ferite dell’umanità,⁸⁷

ma se ne fa carico e vi presta soccorso, coinvolgendosi senza risparmio e senza lasciarsi condizionare da una concezione religiosa che, in nome del formale rispetto della legge e delle prescrizioni, dimentica il cuore del progetto di Dio: la salvezza delle creature amate. Ai piedi della croce, Maria è icona di una Chiesa «ospedale da campo», pronta a portarsi là dove l’uomo e i popoli sono immersi nella miseria della malattia, della sofferenza, del disprezzo, della discriminazione, dell’ingiustizia, dell’indifferenza e del disprezzo.⁸⁸

Evitando qualsiasi deriva sentimentalistica o pietistica,⁸⁹ è lecito supporre che lo “stare” di Maria ai piedi della croce sia stato vissuto come partecipazione viva, appassionata, premurosa, sofferta ai dolori del Crocifisso. Coi che era sensibile alle necessità degli altri (cf. la visita a Elisabetta in Lc 1; le nozze di Cana in Gv 2), nell’ora della croce Maria *con-divide* e *con-patisce* il dolore del Figlio; “sta” «addolorata presso la croce, in lacrime»,⁹⁰ come accade quando si prova misericordia per la persona amata. Mentre per gli stoici ogni passione è un vizio, un difetto, una vera e propria malattia dell’anima,⁹¹ per la Bibbia anche il coinvolgimento affettivo nelle miserie degli uomini è positivo e apprezzabile.⁹² Allora, in quanto figlia fedele d’Israele, la Vergine esprime nel pianto

⁸⁷ FAVI, *Compassione della Trinità*.

⁸⁸ SALVATI, *Misericordiae porta crux*, 136.

⁸⁹ Come qualche volta è accaduto nella letteratura devozionale del passato. Alcune belle riflessioni sul tema della presenza di Maria sul Calvario, si trovano negli scritti dedicati alle «sette parole di Gesù sulla croce», quali, ad esempio: P. CODA, *Le sette parole del Cristo in croce*, Edizioni Stauros, Roma 2004; T. RADCLIFFE, *Le sette parole di Gesù in croce*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2006; G.M. BREGANTINI, *Le sette parole di Gesù sulla croce*, LDC, Leumann (TO) 2013.

⁹⁰ *Stabat Mater*, sequenza attribuita ordinariamente a Jacopone da Todi († 1306). Sul testo, cf., tra l’altro: S.M. MAGGIANI, «*Stabat Mater*». *La memoria del pianto di Maria celebrato nella liturgia romana: significato antropologico*, in D. CANDIDO ET AL. (edd.), *Lacrime nel cuore della città*, AMI, Roma 2007, 129-148; O. BRINDISI, *Stabat Mater*, Dehoniane, Napoli 1982; H. OSPINA DE FONSECA, *Stabat Mater*, Promesa, San José (CR) 1995.

⁹¹ Cf. MARIN, *La «debolezza» della compassione*.

⁹² Oltre che nelle voci dei più importanti dizionari di teologia biblica, si troverà una buona presentazione dei significati biblici del concetto di misericordia in KASPER, *Misericordia*, 68-126.

e nella commozione i sentimenti di una Madre che non è indifferente al dolore del Figlio amatissimo. In tal modo Maria partecipa, a suo modo, alla disponibilità del Crocifisso nei confronti del Padre; ne condivide il progetto e diventa protagonista di un esercizio della misericordia fatto di unione *affettiva* al Figlio che soffre e di *impegno* perché il mondo sia *liberato* dalla miseria del peccato e della morte.

Esercitando la misericordia, la Donna di Nazaret amplierà il raggio della sua maternità: nel discepolo Giovanni, accoglierà l'umanità intera; la misericordia fa diventare "genitori" di quelli che sono "misericordiat-i"; crea legami forti, indissolubili, paragonabili a quelli che esistono tra una madre e un figlio. Questa maternità soccorrevole sarà percepita nel corso dei secoli come vicinanza di Maria a tutti quelli che saranno, «a loro volta e in tanti modi, "appesi" a una croce, bisognosi di un cuore materno che li accompagni fino all'ora della morte».⁹³

Conclusione

Tommaso d'Aquino, in modo esemplare, definì *palea* («paglia»)⁹⁴ la propria ammirabile produzione, a testimonianza del fatto che ogni percorso teologico costituisce solamente un piccolo, timido passo di un cammino verso un orizzonte mai raggiungibile. Anche in ordine alla tematica della teologia trinitaria della croce, ciò che è stato già pensato e scritto costituisce solo un modesto contributo, che, mentre rende consapevoli di essere giunti appena alla soglia del mistero, alimenta un desiderio di ulteriore, che solo lo Spirito inviato dal Padre del Crocifisso risorto può soddisfare in modo adeguato. La croce «offre la certezza dell'amore e della vita nuova»,⁹⁵ che il Padre, il Figlio e lo Spirito vogliono donare alla storia, soprattutto nelle ore più difficili dell'esistenza; essa crocifigge le presunzioni e accoglie le nostre domande; contesta le nostre parole, soprattutto se superbe, e si pone quale parola paradossale, debole e potente (1Cor 1,18), oscura e luminosa, sole e stella polare che orienta il pellegrinaggio terreno.

⁹³ SALVATI, *Misericordiae porta crux*, 138.

⁹⁴ *Ystoria sancti Thomae de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323), Édition critique, introduction et notes par C. LE BRUN-GOUANVIC, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1996, cap. XI, VII. In it. cf. GUGLIELMO DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, Jaka Book, Milano 2015.

⁹⁵ FRANCESCO, Bolla *Misericordiae vultus* (11 aprile 2015), n. 21.

ANTROPOLOGIA CRISTIANA E ACCETTAZIONE DEL LIMITE

✠ IGNAZIO SANNA

PATH 22 (2023) 219-244

1. Il cristiano nell'era della pandemia

1.1. Il senso di questa mia riflessione può essere espresso dall'icona del viaggio avventuroso di Giona. Infatti, nella vicenda descritta dal libro di Giona non viene riportato che cosa Giona abbia detto in concreto ai niniviti, che genere di annuncio egli abbia loro portato. Si sa solo che egli ha minacciato loro la distruzione della città, in caso di mancata conversione. Si sa, inoltre, che inizialmente una tempesta gli ha impedito di raggiungere la meta del suo viaggio e che questa tempesta è stata interpretata come la raffigurazione allegorica delle difficoltà esterne che impediscono la realizzazione della missione divina e del relativo annuncio. Mi vorrei occupare, allora, soprattutto delle intemperie culturali moderne che impediscono od ostacolano l'annuncio dell'antropologia cristiana, e delle minacce che incombono sul destino di una società in rapidi e continui cambiamenti.

Negli ultimi decenni, infatti, si è dolorosamente registrata una distanza sempre più accentuata tra la visione cristiana dell'uomo e quella della cultura liberale-radical. Con l'affermarsi delle biotecnologie e del riduttivismo scienista, da una parte, e il diffondersi dell'indifferenza religiosa, dall'altra, si è drammaticamente imposta la cosiddetta «questione antropologica».

È in corso, infatti, con una forza e una radicalità che si sono accresciute negli ultimi decenni, una trasformazione o ridefinizione dei modelli di

vita, dei comportamenti diffusi e dei valori di riferimento, e sempre più anche delle scelte legislative, amministrative e giudiziarie, che cambia in profondità gli assetti sociali e i profili di una civiltà formata attraverso i secoli con il contributo determinante del cristianesimo. Ciò avviene con particolare evidenza negli ambiti della tutela della vita umana, della famiglia, della procreazione e di tutto il complesso dei rapporti affettivi, che rappresentano, insieme al lavoro, al guadagno e al sostentamento, e naturalmente alla sicurezza del vivere, i fondamentali interessi e le preoccupazioni quotidiane della gente.¹

1.2. Ora, anche se non si vuole parlare di postmoderno e di post-modernità, non si può contestare che dopo la seconda guerra mondiale e dopo la rivoluzione culturale del 1968 noi siamo, in effetti, entrati in una nuova epoca, che si può chiamare come si vuole, ma che comunque è diversa dalla precedente.² Non si può non prendere atto delle trasformazioni sociali, culturali, religiose e politiche che, per un verso, si distanziano dalla modernità, perché divenuta problematica, ma che, per l'altro verso, apprezzano e utilizzano le realizzazioni positive della stessa modernità. Sono sotto gli occhi di tutti i fattori che caratterizzano la cultura occidentale, considerata come un laboratorio in cui si svolge il confronto tra fede e modernità, e che si possono sintetizzare nei seguenti fenomeni sociali e religiosi: il tramonto dell'egemonia della ragione con la conseguente promozione di un concetto di libertà che tende a essere assoluta, perché privata del suo rapporto essenziale con la verità; la difesa di ogni forma di differenza e di "diversità", legata spesso a una distorsione del concetto di tolleranza, che porta al relativismo morale e all'agnosticismo religioso;³ un atteggiamento nichilistico sia nei confronti della cono-

¹ C. RUINI, *La Chiesa in Italia: Da Loreto ai compiti del presente*, in «Vita e Pensiero» 6 (2004)7-16, qui 12.

² Una descrizione di che cosa sia stata la rivoluzione del 1968 e di che cosa rimanga di essa ancor oggi la si può leggere in E.J. HOBSBAWM, *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano 1999³³, 377-404 e in R. BODEI, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1998, 95-103.

³ La distorsione del concetto di tolleranza non ha niente a che vedere con il rispetto delle altrui convinzioni religiose e culturali. Oggi, lo Stato, per esempio, non può più eludere i problemi che sorgono dalla convivenza di italiani, europei, extracomunitari, senza cadere nella sterile polemica tra pretesi buoni e pretesi cattivi, e operando a tutti i livelli per ovviare alla diffusa diffidenza verso culture "diverse". Dai problemi alimentari nelle strutture pubbliche come ospedali, scuole, carceri, alla questione dell'abbattimento rituale

scenza di una verità assoluta che della pratica di un bene morale certo, al quale corrisponde una sopravvalutazione della categoria dell'utile, che viene anteposto al bene, e un'ipertrofia di ciò che è piacevole, che si sovrappone a ciò che produce autentica e profonda gioia. Si deve, allora, tener conto di tutti questi fattori di crisi e di cambiamento che oggi coinvolgono la comunità civile ed ecclesiale, e affrontare le sfide culturali e religiose che essi portano con sé, senza tentare false vie d'uscita da essi.⁴

Allo stato attuale della situazione di crisi del pensiero occidentale non è più possibile, ormai, ritornare a un'interpretazione uniforme del mondo e dell'uomo, abbondantemente superata. Piuttosto, proprio all'interno di un paradigma realmente postmoderno, bisogna prendere atto di una molteplicità di progetti di vita, di modelli di comportamento, di giochi linguistici, di forme di esistenza, di concezioni scientifiche, di sistemi economici, di modelli sociali e comunità di fede eterogenei. Ormai la nostra generazione si trova a vivere in una società davvero multiculturale, in una società che potrà reggersi solo se sarà capace di promuovere un dialogo tra le diverse culture, di riconoscere e dire le differenze, di accettare nuove forme di identità, di superare il conflitto tra le appartenenze locali e i processi di globalizzazione. In qualche misura, si tratta di far proprio quel modo particolare di esistere che Dietrich Bonhoeffer proponeva a sé e agli altri:

Partecipare fino in fondo alla sorte dei suoi tempi, dunque esistere nel frammento, nella separazione, nell'isolamento, nella imminente perdita del senso, e in questa condivisione però protestare in nome della pienezza perduta, anzi, più costruttivamente, mettere in luce la dimensione armoniosa, sinfonica della vita nella sua pienezza, e custodire gelosamente

degli animali, dal divieto di mutilazioni sessuali e della poligamia all'imposizione del casco ai sikh dell'India, è tutto un crescendo di situazioni concrete che devono portare all'educazione al rispetto dei diritti umani, alla pratica della tolleranza da parte di tutti, anche da parte di coloro che professano credenze integraliste e fondamentaliste.

⁴ Cf. F. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 2006; ID., *La Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007; ID., *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020; R. CIPRIANI, *Diffused Religion: beyond secularization*, Palgrave Macmillan, London 2017; ID., *L'incerta fede. Un'indagine quantificativa in Italia*, Franco Angeli, Roma 2020; A. RICCARDI, *La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2021; CEI - UFFICIO NAZIONALE PER L'ECUMENISMO E IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *L'Italia di oggi: pluriconfessionale e plurireligiosa*, Roma 2022.

la capacità di godere e assaporare anche nei frammenti i riflessi di integrità, ogni particola di pienezza.⁵

1.3. Un cambiamento profondo è sicuramente avvenuto con l'esperienza della pandemia degli anni 2020-2021, i cui effetti permangono e permarranno a lungo. In effetti, la pandemia non è stata una parentesi. Ha cambiato gli equilibri e il modo di vivere le relazioni. Possiamo dire che la società del rischio e della paura abbia sollevato molte più domande che dato delle risposte sul presente e sul futuro delle persone e della società.⁶ È emersa anche una domanda di carattere teologico-fondamentale, poiché relativa alla necessità di ripensare proprio per questo tempo il modo di parlare di Dio e la possibilità di "conciliare" la domanda sul male sperimentato con l'affidamento al Dio di Gesù.⁷ Non possiamo, perciò, ricominciare come se nulla fosse accaduto. La pandemia ha inciso profondamente nelle nostre vite, nei nostri modi di pensare, nella nostra sensibilità. Tante sono le cose che la pandemia ha cambiato. Ha cambiato le nostre relazioni e i modi in cui le viviamo. Ha modificato le nostre sicurezze. Le regole finalizzate alla salvaguardia del bene comune, che sono state progressivamente assunte dalle autorità civili hanno obiettivamente determinato un restringimento dello spazio d'azione e di movimento delle persone.⁸ Pensiamo ai ragazzi che non erano più stati li-

⁵ A. GALLAS, *Anthropos tèleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995, 316.

⁶ Secondo M. GIRO, *La globalizzazione difficile*, Mondadori, Milano 2018, siamo «nell'età dello spaesamento, che è quella dell'insicurezza».

⁷ Cf. G. CANOBBIO, «Perché Dio permette il male?», in L. ALICI - G. DE SIMONE - P. GRASSI (edd.), *La fede e il contagio. Nel tempo della pandemia*, AVE, Roma 2020, 74-76. J. MOLTSMANN, *Scienza e religione nella pandemia del 2020*, in Id., *Teologia politica del mondo moderno*, Claudiana, Torino 2022, 9-15. Per il teologo della speranza, la catastrofe causata dalla pandemia somiglia un po' alla valle oscura del Sal 23. Dio non ci evita la valle della morte, ma ci accompagna nelle nostre paure, cammina con noi nell'oscurità, senza risparmiarci l'attraversamento di questa «valle oscura». Dio soffre assieme a noi per le nostre paure, e tuttavia conosce la strada giusta per noi.

⁸ J. HABERMAS, *Proteggere la vita. I diritti fondamentali alla prova della pandemia*, Il Mulino, Bologna 2022, sostiene che, per conciliare libertà e solidarietà, accettare e legittimare la limitazione delle libertà individuali a favore della sopravvivenza collettiva, è bene ripercorrere i fondamenti morali, politici e giuridici delle nostre istituzioni. Uno stato democratico non può scegliere politiche che comportino un aumento del numero dei contagi e, quindi, delle probabili morti.

beri di andare a scuola, ai molti genitori che non sono stati più liberi di uscire per andare al lavoro, a tutti noi che siamo stati impossibilitati a partecipare alle consuete attività. Per milioni di italiani, e non solo, l'unico spazio legittimamente praticabile è stato quello domestico e le identità hanno avuto bisogno di essere re-inventate a procedere da questa condizione inedita.⁹

La pandemia, in molti aspetti della vita, ci ha messo di fronte alla nostra impotenza. Ci ha fatto vedere che non siamo in grado di prevedere tutto quanto può capitarci, e dunque di governarne gli effetti. Ci ha mostrato che non siamo capaci di controllare pienamente ciò che ci circonda. Resta sempre un margine d'imprevisto che può sorprenderci, anche tragicamente. La pandemia, insomma, ci ha messo di fronte a quei limiti che avevamo dimenticato di avere. Non solo non siamo in grado di conoscere tutto, ma, se anche ciò fosse possibile, non riusciremmo a prevedere tutte le conseguenze derivanti dalle innumerevoli relazioni fra le cose con cui abbiamo a che fare. La realtà è sempre più avanti di ciò che essa riusciamo a pensare.

Sono cadute le certezze di chi riteneva di avere sotto controllo ogni cosa, di aver trasformato il mondo nel suo giardino personale, e si ritrova invece in una giungla, esposto a innumerevoli sorprese. Siamo esseri relazionali. E le relazioni che ci coinvolgono sono quelle messe alla prova nei legami che uniscono gli esseri umani sia fra loro, sia con tutte le creature. È così che i limiti che oggi sperimentiamo possono darci la consapevolezza di quella nuova forza che oggi siamo chiamati a esercitare. Possono spingerci a operare tutti assieme quel bene che è il frutto di un agire responsabile e che è alla nostra portata solo se ci sforziamo di realizzarlo, appunto, tutti assieme. I nostri limiti non possono essere colmati solo dalla solidarietà degli altri, ma ci spingono verso una dimensione ulteriore. La nostra capacità di relazione non è solamente orizzontale, ma può compiersi nella verticalità di un affidamento. Oggi, forse, vi è più spazio per la fede. Non perché l'impotenza dell'essere umano deve essere compensata da un'onnipotenza divina. Non perché, in un gioco di pieni e di vuoti, va attuato un riequilibrio della potenza. Anzi: è proprio

⁹ Cf. P. CARRARA, *La Chiesa alla prova della pandemia*, in «Il Regno-Documenti» 19 (2020) 589-600; ESSERE QUI, *Il gregge smarrito. Chiesa e società nell'anno della pandemia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2021.

la logica della potenza che il cristianesimo, nell'icona del Dio crocifisso, contesta radicalmente. Bisogna, invece, ricordare che, quando tutto non è scontato, quando non è più lecito pretendere, possiamo chiedere: chiedere a chi può darci qualcosa che noi scopriamo di non avere. Per chiedere è necessario affidarsi. E per affidarsi bisogna essere capaci di fiducia. Nel coraggio della fiducia può riprendere il cammino dell'umanità dopo la pandemia: un cammino non solo più giusto e più vero – in quanto capace di fare in conti con la realtà delle cose –, ma anche più equilibrato. E il disorientamento verrà lasciato alle spalle.¹⁰

2. Il cambiamento dell'immagine dell'uomo

2.1. Le sfide della modernità, la “liquidità” dei sentimenti e degli ideali esistenziali, la crisi ecologica e, soprattutto, la questione di Dio hanno prodotto il cambiamento dell'immagine dell'uomo e determinata la nuova questione antropologica. Questa si fonda essenzialmente nel passaggio «dal crepuscolo degli dèi al crepuscolo dell'uomo».¹¹

¹⁰ Cf. A. FABRIS, *La pandemia per la Chiesa non può essere una parentesi*, in «Avvenire», 8 marzo 2022. «Con la pandemia si è poi innescato un evidente calo della presenza religiosa nel paese, che nella maggior parte dei casi non verrà assorbito; e che si somma al trend negativo in atto da decenni, come puntualmente rilevato da tutte le indagini nazionali. Per cui difficilmente la Chiesa – dopo questo periodo di sconvolgimento pubblico – ritroverà il suo popolo, non soltanto nella frequenza ai riti, ma anche come presenza umana e solidale nelle varie realtà locali. L'esperienza della pandemia sembra dunque aver prodotto un ulteriore “scrollo” dell'albero della fede e della Chiesa in Italia, attenuando ulteriormente legami già labili in ampie quote di popolazione, spezzando il ritmo delle proposte e delle attività delle comunità locali, innescando (anche grazie a *internet*) percorsi di ricerca e di espressione religiosa oltre i confini abituali» (F. GARELLI, *Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, in «Path» 21 [1/2022] 82-83).

¹¹ Cf. I. SANNA, *Dal crepuscolo degli dèi al crepuscolo dell'uomo*, in ID. (ed.), *La sfida del postumano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma 2005, 281-304. Cf. anche ID., *L'indebolimento della concezione di Dio nel postmoderno*, in ID. (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Pul-Mursia, Roma 2000, 423-458. Per Henry Corbin, la concezione di un Dio vivente e personale tipica del monoteismo giudeo-cristiano-islamico è in stretta correlazione con l'idea dell'io personale, sicché la morte di Dio non può non comportare conseguentemente anche il tradimento, la paralisi, la mutilazione dell'uomo come persona. Di conseguenza, solo un adeguato concetto di persona può neutralizzare il nichilismo: H. CORBIN, *Personalismo e nichilismo*, in ID., *Il paradosso del monoteismo*, Piemme, Casale M. (AL) 1986, 136-145, qui 143. Cf. J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991; Y. LEDURE, *Trascendenze. Saggio su Dio e il corpo*, EDB, Bologna 1991; M. BORGHESI, *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*,

L'indebolimento della concezione di Dio, infatti, non può non condurre all'indebolimento della concezione dell'uomo, che, per essenza e destino, è aperto all'Assoluto e dall'Assoluto prende significato e importanza. Se si elimina il Creatore, si elimina anche la creatura. Se scompare il concetto di persona in Dio, scompare anche quello nell'uomo. Non si può separare la causa di Dio dalla causa dell'uomo. D'altra parte, non è l'uomo che fa Dio, ma è Dio che fa l'uomo, così come non è il finito che fa l'infinito, ma l'infinito che fa il finito.¹²

Un chiaro effetto dell'indebolimento della concezione dell'uomo è la sua riduzione da una creatura che Dio ha voluto per se stessa¹³ a un semplice esemplare della specie umana. L'uomo "solo" e insicuro della società postmoderna, infatti, una volta che ha rotto il suo rapporto con Dio ed è rimasto, come direbbe Marcel Gauchet, solo con la sua umanità, ossia privo di un ancoraggio trascendente, sperimenta l'insignificanza della propria identità e della realtà che lo circonda.¹⁴ È come un vagabondo che attraversa il deserto, e conosce soltanto le piste segnate dalle sue stesse impronte, spazzate via dal vento nel momento stesso in cui egli passa. Se Dio non è più concepito come persona, ma come divinità diffusa, anche l'uomo, che mutua da Dio il suo essere persona, non è più concepito appunto come persona, ma come una realtà umana diffusa. Dio è persona e cerca la persona. Dio ha un nome e chiama l'uomo per nome. Il suo antagonista, invece, la bestia dell'Apocalisse, non ha un nome, ma solo un numero: «seicentosessantasei» (Ap 13,18). Essa trasforma gli uomini in numeri. Quando l'uomo cessa di essere l'interlocutore personale di Dio, diventa un numero, come lo sono gli internati di un lager, i prigionieri di un carcere, gli operai di una fabbrica; diventa una funzione, come le macchine che egli costruisce. Queste, come il computer, lo legono solo se è tradotto in un numero, e non perché porta un nome o ha

Cantagalli, Siena 2005; I. SANNA, *Il cristiano e le sfide del nichilismo e del relativismo*, in L. MESSINESE - C. GÖBEL (edd.), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Studia Anselmiana, Roma 2006, 637-656.

¹² Cf. L. ALICI, *Cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2009.

¹³ Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), nn. 3 e 24.

¹⁴ Cf. M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1997.

un volto. La fede cristiana ha concepito ogni singolo individuo umano come immagine di Dio per natura ed essenza, come “corrispondente di Dio”. E, nel proporre questa concezione, essa ha dato spessore ontologico ed esistenziale all’idea della “sacralità” dell’uomo, che è presente nel patrimonio della religiosità universale e può essere accettata anche da una visione puramente razionale e filosofica dell’uomo.

Una volta che si adottano le scienze come l’unico criterio dell’agire umano, gli individui che compongono la società vivono non secondo le norme che emanano dalla trascendenza che sta davanti a ciascuno in modo unico e irripetibile, ma secondo le regole biologiche comuni a tutti i corpi, che sono considerati a prescindere dalla loro dimensione spirituale. La biologia prevale sulla biografia. Le scienze hanno trasferito la fonte della dignità dell’uomo dalla sfera teologica e da quella filosofica a quella biologica, dove non si accetta alcun limite di intervento, perché una volta che si è distrutto il concetto di “natura”, tutto diventa artificiale e quindi manipolabile e non ha più senso parlare di un limite “naturale” di azione. Si pensi all’aborto coonestato da una parte con il diritto di autodeterminazione della madre e dall’altra negando all’essere umano non nato lo statuto di persona; all’eutanasia vista come espressione del diritto a decidere da sé quando uscire da questa vita; alla manipolazione delle fonti stesse della vita umana con l’abbattimento graduale di ogni barriera che ostacoli il progetto di creare l’uomo geneticamente perfetto, progetto che impropriamente è stato designato come «la creazione nell’ottavo giorno»; all’istituzione del matrimonio e della famiglia che si sta sgretolando sotto l’attacco congiunto di un’emancipazione da valori e norme fondate sulla natura dell’uomo e di una legislazione la quale va sempre più assumendo la funzione di istanza di rilievo e sanzionamento del fattuale.

2.2. Il cambiamento dell’immagine dell’uomo, ora, ha messo in questione lo spessore ontologico ed esistenziale della concezione cristiana dell’uomo e il suo essere personale libero è stato sostituito da uno spazio antropologico neutralizzato: «Vedo me stesso come il luogo in cui qualcosa accade, ma non v’è nessuno “io” né alcun “me”», scrive il Lèvi-Strauss. «Ognuno di noi è una specie di crocicchio ove le cose accadono: il crocicchio è assolutamente passivo: qualcosa vi accade. Altre cose, ugualmente importanti, accadono altrove. Non c’è scelta: è una questione di

puro caso».¹⁵ Ciò che l'uomo capisce, sperimenta, constata non è un atto della sua coscienza o della sua volontà, ma opera di una forza più originaria e fondamentale, che può prendere il nome di un sistema, di una struttura, di una "illuminazione", di un inconscio super-io. Lo strutturalismo, infatti, privilegia un'articolazione di strutture, prevalenti sui contenuti, un interscambio di dinamiche logiche comportamentistiche ove il soggetto, la singolarità, l'iniziativa creatrice divengono fenomeni secondari. Inoltre, l'avvento del nichilismo, la sua larga diffusione nelle forme nietzschiane e psicanalitiche danno vita a una decostruzione del soggetto e della gerarchia dei valori cui il pensiero e l'azione personalistici avevano fatto costante riferimento. In breve, non si può parlare più di un uomo, in quanto soggetto di libertà e di amore, ma si deve parlare di condizione umana, come modalità universale di libertà e amore.

La riduzione dell'uomo da creatura di Dio con una sua dignità individuale e personale a un semplice componente del genere umano, non solo ha disancorato questi da Dio, ma lo ha disancorato anche dal mondo. Egli, infatti, non è più concepito come il signore dell'universo, nei confronti del quale può vantare una superiorità razionale, per il fatto che è in grado di capirlo, di interpretarlo, di trasformarlo, di renderlo un oggetto di studio e di ricerca. In definitiva, l'uomo non è più considerato come l'unica creatura che Dio ha voluto per se stessa, la *materia humanitatis Filii Dei*, secondo l'espressione di Ildegarda di Bingen,¹⁶ e quindi determinata dalla sua creaturalità che lo lega indissolubilmente al Creatore, ma è considerato "più" uomo nella misura in cui è "solo" uomo. Egli non è «altrimenti che essere», ma è «essere» semplicemente.¹⁷ È uno degli in-

¹⁵ Cf. C. LÉVI-STRAUSS, *Mito e significato. Cinque conversazioni radiofoniche*, Il Saggiatore, Milano 1980, 16-17.

¹⁶ Per Ildegarda di Bingen, la terra fornisce la materia all'opera di Dio sull'uomo e l'uomo terreno è dal canto suo la materia dell'umanità del Figlio di Dio: ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber vitae meritorum*, 180 (J.B. PITRA [ed.], *Analecta Sanctae Hildegardis. Opera Spicilegio Solesmensi Parata*, Nabu Press, Farnborough 1966², 147).

¹⁷ La creaturalità dell'uomo è una tesi molto importante nella filosofia di Emmanuel Lévinas, che ha denunciato l'incapacità dell'unità originaria a rendere conto, da sola, della storicità delle differenze. Cf. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano 1980; ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaka Book, Milano 1983; ID., *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Castelveccchi, Roma 1984. Vedi anche O. GAVIRA ALVAREZ, *L'idée de création chez Lévinas. Une archeologie du sens*, in «Revue Philosophique de Louvain» 72 (1974) 509-538; C. DOTOLLO, *Ontologia della creaturalità. Il*

numerevoli esseri viventi, che non può imporre nessun dominio «specista» su nessuno degli altri esseri viventi sulla terra.¹⁸

2.3. È importante precisare, ora, che l'origine della questione antropologica è strettamente intrecciata con la questione teologica. Il problema dell'uomo, cioè, è direttamente intrecciato con il problema di Dio. La crisi di Dio, infatti, ha condotto lentamente alla crisi dell'uomo. La postmodernità, con la crisi della metafisica e l'avvento del pensiero debole, ha messo in crisi i classici assoluti metafisici: Dio, uomo, mondo. La prima conseguenza dell'indebolimento del concetto di Dio è l'indebolimento del concetto dell'uomo. All'idea forte della natura umana, considerata immutabile perché creata da Dio, si è sostituita, perciò, l'idea debole di una natura umana, considerata manipolabile, perché prodotta dalla biotecnologia. La conseguenza terribile di questa trasformazione è che tutto ciò che è "fatto" può essere anche "disfatto". L'uomo postmoderno, come abbiamo già visto, non vuole accettare i limiti della natura umana e tenta di creare nuovi modelli di esistenza, determinati non dalla "sacralità" della vita ma dalla "qualità" della medesima. L'avvento delle correnti del postumanesimo e del transumanesimo nel mondo della bioetica e dell'ingegneria genetica rende più difficile la ricerca delle tracce di Dio nella vita, perché la traccia divina più eloquente è l'uomo stesso, sia perché egli è stato creato a immagine di Dio, sia, soprattutto, perché Dio stesso è diventato uomo.¹⁹

Questa interdipendenza di teologia e antropologia è stata richiamata dal Card. Camillo Ruini durante un Convegno su "Dio oggi":

Per chi crede seriamente nel Dio personale sembra evidente che con lui o senza di lui cambia davvero tutto: Dio è infatti l'origine, il senso e il fine dell'uomo e dell'universo; l'orientamento della nostra vita e l'inter-

contributo dell'antropologia teologica all'identità dell'uomo, in «Ricerche Teologiche» 10 (1999) 311-337.

¹⁸ Peter Singer, noto esponente della bioetica anglosassone, in P. SINGER, *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, Il Saggiatore, Milano 1996, sostiene che la vecchia morale non serve più per affrontare i temi cruciali della definizione di morte, dei trapianti di organi, dei limiti da porre all'aborto e alla fecondazione artificiale, all'eutanasia, dei diritti degli animali.

¹⁹ Cf. I. SANNA, *Questione antropologica o questione teologica?*, in CEI - SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE (ed.), *A quarant'anni dal Concilio*, EDB, Bologna 2005, 99-105.

pretazione che diamo dell'intera realtà sono essenzialmente riferite a lui. Questo Dio personale, però, non è da tutti ammesso e sono molti – specialmente nel nostro tempo – coloro che, sebbene forse non lo neghino espressamente, rimangono indifferenti nei suoi confronti. Negli ultimi secoli, come ha mostrato Ch. Taylor, un atteggiamento di questo genere ha acquisito crescente forza e dignità culturale, con l'affermarsi di quello che Taylor chiama «umanesimo esclusivo», cioè un «fiorire dell'uomo» affidato esclusivamente all'uomo stesso. A un livello più teoretico, sono di nuovo presenti – anche se criticate a parole – le posizioni scientiste, che ritengono Dio irrilevante, perché non esistente o comunque non conoscibile, dato che l'unica conoscenza autentica sarebbe quella delle scienze empiriche. Questo scientismo si traduce in quel naturalismo ontologico per il quale l'unica realtà esistente è la materia-energia.²⁰

2.4. Nella seconda metà del XX secolo l'umanità è riuscita in un'impresa che per migliaia di anni è parsa impossibile: tenere sotto controllo carestie, pestilenze e guerre. Oggi è più probabile che l'uomo medio muoia per ingordigia di cibo piuttosto che per la siccità, il virus Ebola o un attacco di al-Qaida. Nel XXI secolo, in un mondo ormai libero dalle epidemie, economicamente prospero e in pace, coltiviamo con strumenti sempre più potenti l'ambizione antica di elevarci al rango di divinità, di trasformare «homo sapiens» in «homo deus». E allora cosa accadrà quando robotica, intelligenza artificiale e ingegneria genetica saranno messe al

²⁰ Cf. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009. L'intervento del Card. Ruini è riportato in CEI - COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE (ed.), *Dio oggi. Con lui o senza di lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010. Vedi anche C. RUINI, *Intervista su Dio. Le parole della fede, il cammino della ragione*, Mondadori, Milano 2012. Secondo Michel Onfray è urgente un nuovo ateismo argomentato, solido e militante. Un ateismo che non si definisca solo in negativo, ma si proponga come nuovo e positivo atteggiamento nei confronti della vita, della storia e del mondo (Cf. M. ONFRAY, *Trattato di ateologia. Fisica della metafisica*, Fazi, Roma 2009). Di parere opposto, Roger Scruton sostiene che come lo sposo o la sposa nel sacramento del matrimonio, Dio è ineludibile, o eludibile solo creando una voragine, un abisso spalancato davanti a noi quando stravolgiamo non solo il volto dell'uomo ma il volto del mondo (Cf. R. SCRUTON, *Il volto di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2013). Sulle posizioni estreme di ateismo, fra gli altri autori, vedi C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come le religioni avvelenano ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007; R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007; V. MANCUSO, *Rifondazione della fede*, Mondadori, Milano 2008; P. FLORES D'ARCAIS, *Gesù. L'invenzione del Dio cristiano*, ADD, Torino 2011; D.C. DENNETT - A. PLANTINGA, *Scienza e religione. Sono compatibili?*, ETS, Pisa 2011; P. CARUSO, *Vivere senza dio*, Marsilio, Venezia 2011; T. TOSOLINI, *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e postumanesimo*, EDB, Bologna 2015.

servizio della ricerca dell'immortalità e della felicità eterna?²¹ Il nesso tra questione teologica e questione antropologica mette in evidenza che Dio è il “tu” e il “dove” dell'uomo. Nella misura in cui l'uomo rimane l'interlocutore privilegiato di Dio, e Dio rimane il suo “tu” e il suo “dove”, conserva la sua identità. Quando abbandona questo “tu” e questo “dove” smarrisce la sua identità, scoprendosi nudo (Gen 3,7: «Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi»), in conflitto con la donna (Gen 3,12: «La donna che tu mi hai posto accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato») e con il mondo circostante (Gen 3,23: «Il Signore Dio lo scacciò dal giardino di Eden, perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto»).

2.5. Nel sostenere che Dio è il “tu” e il “dove” dell'uomo, che con Dio o senza Dio cambia tutto, bisogna ribadire, ora, che Dio non è un concetto da capire, ma una realtà da vivere e un'esperienza da fare. L'esperienza, perciò, e non la comprensione, è la via privilegiata per giungere a un possibile e corretto concetto di Dio. È significativo, per esempio, a tale riguardo, che la trilogia trinitaria delle encicliche di Giovanni Paolo II non nomini mai la Trinità con il nome di Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito, ma ne descriva, invece, la relativa azione storico-salvifica attraverso la quale noi facciamo esperienza della sua presenza e della sua esistenza in tre distinte persone divine. Per cui, la *Redemptor Hominis* descrive l'azione del Figlio come redenzione, la *Dives in misericordia* descrive l'azione del Padre come un intervento di misericordia, la *Dominun et vivificantem* descrive l'azione dello Spirito Santo come vita.²² La Trinità in se stessa, dunque, la conosciamo attraverso la Trinità che opera nella storia della salvezza. Il Dio Padre in se stesso lo conosciamo attraverso

²¹ Cf. Y.N. HARARI, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2018, dove Harari racconta sogni e incubi che daranno forma al XXI secolo in una sintesi di storia, filosofia, scienza e tecnologia, e mette in guardia sul rischio che il genere umano renda se stesso superfluo. G. PIANA, *Umanesimo per l'era digitale. Antropologia, etica spiritualità*, Interlinea, Novara 2022, descrive come i radicali mutamenti indotti dagli sviluppi della scienza e della tecnica hanno trasformato e trasformano l'esistenza umana in tutte le sue espressioni, incidendo sulle coscienze e rendendo problematica la stessa identità personale. La rapidità di tali mutamenti, tra globalizzazione ed era digitale, provocano uno stato di disagio esistenziale.

²² Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979); Id., Lettera enciclica *Dives in misericordia* (30 novembre 1980); Id., Lettera enciclica *Dominun et vivificantem* (18 maggio 1986).

la sua opera di padre nella storia della salvezza. Benedetto XVI, alla domanda se si possa davvero amare Dio, risponde di sì, perché Dio

non è rimasto in una distanza irraggiungibile, ma è entrato ed entra nella nostra vita. Viene verso di noi, verso ciascuno di noi, nei sacramenti attraverso i quali opera nella nostra esistenza; con la fede della Chiesa, attraverso la quale si rivolge a noi; facendoci incontrare uomini, che sono da lui toccati, e trasmettono la sua luce; con le disposizioni attraverso le quali interviene nella nostra vita; con i segni della creazione, che ci ha donato.²³

3. Accettare un'antropologia del limite

3.1. Ora, nonostante la grande fiducia nella capacità umana di creare una vita artificiale perfetta, gli stessi continui progressi nei diversi campi della tecnica e soprattutto in quello della medicina e della genetica rendono più acuta la percezione della necessità di rispettare i limiti della "natura". Essi, infatti, per un verso, fanno intravedere grandi possibilità di sempre nuove conquiste e alimentano sogni di un sempre più sicuro e perfetto futuro dell'umanità. Per un altro verso, essi, indirettamente, alimentano i conflitti esistenziali di cui è intessuta la vita di ognuno, nutrita com'è di desideri e di paure, di aspirazioni e di delusioni. Si ha il desiderio di volare e la paura di cadere, il desiderio di vivere e la paura di morire, il desiderio di amare e di essere amati e la paura di tradire e di essere traditi. L'avanzamento della tecnica non ha diminuito, bensì acuito le incertezze, non ha eliminato, ma moltiplicato le ragioni dell'angoscia esistenziale.

Quest'uomo della postmodernità ha sete della trascendenza, ma cerca inutilmente di estinguere tale sete con le cose immanenti di questa terra: beni materiali, gratificazioni culturali, successo professionale, legami affettivi. Si sono moltiplicati i pozzi della tecnologia e dell'ideologia, capaci di creare nuovi desideri, ma incapaci di estinguere la sete di senso. Abbondano i mezzi. Ma scarseggiano i significati. Si dilatano i desideri, e questi, non gratificati, producono la rivalità mimetica che è all'origine della violenza e del conflitto sociale. La civiltà dei desideri ha preso il posto della società dei bisogni. Però la soddisfazione dei desideri mate-

²³ BENEDETTO XVI, *Lettera a Famiglia Cristiana* (5 febbraio 2006).

riali produce solo il “ben-essere” dell’uomo, mentre solo la soddisfazione dei bisogni spirituali arricchisce l’“essere” del medesimo. Per legare i desideri ai bisogni è urgente la coniugazione di una giusta antropologia del limite con una sapiente pedagogia della creaturalità, nonché l’attenta individuazione delle domande vere cui dare delle risposte giuste.

Questa volontà di potenza tecnica, che produce incertezza e angoscia, sfida l’antropologia cristiana a trovare delle coordinate concettuali per vivere il limite in modo umano, sia quando lo si considera valicabile che quando lo si considera invalicabile. In effetti, esistono limiti che sono invalicabili, perché la loro conservazione protegge e garantisce l’umanità dell’uomo, e limiti valicabili, perché il loro superamento contribuisce a promuovere la medesima umanità di ogni uomo. L’antropologia cristiana è, comunque, chiamata a fornire motivazioni e orientamenti sia per rispettare i primi che per superare i secondi.

3.2. Per la verità, il cristianesimo non ha sempre considerato i limiti della natura umana, soprattutto quando ha proposto un ideale di vita “perfetta”, indicando Dio stesso come il perfetto da imitare. Ha ereditato questa concezione di perfezione, componente essenziale della spiritualità cristiana, dalla filosofia greca, che aveva elaborato il concetto di perfezione, così come si ritrova alla base del pensiero metafisico di Parmenide prima e di Aristotele poi. Per Parmenide, la perfezione è la proprietà fondamentale dell’essere.²⁴ Secondo Aristotele, è perfetto sia ciò di cui non si può concepire nulla di superiore, sia ciò che raggiunge il suo vero fine.²⁵ Infatti, il concetto di perfezione dalla visione filosofica dei greci, nel giudaismo, è praticamente inesistente. Il mondo biblico non usa mai il termi-

²⁴ «Parmenide paragona l’Essere a una sfera perfetta, sempre uguale a se stessa nello spazio e nel tempo, chiusa e finita (per gli antichi greci, il finito era sinonimo di perfezione). “Finito” non è da intendersi come imperfetto, perché per la mentalità antica il segno di perfezione è la compiutezza, il finito. L’infinito vorrebbe dire che non è completo, che gli manca qualcosa, quindi imperfetto. Cf. G. REALE - L. RUGGIU, *Parmenide. Poema sulla natura*, Rusconi, Milano 1991; G. REALE (ed.), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2006; M. UNTERSTEINER, *Eleati. Parmenide, Zenone, Melisso. Testimonianze e Frammenti Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2011; R. BODEI, *Limite (Parole controtempo)*, Il Mulino, Bologna 2016; L. LUGIATO, *L’uomo e il limite*, Franco Angeli, Milano 2017.

²⁵ Nel quinto libro della *Metafisica*, Aristotele definisce «perfetto»: ciò che è completo (ovvero ciò che contiene tutte le parti necessarie); ciò che è così buono che niente di simile potrebbe essere migliore; ciò che ha raggiunto il suo scopo.

ne «perfetto», per qualificare Dio. Non si dice mai che YHWH è perfetto. Nell'Antico Testamento, si parla più di santità che di perfezione. Nel Nuovo Testamento, il termine «perfezione», nei Sinottici, lo si trova solo due volte: la prima è in Mt 5,48: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste», dove il termine «perfetto» sarebbe per altro un'ellenizzazione dell'aggettivo aramaico «misericordioso»; la seconda volta è in Mt 19,21: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi». I paralleli di Marco e Luca riportano lo stesso detto con l'espressione: «Una cosa sola ti manca». Nel resto del Nuovo Testamento, il termine «perfetto» si trova 29 volte, di cui 13 nella letteratura paolina.

Con il diffondersi del cristianesimo, tuttavia, il concetto di perfezione passò dalla sfera filosofico-metafisica a quella morale. Soprattutto con i Padri greci si creò una moralizzazione della perfezione. Per esempio, il tema della perfezione occupa un posto centrale nelle omelie di Origene.²⁶ La perfezione di Dio reclama la perfezione dell'uomo. Con la diffusione della vita monastica in Occidente, poi, la perfezione assume maggiormente un carattere ascetico. Diventa l'obiettivo fondamentale del vero cristiano. Tutte le energie di vita spirituale si concentrano nel motto: «Dio vuole che tutti siamo perfetti». L'uomo perfetto è l'uomo spirituale.

In ultima analisi, dunque, la creazione di questo mito della perfezione ha finito per portare, per lo meno indirettamente, a una perdita di un certo senso del limite. La mistica della perfezione ha immaginato un ideale di uomo spirituale, capace di vincere ogni tentazione. Si è creato un modello di uomo spirituale, perciò, che non prende in considerazione i limiti dentro i quali è confinata ogni esistenza umana, senza rendersi conto che oltre il limite non c'è la perfezione, bensì la disumanizzazione. L'antropologia della perfezione serve soltanto a creare persone nevrotiche, ammalate. Infatti, ogni fallimento, ogni errore mette tutti profondamente in crisi. Ogni insuccesso è causa di traumi interiori. La pretesa che la vita sia perfetta diventa la pretesa che tutti siamo perfetti, e le persone vengono giudicate con il metro di misura della perfezione: è bravo, è intelligente, è riuscito.²⁷

²⁶ P. BETTIOLO, *Perfetto*, in A. MONACI CASTAGNO (ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, 353-355.

²⁷ Cf. I. SANNA, *La dimensione antropologica della santità nella teologia contemporanea*, in U. MURATORE (ed.), *Etica contemporanea e santità. Atti del VI Corso dei Simposi Rosminiani*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2006, 19-37.

Il magistero di papa Francesco ha superato questo ideale di una perfezione morale disumanizzante, soprattutto quando, nell'*Amoris laetitia* scrive:

Un pastore non può sentirsi soddisfatto solo applicando leggi morali a coloro che vivono in situazioni «irregolari», come se fossero pietre che si lanciano contro la vita delle persone. È il caso dei cuori chiusi, che spesso si nascondono perfino dietro gli insegnamenti della Chiesa «per sedersi sulla cattedra di Mosè e giudicare, qualche volta con superiorità e superficialità, i casi difficili e le famiglie ferite». In questa medesima linea si è pronunciata la Commissione Teologica Internazionale: «La legge naturale non può dunque essere presentata come un insieme già costituito di regole che si impongono a priori al soggetto morale, ma è una fonte di ispirazione oggettiva per il suo processo, eminentemente personale, di presa di decisione». A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa. Il discernimento deve aiutare a trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti. Credendo che tutto sia bianco o nero, a volte chiudiamo la via della grazia e della crescita e scoraggiamo percorsi di santificazione che danno gloria a Dio. Ricordiamo che «un piccolo passo, in mezzo a grandi limiti umani, può essere più gradito a Dio della vita esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza fronteggiare importanti difficoltà». La pastorale concreta dei ministri e delle comunità non può mancare di fare propria questa realtà.²⁸

3.3. È degno di nota che fuori del cristianesimo, nella classicità, l'uomo superbo, che crede di essere fatto da sé e di poter agire come un dio, nel disprezzo dei limiti naturali, rischia sempre l'*invidia deorum*, la punizione celeste.²⁹ L'idea che Dio esalta gli umili e umilia i potenti percorre

²⁸ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016), n. 305. Cf. A. SPADARO, *Amoris Laetitia. Struttura e significato dell'Esortazione apostolica di papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» 3980 (2016) 105-128; M. ARAMINI, *Commento pastorale all'Esortazione Amoris laetitia*, Mimet-Docete, Milano 2021.

²⁹ L'invidia degli dèi (φθόνος τῶν θεῶν) rappresenta il sentimento malevolo che appartiene persino agli dèi, dotati di attributi umani, custodi gelosi della propria gloria e del proprio potere. Le divinità invidiose non tolleravano che gli umani si avvicinassero alla natura divina, e, perciò, quando questi si fossero spinti al di là dei limiti stabiliti, venivano

tutto il mondo classico. Anzi, è proprio questa la chiave della classicità: il senso del limite, rappresentato da Apollo e dalla scritta del santuario di Delfi. Apollo impartisce i ben noti insegnamenti: «Conosci te stesso»; «nulla di troppo», che sono chiari inviti alla moderazione.³⁰ Apollo è il dio del limite inteso non come costrizione, ma come armonia, proporzione, bellezza. Il santuario di Delfi è il grande educatore dei greci alla civiltà: Apollo è infatti il dio delle leggi e perciò della libertà. La libertà, per l'uomo antico, non è *quod libet licet*, ciò che piace è lecito.³¹ La libertà apollinea coincide con le leggi, e più precisamente con il diritto naturale: la ragione, la coscienza, la misura greca gli devono tutto. Le statue greche ci dicono che cosa fosse per i greci il limite come bellezza: le giuste proporzioni da cui traspare il divino. Per lo stesso Epicuro, che viene comunemente descritto come il filosofo del piacere per il piacere, questo non consisteva negli eccessi, ma nella moderazione.³²

puniti con la morte o privati della loro gloria. Cf. F. CASSOLA, *Introduzione*, in ERODOTO, *Storie*, BUR, Milano 1984, I.

³⁰ Sul frontone del tempio di Delfi erano scolpite tre frasi: γνῶθι σεαυτὸν («conosci te stesso»); μηδὲν ἄγαν («nulla in eccesso») e ἐγγύα πάρα δ' ἄτη («impegnati e il male ti sarà vicino»). L'origine di queste frasi, nell'antichità, fu attribuita a uno o più dei «sette saggi della Grecia» da Platone e Pausania. Tuttavia, studiosi antichi e moderni hanno dubitato della legittimità di tali iscrizioni. Molto probabilmente, esse erano proverbi popolari, che in seguito sarebbero stati attribuiti a saggi particolari.

³¹ Per l'origine di questo detto, si fa riferimento, tra le altre fonti, anche all'imperatore Marco Aurelio Antonino Bassiano, detto Caracalla. Si dice che egli volesse prendere in moglie la sua matrigna Giulia. Avendola vista spogliata per gran parte del corpo, Antonino le avrebbe detto: «Vorrei se fosse permesso». La matrigna avrebbe risposto: «Se piace è lecito. A te, infatti, in qualità di imperatore si addice dare leggi e non riceverle».

³² Cf. EPICURO, *Scritti Morali, Lettera a Meneceo, Massime Capitali, Sentenze e Frammenti*, a cura di C. DIANO, Rizzoli, Milano 1987, 97: «Siamo nati una volta, due non è possibile nascere, dovremmo eternamente non essere: tu, che non disponi del domani, rinvii l'occasione dell'oggi: e intanto la vita ci sfugge, e ciascuno di noi senza essere mai padrone di un'ora si muore». In realtà, Epicuro non ci invita a vivere la nostra vita in feste continue o dandoci a qualsiasi forma di piacere, ma al contrario ci esorta a riflettere, a perseguire quei piaceri che possano portarci giovamento. Il saggio epicureo è un'asceta, è colui che vive senza dolore e turbamento, si è liberato dalla paura della morte, dal timore degli dèi e dall'inquietudine del futuro, sa quali bisogni perseguire e quali eliminare per godere al pieno della sua vita. Il piacere è il fine di una vita beata, ma si configura come *aponia* (assenza di dolore) e *atarassia* (assenza di turbamento). L'etica della saggezza è razionalità poiché il sapiente sa che la gioia e la serenità vanno perseguite in questa vita e non in previsione di una futura. Il momento di vivere è ora e bisogna cercare di scegliere i desideri necessari e naturali per vivere al pieno la nostra vita. Per una compiuta valutazione della filosofia epicurea, cf. F. VERDE, *Epicuro*, Carocci, Roma 2013.

3.4. Di fronte ai tentativi, ora, esperiti in diversi laboratori del mondo, di contaminazione tra materiale biologico umano e materiale biologico animale, oggi è ineludibile la posizione della domanda su come si possa imporre alla tecnica di non fare, per ragioni etiche, ciò che essa può fare, per disponibilità di mezzi. Di pari passo con il progredire della ricerca fioriscono speranze, ma anche paure: impiantare un numero crescente di cellule dell'uomo negli animali non comporta il rischio di dare vita a «chimere» capaci di reagire e comportarsi come esseri umani? Esiste, anche aldilà dei convincimenti religiosi, un limite oltre il quale la sperimentazione sugli embrioni va sospesa? Si può aprire la strada alla cosiddetta «medicina rigenerativa» senza vivere nell'incubo della clonazione dell'essere umano? Se le cellule staminali diventeranno il motore di vere e proprie fabbriche di organi di ricambio per i nostri corpi malati o invecchiati, fino a che punto sarà lecito spingersi nello sfidare la "mortalità" dell'essere umano? Queste sono le domande fondamentali che oggi si pone non solo lo scienziato, ma anche l'uomo comune. L'oltrepassamento del confine tra mondo umano e mondo animale allarma sia chi la pensa alla maniera degli antichi greci, che le leggi di natura non possono essere violate, sia per chi pensa, come vuole la tradizione giudaico-cristiana, che la natura possa essere coltivata e posta a servizio dell'uomo, ma nel rispetto delle sue leggi. Queste due concezioni e le etiche che le difendono, sono entrambe inadeguate nell'età della tecnica, perché formulate in epoche in cui la tecnica non era in grado di modificare la natura, e il potere dell'uomo sulla natura era praticamente nullo.

Oggi, non è più così. La natura non è più immutabile in se stessa, perché, in ogni suo aspetto, è manipolabile e modificabile dall'intervento tecnico. La tecnica, a sua volta, non è più in potere dell'uomo, perché i risultati che consegue non nascono da indicazioni umane, ma dagli esiti delle sue procedure, in cui è rintracciabile quella che potremmo chiamare l'«etica della tecnoscienza», che risponde all'imperativo: si deve conoscere tutto ciò che si può conoscere e, quindi, fare tutto ciò che si può fare. Così formulata, l'etica della tecnoscienza ha come obiettivo solo il suo autopotenziamento, com'è evidente, ad esempio, nelle ricerche sul potenziamento delle armi atomiche, anche se ne disponiamo abbastanza per distruggere la terra almeno diecimila volte. E non collima con l'etica antropologica, che ha in vista il miglioramento delle condizioni umane. E

questo non collimare non è solo un dato di fatto, ma è un contrasto di principio, perché la tecnica non è più uno strumento nelle mani dell'uomo, ma è diventata il vero soggetto della storia, e come tale esprime non più il potere dell'uomo sulla natura, ma il suo potere sull'uomo e sulla natura. *Scientia est potentia!* Una formula che è divenuta attuale nel momento in cui il sapere si è autonomizzato dall'uomo che l'ha escogitato, sottraendo a quest'ultimo il potere che al sapere è intimamente connesso. Finita l'epoca in cui, per insufficienza tecnica, la natura era pensata come l'immutabile; finita l'epoca in cui l'uomo poteva concepire la tecnica come mezzo per agevolare il suo dominio sulla natura, oggi siamo nell'epoca in cui la tecnica guarda sia l'uomo sia la natura come semplice materia su cui compiere la sua sperimentazione. E se i risultati che la tecnica è in grado di conseguire coincidono con gli interessi economici, sembra non ci sia etica in grado di fermare questa collusione, dal momento che non pare che il mondo sia governato da altri valori che non siano quelli del denaro che la tecnica concorre a potenziare.

Come si può facilmente constatare, dunque, le implicazioni antropologiche sia nel campo della ricerca scientifica propriamente detta, sia nell'ambito dell'applicazione delle nuove tecnologie, sono di enorme importanza, e rendono necessario un orientamento etico. È chiaro, anzitutto, che il soggetto di questo orientamento deve essere l'uomo, che

si caratterizza per la sua capacità di scegliere in libertà e responsabilità il fine delle sue azioni e i mezzi per raggiungerlo. La sua ansia di ricerca della verità, che appartiene alla sua stessa natura e alla sua particolare vocazione, trova un aiuto indispensabile nella verità stessa, che è Dio, il quale viene incontro all'uomo, svelandogli il suo volto attraverso il creato e, più direttamente, attraverso la rivelazione; così egli asseconda e sostiene gli sforzi della ragione umana, consentendole di riconoscere i tanti «semi di verità» presenti nella realtà, e, finalmente, di entrare in comunione con la verità stessa che egli è. In linea di principio, quindi, non sussistono limiti etici alla conoscenza della verità, non vi è cioè alcuna «barriera» oltre la quale l'uomo non dovrebbe mai spingersi nel suo sforzo conoscitivo: con saggezza, il Santo Padre [Giovanni Paolo II] ha definito l'uomo come «colui che cerca la verità» (*Fides et ratio*, 28); esistono invece precisi limiti etici al modo di agire dell'uomo che ricerca la verità, poiché «tutto ciò che è tecnicamente possibile non è per ciò stesso moralmente ammissibile» (*Donum vitae*, 4). È dunque la dimensio-

ne etica dell'uomo, che egli concretizza attraverso i giudizi della sua coscienza morale, a connotare la bontà esistenziale della sua vita.³³

Questo orientamento etico di fondo, ora, dovrebbe tener conto di tutta una serie di principi che costituiscono la base di un umanesimo che possiamo definire "universale", perché promosso indistintamente da tutti gli uomini di buona volontà, credenti e non credenti. Essi corrispondono in concreto alla convinzione che l'uomo è più grande delle sue descrizioni; che la conoscenza scientifica della natura biologica dell'uomo non è in grado di cogliere tutto il dinamismo spirituale e morale della libertà umana; che se tutto è concesso all'uso della scienza per l'uomo, non tutto è concesso all'uso dell'uomo per la scienza; che la scienza risponde ai tradizionali principi galileiani della ricerca della verità, della riproducibilità, dell'universalità, mentre la tecnologia risponde al mercato e ai consumi; che la scienza presiede al sapere e al pensare, mentre la tecnica presiede al fare; che la scienza ha un'attenzione umanistica e promuove un agire in vista di fini, mentre la tecnica è solo un fare senza scopi, è solo un fare prodotti. In buona sostanza, tali principi riconoscono che gli uomini si devono rapportare tra loro più antropologicamente che tecnologicamente.

3.5. Bisogna proporre, dunque, un'antropologia cristiana del limite. Nel proporre, però, questa antropologia del limite, a scanso di equivoci, è necessario anzitutto fare una precisazione. Giustificare e valutare positivamente l'accettazione del limite umano equivale a proporre un'etica dell'infinito. Non equivale, quindi, a proporre un atteggiamento di rassegnazione, una sorta di stoico fatalismo, che si traduce in un'etica di corto respiro, in un'etica del finito. Questo genere di etica non soddisfa le aspirazioni più profonde dell'uomo. Sant'Agostino, a suo tempo, aveva definito l'etica del finito e del possibile come un'etica dell'infelicità:

È questo, dicono, il sapiente consiglio di Terenzio: «Poiché non ti è possibile realizzare ciò che vuoi, desidera ciò che puoi» (*Andria* II, 1, 5-6). Nessuno può negare che queste parole siano molto sagge, ma non può negare che siano un consiglio dato a un infelice, perché non sia ancora più infelice.³⁴

³³ PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Comunicato finale. «Etica della ricerca biomedica. per una visione cristiana»* (IX Assemblea generale, 24-26 febbraio 2003), n. 3.

³⁴ Cf. I. SANNA, *Per un'antropologia del limite*, in CEI - SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE, *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia*, EDB, Bologna

L'accettazione del limite, dunque, non è una scelta di rassegnazione. È una scelta di buon senso, che accetta nella propria vita la presenza di un altro, ed è una scelta di fede, che, sempre nella stessa vita, accetta la presenza di un Altro, sia nel suo inizio che nella sua fine. La vita non ci appartiene. Essa non ha avuto inizio quando lo abbiamo deciso noi, e non ha termine neppure quando lo stabiliamo noi. L'esistenza umana è come la volta del firmamento sulla quale appendiamo le stelle dei nostri desideri e dei nostri progetti, la tela sulla quale disegniamo i contorni del nostro futuro. Ma questo firmamento, questa immensa tela celeste sulla quale disegniamo il mosaico della nostra vita e della nostra felicità ci sono stati concessi solo in prestito. Non ci appartengono. Questo è il limite fondamentale della creaturalità, che include tutti gli altri limiti, i quali, in qualche modo, sono da esso derivati.

Se si accetta questo limite fondamentale, si accettano anche gli altri limiti ad esso a vario titolo connessi. Possiamo affermare che, secondo una prospettiva di semplice ragione, l'uomo è ciò che diviene e, secondo questa prospettiva, egli non accetta la presenza di un altro nella propria vita. Egli non conosce altro punto di partenza, per i suoi progetti e per i suoi orientamenti esistenziali, che la propria autonoma esistenza. Secondo una prospettiva di fede, invece, l'uomo diviene ciò che è. In questo caso, egli accetta che all'inizio della sua vita ci sia il disegno di un altro. Questo disegno non è attinto nel campo dell'esperienza umana, ma affonda le sue radici nell'eternità, nel cuore stesso di Dio. Divenire ciò che si è significa accettare di realizzare il progetto di un altro, nella convinzione che, nella misura in cui si accetta il progetto di un altro, si accetta il proprio progetto, si è fedeli a se stessi, si realizza se stessi. È proprio vero che per essere se stessi, bisogna essere di un altro. Ciò significa, però, che non basta essere per vivere, ma bisogna vivere per essere.

Si può paragonare il rapporto tra il divenire ciò che si è ed essere ciò che si diviene al rapporto che intercorre tra un esodo e un avvento. L'esodo è un itinerario per raggiungere la meta, la quale, pure se è stata prefissata da un altro, costituisce sempre una terra promessa. Il fatto che

la meta sia stata prefissata da un altro, e nel nostro caso specifico da Dio, è certamente un limite della propria libertà. Dover raggiungere solo quella determinata meta vincola la libertà di scelta, costituisce un limite, perché ciò elimina altre mete da raggiungere e, soprattutto, elimina la possibilità di stabilire delle mete proprie. L'avvento, invece, è l'irruzione di qualcosa di totalmente nuovo e impensato nella propria vita. Esso è l'abbreviazione dell'avventura, è la porta d'ingresso nell'incognito, nel quale si gioca da soli e si scommette sul proprio destino, nel silenzio della propria coscienza e nella solitudine della propria responsabilità.

In ultima analisi, la vita umana è un disegno a quattro mani: le due mani invisibili di Dio e le due mani visibili dell'uomo. Insieme esse disegnano una vita, che è frutto di due amori e opera di due libertà. Le mani di Dio non operano da sole. Ma nemmeno le mani dell'uomo operano da sole. Dio opera per mezzo dell'uomo, e l'uomo agisce sotto la guida invisibile di Dio. Il mosaico che risulta da questa duplice paternità è contemporaneamente aperto al futuro di Dio e alla libertà dell'uomo. Questa duplice paternità, però, non è facile da accettare e costituisce uno dei più forti misteri della vita umana. Infatti, in base a questa duplice paternità, l'uomo è soggetto e oggetto allo stesso tempo: soggetto della sua risposta di libertà, oggetto della chiamata creatrice di Dio. La differenza che esiste tra soggetto e oggetto, tra il progetto stabilito dal cuore di Dio e la sua attuazione da parte del cuore dell'uomo, tra quello che si è in realtà e quello che si vorrebbe essere secondo il proprio desiderio, si traduce indirettamente in una nostalgia della trascendenza. Il differire *della* perfezione nel tempo e il differire *dalla* perfezione nella concretezza della vita segna la distanza che intercorre tra l'eternità e la storia, tra l'infinito e il tempo, tra Dio e l'uomo. Esso, qualora sia vissuto e accolto positivamente, contribuisce ad acuire il desiderio e la nostalgia della patria futura più che ad alimentare la rassegnazione del tempo presente.

3.6. Quali sono i limiti che possono essere considerati invalicabili e che devono essere accettati come tali per essere "vissuti" cristianamente? Se ne possono esemplificare alcuni. Il dolore è senz'altro un limite invalicabile, una realtà ineludibile, un'esperienza universale. Quando esso diventa sofferenza, quest'ultima può essere senz'altro orientata a seconda delle convinzioni personali circa la vita e la morte. Orientare la sofferenza non significa, tuttavia, eliminare il dolore, perché esso è inelimi-

nabile. Significa solamente affrontarlo con motivazioni che non provengono direttamente dall'esperienza umana e che sono, invece, ancorate alla parola di Dio. La parola di Dio illumina l'intelligenza e muove il cuore, ma non elimina la drammaticità della vita. La domanda del profeta Isaia nella descrizione drammatica dell'occupazione di Babilonia: «Sentinella, quanto durerà ancora la notte»? e la risposta ad essa: «Verrà il mattino, ma è ancora la notte» (Is 21,11-12) mette in chiara evidenza che la speranza dell'alba non toglie niente al buio della notte.³⁵

Un altro limite invalicabile delle nostre possibilità e dei nostri desideri è lo stesso corpo umano. Noi lo riceviamo alla nascita; non lo costruiamo a nostro piacimento. Esso si sviluppa secondo un suo programma

³⁵ Cf. A. CORTINA RAMOS, *¡Despertad! Transhumanismo y Nuevo Orden Mundial*, Edizioni Universitarie Navarra, Pamplona 2021; Id., *Transhumanismo. La ideología que desafía a la fe cristiana*, Palabra, Madrid 2022. L'architetto e giurista catalano in risposta a un'intervista di Leonardo Servadio su «Avvenire» del 10 dicembre 2022, ha affermato di vedere l'ideologia del transumanismo «nei videogiochi che presentano *cyborg*, cioè esseri umani con parti cibernetiche che ne aumentano la potenza fisica o mentale. In certe espressioni artistiche, che privilegiano una visione postumana e cercano di sperimentare col corpo umano, facendone un oggetto plasmabile: si comincia coi tatuaggi e i *piercing* per arrivare a impiantare microchip per aumentare le proprie prestazioni. O nella tendenza a allungare artificialmente la vita, magari trasfondendola in una memoria elettronica o con manipolazioni genetiche. Beninteso, vi sono tanti aspetti positivi nel modo in cui la tecnologia può migliorare la vita e sopperire a problemi fisici, per esempio permettendo di camminare anche a chi ha perso le gambe. La questione è apprezzare i limiti, evitare di assolutizzare, scongiurare l'ipotesi che l'essere umano divenga un robot bionico, cosa verso cui invece tendono alcuni sviluppi delle biotecnologie e delle nanotecnologie». «Sono tecnologie che possono aiutare a migliorare la vita. Ma, ancora, se assolutizzate queste stesse tecnologie scatenano desideri illimitati. Il rischio è forse un po' simile a quello insito nella teoria del *gender*. Prende forma a partire dalla necessità di riconoscere diritti fondamentali quali il rispetto per la diversità. Diviene poi diritto di cambiare sesso sulla base di necessità reali. Ma il rischio è che si estenda, e divenga il diritto di scegliere il proprio sesso e magari di cambiarlo come fosse un abito, o di inventare nuovi sessi, al di là delle condizioni di natura. Quello che era un diritto reale può scivolare nell'arbitrio, cioè nella negazione della base naturale dell'essere umano. Lo stesso può avvenire con la tendenza *cyborg*: si può aspirare a diventare superuomini». Con l'ideologia transumanista ci troviamo di fronte a una possibile nuova tecnoreligione: la religione della tecnica, fondata sul dogma che la tecnologia sia onnipotente. Che la superintelligenza alla quale si può giungere con i sistemi computerizzati possa tutto conoscere e tutto creare. Che il controllo dei dati possa offrire il controllo totale della biosfera e della vita umana. E che la capacità di distinguere il bene dal male non derivi da una scelta morale in una visione trascendente, ma si misuri su nuove possibilità illimitate derivanti da conoscenze straordinarie acquisibili grazie agli algoritmi. L'algoritmo diventa l'espressione di un nuovo gnosticismo.

del DNA, che non è modificabile se non in minima parte dall'integrazione dell'ambiente. Il corpo introduce ogni singolo uomo e ogni singola donna nel consorzio umano, dando a ciascuno una precisa e insostituibile identità, fatta di una determinata statura, di un colore della pelle, di tutti quei particolari che distinguono un'etnia da un'altra. Esso è fragile, è debole, è continuamente esposto alla malattia. Non è possibile, infatti, non ammalarsi, perché ciò fa parte della natura umana. La malattia è un limite valicabile e va perciò combattuta con tutte le forze, ma l'ammalarsi rimane sempre un limite invalicabile. Il corpo non è una macchina a disposizione dei propri desideri, ma corrisponde al proprio intimo essere. Ognuno è il suo corpo, non solo *ha* un corpo. Uno dice: «io sono stanco», «io ho fame», non «io ho un corpo stanco», «io ho un corpo che ha fame». Il corpo non può essere ridotto al solo "organismo" che le pratiche mediche, generando un chiaro senso di dissociazione, possono trattare come un qualsiasi oggetto di natura, come una qualsiasi materia prima. Se il processo di materializzazione in atto nel campo della scienza e soprattutto della tecnica non fa più coincidere l'io interiore di un uomo con il suo corpo, ma si serve del corpo dell'uomo come di uno strumento a sua disposizione, in ultima analisi fa cadere ogni differenza tra l'uomo e le cose. Ciò, però, renderebbe difficile, se non proprio impossibile, trovare un criterio per riconoscere l'uomo e distinguerlo dalle cose e dagli oggetti.³⁶

Un altro limite ancora, per certi versi invalicabile, è la realtà sociale e culturale che ci circonda. Essa solo in parte è frutto delle nostre scelte e delle nostre decisioni. L'ambiente fisico e umano nel quale viviamo e del quale abbiamo bisogno per vivere non è costruito da noi, bensì ereditato. Accettare il limite della realtà, allora, significa viverla e gestirla come essa si presenta e non sostituirla con delle rappresentazioni di essa. Talvolta potrebbe essere più facile, per esempio, teorizzare una società perfetta, sognare una specie di paradiso terrestre. Ma le tragiche smenite della storia richiamano tutti alla dura realtà. La malizia che si anni-

³⁶ Cf. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano*; ID., *La differenza antropologica: persona, scienza e tecnica*, in ID. (ed.), *Educare nella postmodernità*, Studium, Roma 2013, 161-183; ID., *L'antropologia cristiana e gli interrogativi delle neuroscienze*, in G. PICENARDI (ed.), *Uomini, animali o macchine. Scienze, filosofia e teologia per un «nuovo umanesimo»*. Atti del XV Corso dei Simposi rosminiani, Edizioni Rosminiane, Rovereto 2015, 33-56.

da nel cuore dell'uomo e che ha inventato tanti inferni di sofferenza, fa prendere coscienza che il mondo reale in cui si vive è molto diverso da quello ideale che si sogna.

3.7. Le coordinate necessarie per strutturare questa etica dell'infinito sono offerte dall'antropologia cristiana dell'immagine. L'immagine, infatti, in se stessa, è un limite. Non è l'archetipo, non è l'originale. Ma essa è sempre in rapporto con l'archetipo e con l'originale. La creatura è sempre in rapporto con il Creatore. L'uomo immagine è in se stesso un limite. Un limite verso l'alto, perché non è Dio, è un essere che sfida gli dèi, secondo Eschilo, un essere che parla degli dèi, secondo Platone, un essere che parla a Dio, secondo sant'Agostino. È dalla parte di Dio. È vicino a Dio, parla con lui, sfida il suo divieto, ma non è Dio. Però è immagine di Dio, cioè deriva da Dio, dipende da Dio. Per capire l'uomo bisogna partire da Dio. L'immagine ha in se stessa qualcosa di fragile, di debole, di corruttibile, ma allo stesso tempo ha una valenza di eternità. Essa respinge sia il dualismo ontologico, che divide l'uomo in due sostanze, che il monismo materialistico, che lo riduce alla sola materia, al cosiddetto uomo neuronale. L'uomo è immagine di Dio in tutta la sua realtà fisica e spirituale, ed è, a priori, un essere responsabile verso Dio e creato per lui. Proprio in base a questa sua somiglianza divina, che costituisce la sua vera dignità, egli è fundamentalmente diverso da tutto il mondo infraumano.

Il punto di partenza per l'etica dell'infinito promossa dall'antropologia dell'immagine è il limite più significativo della storia umana: l'incarnazione del Figlio di Dio. Lo specifico della tradizione cristiana è, infatti, l'umanazione di Dio, chiamata dall'evangelista Giovanni «incarnazione», cioè il divenire ciò che è più lontano da Dio, il divenire carne, ossia ciò che accomuna l'uomo con l'animale, ciò che è destinato alla corruttibilità, alla morte. La storia umana ha accettato miti in base ai quali un uomo è diventato dio, perché questa possibilità esalta la potenza dell'uomo, ma non ha trovato facile ammettere che un Dio diventi uomo, perché questa eventualità deprime la potenza di Dio. La difesa dell'umanità di Gesù è stata molto più difficile della difesa della sua divinità. Ora, Gesù ha assunto il limite umano, per superarlo dal di dentro. Ha assunto l'umanità per divinizzarla, per seminare in ogni suo frammento germi nascosti di eternità. Gesù, nell'accettare il limite della natura umana, ha trasfor-

mato questa natura umana in una promessa di salvezza. Dopo l'evento della sua risurrezione, la promessa di salvezza umana non è più un'utopia. La risurrezione di Gesù dai morti ha offerto una prolessi di questa salvezza, trasformando l'utopia in speranza, l'«occidente» in «oriente», la morte in vita.³⁷

³⁷ Cf. I. SANNA, *Antropologia del desiderio e ontologia trinitaria*, in *Gesù Cristo centro e senso del cosmo e della storia. In memoria di P. Giovanni Iammarrone, OFMConv.*, monografia della «Miscellanea Francescana» 112 (3-4/2012) 327-346.

**DAL *CULTUS* ALLA CULTURA TEOLOGICA.
ELABORARE UN PENSIERO
A PARTIRE ANCHE DALLE FONTI LITURGICHE**

MANLIO SODI

PATH 22 (2023) 245-271

*«Non nobis, Domine, non nobis,
sed Nomini tuo da gloriam» (Sal 115,1).*

Parlare di sé offre il pericolo di incorrere in assenza di oggettività. Per superare almeno in parte questo rischio lascio ad altri e alla storia valutazioni che possono inevitabilmente scaturire quando ci si confronta con i risultati che provengono dall'esame di documenti della storia. La dialettica che può scaturire deve confrontarsi con l'interpretazione dei dati storici nella loro complessità. Qui mi limito – come richiesto – a evidenziare i percorsi editoriali che costituiscono l'esito di una prolungata ricerca ancora *in progress*. Ma è all'interno di questo percorso che si può già interagire per continuare a elaborare linee di teologia liturgica quali scaturiscono dai contenuti di peculiari documenti che “narrano” la vita della Chiesa.

Le pagine che seguono racchiudono una serie notevole di mini schede relative a pubblicazioni che hanno attinenza con prospettive di teologia liturgica. Ogni scheda, pertanto, mentre esplicita molto in sintesi il contenuto del volume, accenna al rapporto tra il testo e la teologia liturgica nei suoi più diversificati orizzonti.

I singoli settori in cui sono distribuite le schede orientano lo sguardo su tematiche il più possibile omogenee; al loro interno si segue il cri-

terio cronologico.¹ Come appare evidente, la maggior parte delle pubblicazioni è frutto della collaborazione tra molteplici professionalità. In ogni ambito della ricerca – quella storica in modo particolare – è quanto mai essenziale la valorizzazione di specifiche competenze. E qui è dovuto il particolare ringraziamento a tutti coloro che con me hanno collaborato con squisita disponibilità.

1. Fonti, concordanze e studi

Quanto indicato nel titolo di questa prima sezione offre la segnalazione di fonti che risultano essenziali ai fini di una ricerca teologica in contesto liturgico. I contenuti dei testi rivelano sempre un orizzonte teologico filtrato attraverso, il linguaggio o l'esperienza del culto. La numerazione marginale delle formule, che caratterizza soprattutto le riproduzioni anastatiche costituisce ormai un *locus* per la citazione di un testo quando si elabora una riflessione e si indica la fonte.

G. BAROFFIO - M. SODI (edd.), *Graduale de Tempore iuxta ritum sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Editio princeps* (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice = MSIL 10, LEV, Città del Vaticano 2001, XL+631.

Una liturgia senza musica è incomprensibile. Nell'anno in cui appare l'ultimo libro della riforma tridentina (1614) viene predisposto anche il *Graduale* che caratterizzerà l'apparato musicale delle celebrazioni fino all'inizio del XX secolo. L'edizione riprodotta in due volumi² permette di cogliere tutti i testi affidati alla notazione musicale. Nell'orizzonte della teologia liturgica la *lex canendi* offre il suo contributo per comprendere

¹ Queste le abbreviazioni ricorrenti: EDUSC = Editrice dell'Università della Santa Croce (Roma); LAS = Libreria Ateneo Salesiano (Roma); LEV = Libreria Editrice Vaticana, (Città del Vaticano); LUP = Lateran University Press (Città del Vaticano); MLCT = Monumenta Liturgica Concilii Tridentini (Città del Vaticano); MLP = Monumenta Liturgica Piana (Città del Vaticano); MSIL = Monumenta Studia Instrumenta Liturgica (Città del Vaticano); VCS = Veterum et Coaevorum Sapientia (Roma).

² L'altro volume ha questo titolo: G. BAROFFIO - E.J. KIM (edd.), *Graduale de Sanctis iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Editio princeps* (1614-1615). Edizione anastatica, Introduzione, Appendice, LEV, Città del Vaticano 2001, V+724.

il movimento di lode e di supplica quale traspare dall'esperienza secolare del canto liturgico nella Chiesa di rito romano.

M. SODI (ed.), *Il «Pontificalis liber» di Agostino Patrizi Piccolomini e Giovanni Burcardo (1485)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice = MSIL 43, LEV, Città del Vaticano 2006, XLIV+619.

Con l'invenzione della stampa anche i libri liturgici sono editi per rispondere al bisogno sempre più diffuso di poterli utilizzare come guida nella celebrazione. I due cerimonieri pontifici, tra cui il primo già segretario di Pio II, editano il libro. Un'edizione che troverà il suo esito in quella ufficiale tridentina che apparirà nel 1596. Prezioso il testo per i contenuti eucologici, per l'apparato rubricale e per la linea musicale. È dall'esame dei singoli "capitoli" che è possibile far emergere le linee di teologia liturgica racchiuse sia nei testi eucologici e sia nell'uso della parola di Dio, in particolare dei salmi.

M. SODI - M. WIRTH (edd.), *Rituale Sacramentorum Francisci de Sales Episcopi Gebennensis iussu editum anno 1612*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendici = MSIL 58, LEV, Città del Vaticano 2010, XXXII+462.

Anche nel periodo tridentino si attuano pagine di adattamento delle forme liturgiche ai più diversi contesti.³ Un esempio eloquente è il *Rituale* che il vescovo di Ginevra si preoccupa di predisporre in vista di una pastorale quanto mai impegnativa da svolgersi nel difficile contesto luterano della diocesi. Preziose sono le indicazioni pastorali che si intrecciano con quelle rubricali; come pure l'uso della lingua viva in alcune celebrazioni particolari. Interessante può risultare il confronto con il *Rituale Romanum* che sarà edito nel 1614. L'esame teologico-liturgico permette di evidenziare la linea della tradizione adattata alle situazioni di una Chiesa alle prese con una evangelizzazione da realizzarsi *ex novo*.⁴

³ Cf. M. SODI - M. WIRTH, *Le Rituale Sacramentorum édité par saint François de Sales en 1612: théologie, pastorale et spiritualité*, in «La Revue Savoissienne» 152 (2012) 31-54.

⁴ In questa linea vari approfondimenti si possono osservare nella voce: *Francesco di Sales*, in M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di omiletica*, LDC-Velaz, Torino-Bergamo 2013, 580-585.

M. SODI - G. BAROFFIO - A. TONIOLO (edd.), *Sacramentarium Gregorianum. Concordantia* = VCS 7, LAS, Roma 2012, 609.

Per una conoscenza soprattutto linguistica di una fonte è necessaria la concordanza verbale. Il primo dei tre sacramentari è stato riprodotto con la concordanza. Da qui è possibile far scaturire una conoscenza più profonda e specifica del contenuto teologico a partire dai termini e dal loro intreccio nei sintagmi dei numerosi testi eucologici. E da qui è stato possibile anche elaborare un'edizione latina-italiana accompagnata da un dettagliato commento in prospettiva teologico-liturgica, come ampiamente evidenziato nel testo.

G. BAROFFIO - F. SALVESTRINI - M. SODI (edd.), *Missale monasticum secundum consuetudinem Vallisumbrosae. Editio princeps (1503)* = MSIL 71, LEV, Città del Vaticano 2013, LI+726.

All'inizio del XVI secolo l'ordine vallombrosano si arricchisce di un proprio *Missale* ricco di numerosi adattamenti allo specifico della vita monastica. La presente edizione permette di cogliere la finezza della stampa e la bellezza delle incisioni – anche a colori – che caratterizzavano il testo a disposizione dell'Abate. La teologia liturgica ha qui la possibilità di cogliere il rapporto tra la linea della liturgia di rito romano adattata allo spirito e ai ritmi del monastero; ne scaturiscono prospettive di spiritualità monastica che trovano nella liturgia la loro sorgente primaria.

M. SODI - G. BAROFFIO - A. TONIOLO (edd.), *Sacramentarium Veronense. Concordantia* = VCS 10, LAS, Roma 2013, 667.

È il sacramentario scoperto all'inizio del Settecento. Una preziosa raccolta di testi eucologici che presto apparirà in edizione latina-italiana. La base è offerta dalla concordanza. La disposizione dei testi permette di cogliere che ci si trova di fronte a un'antologia non a un vero e proprio sacramentario, per cui sarà meglio identificarlo con il titolo «Enchiridion Euchologicum Veronense».⁵ La teologia liturgica trova nei testi una ricchezza di interpretazioni e attualizzazioni della parola di Dio soprattutto

⁵ La giustificazione del nuovo titolo sarà offerta nell'*Introduzione generale* all'edizione latina-italiana del testo, di prossima pubblicazione nella collana «Veritatem inquirere».

nei numerosi prefazi. L'eucologia è disposta secondo l'ordine dei mesi, da aprile in poi (non secondo il ritmo dell'anno liturgico).

M. SODI - G. BAROFFIO - A. TONIOLO (edd.), *Sacramentarium Gelasianum. Concordantia* = VCS 11, LAS, Roma 2014, 793.

Anche il sacramentario gelasiano ha avuto la sua concordanza; così è possibile cogliere la varietà terminologica, oltre che contenutistica, che caratterizza questo prezioso documento. È dai tre sacramentari che proviene quasi tutta la ricchezza di testi che oggi impreziosiscono il *Missale Romanum* rendendolo, questo, il più "tradizionale" che si possa immaginare, com'è possibile constatare anche dalla relativa concordanza.⁶

M. SODI - M. MARITANO (edd.), *Leone I e Gregorio I. Attualità di due «grandi» promotori di cultura* = *Vivae Voces* 29, LUP, Città del Vaticano 2015, 305.

La conoscenza dei padri della Chiesa rivela pagine sempre nuove e di costante attualità. In ordine al rapporto con la liturgia Leone e Gregorio hanno una linea di precedenza particolare dato il fatto che varie composizioni sono frutto della loro visione teologica del culto. Si tratta di testi che anche oggi arricchiscono il *Missale Romanum*. Nello specifico la loro figura è evidenziata soprattutto per il contributo da essi offerto ad alcuni aspetti della cultura: un contributo che s'intreccia con la visione teologico-liturgica quale scaturisce da specifiche linee quali emergono, in particolare, dai *Sermones*.

G. BAROFFIO - M. SODI - A. SUSKI, *Sacramentari e messali pretridentini di provenienza italiana. Guida ai manoscritti* = *Veritatem inquirere* 1,

⁶ Lo studio delle fonti permette di sfatare varie *boutades* che in tempi recenti sono emerse attorno ai due riti romani. Tra il *vetus* e il *novus ordo* non c'è contraddizione, ma solo continuità; questa la lezione che scaturisce quando si osserva con attenzione la storia del culto. Si veda al riguardo il fascicolo di «Rivista Liturgica» 95 (1/2008) sotto il titolo: *Celebrare con il Messale di san Pio V*; come pure: M. SODI, *Il Messale di Pio V. Perché la Messa in latino nel III millennio?*, EMP, Padova 2007, 48.

LUP - Società Bibliografica Toscana, Città del Vaticano - Torrita di Siena 2016, 443.

Lo studio delle fonti liturgiche si arricchisce con la ricerca di tutti quei manoscritti che hanno dato vita alle successive edizioni a stampa. Sacramentari e messali pretridentini sono racchiusi in numerosi manoscritti. Qui sono indicizzati solo quelli di provenienza italiana. Le *Appendici* offrono un prezioso strumento per individuare la loro attuale collocazione. Uno strumento, dunque, per sviluppare ulteriori ricerche e per cogliere in alcuni testi peculiari contenuti che talora sono stati tralasciati in trascrizioni successive.

M. SODI - A. TONIOLO, «*Descendit Christus, descendit et Spiritus*». *L'iniziazione alla vita cristiana in Ambrogio da Milano* = Veritatem Inquirere 2, LUP, Città del Vaticano 2016, 373.

L'opera racchiude il testo latino dell'*Explanatio Symboli*, del *De sacramentis* e del *De mysteriis* in vista della concordanza che occupa la maggior parte del testo. L'importanza di questi documenti, ampiamente evidenziata nell'*Introduzione*, permette di essere informati sullo svolgimento dell'iniziazione cristiana al tempo di Ambrogio. La concordanza apporta un contributo peculiare per una conoscenza più adeguata del linguaggio usato dal vescovo Ambrogio, e quindi del substrato biblico e teologico che traspare dal linguaggio stesso e dai riferimenti alle immagini bibliche.

M. SODI - R. RONZANI (edd.), *La predicazione nei Padri della Chiesa. Una tradizione sempre attuale* = Veritatem Inquirere 3, LUP, Città del Vaticano 2017, 272.

Conoscere la tradizione oratoria dei Padri della Chiesa offre l'opportunità di accostare una fonte preziosa per cogliere il contenuto della fede e le modalità con cui tale contenuto è stato annunciato e inculturato. L'opera racchiude i profili di alcuni grandi predicatori (ripresi dal *Dizionario di omiletica*); i loro testi continuano ad essere fonte di riflessione e alimento di vita spirituale soprattutto qualora si desideri cogliere l'orizzonte teologico-liturgico che ha sorretto la missione del predicatore.

A.W. SUSKI - M. SODI - A. TONIOLO, *Sacramentari Gregoriani. Guida ai manoscritti e concordanza verbale* = *Veritatem inquirere* 5, LUP, Città del Vaticano 2018, 847.

La famiglia dei sacramentari è molto articolata. Quella dei gregoriani meritava un'attenzione peculiare in quanto hanno contribuito all'elaborazione dei *Missalia plenaria* per giungere successivamente al *Missale* edito dopo il Concilio di Trento. La concordanza verbale dei titoli dei formulari costituisce un aiuto prezioso per cogliere la ricchezza ivi racchiusa. È un lavoro che va considerato anche sotto l'aspetto teologico-liturgico, di pari passo con la concordanza del sacramentario gregoriano.

A.W. SUSKI - M. SODI, *Messali manoscritti pretridentini (secc. VIII-XVI). Catalogo* = MSIL 79, LEV, Città del Vaticano 2019, 559.

Simile a quanto sopra segnalato, il presente volume è un catalogo dei manoscritti relativi ai messali predisposti tra il primo e il secondo millennio, fino a quando l'invenzione della stampa permette di superare il manoscritto. La conoscenza e lo studio dei manoscritti, comunque, aiuta a cogliere la presenza e il valore di testi di vario genere che talvolta la tradizione ha fatto decadere, oppure offre la possibilità di confrontarsi con testi propri di Chiese locali e di calendari particolari.

A.W. SUSKI - A. TONIOLO - M. SODI, *Pontificali pretridentini (secc. IX-XVI). Guida ai manoscritti e concordanza verbale* = *Fontes scrutari* IV, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2019, 732.

La Facoltà di teologia dell'Università di Toruń ha dato vita a una collana di fonti e studi liturgici. Tra questi un'attenzione particolare è stata riservata ai manoscritti dei pontificali elaborati tra il primo e il secondo millennio. Anche in questo caso la concordanza verbale dei titoli dei formulari permette di avere un accesso privilegiato ai contenuti espressi nel tipico linguaggio del libro liturgico. Una peculiare soluzione adottata per la concordanza permette di riflettere anche sotto l'aspetto teologico-liturgico a partire da una terminologia propria della celebrazione, mediata dal rinvio ai titoli dei formulari.

M. SODI - O.A. BOLOGNA - R. PRESENTI - A. TONIOLO (edd.), *Sacramentario Gregoriano. Testo latino-italiano e commento* = *Veritatem inquirere* 7, EDUSC, Roma 2021, 492.

Un impegno elevato è stato attivato nell'affrontare una simile edizione che permette di avere tra mano il testo latino-italiano dell'intero sacramentario. Il commento in ambito storico-liturgico e soprattutto teologico è stata la sfida che ha accompagnato l'elaborazione dell'opera. Un invito, pertanto, per conoscere meglio e più in profondità le ricchezze teologico-liturgiche che per la prima volta sono messe a disposizione di chiunque trovi nella lingua latina qualche ostacolo.

A.W. SUSKI - M. SODI - G. BRUSA, «*Liber qui dicitur ordinarius*». *Inventario dei manoscritti* = *Veritatem inquirere* 8, EDUSC, Roma 2022, 229.

I libri ordinari racchiudono una miniera di informazioni sia circa la liturgia e i suoi testi, e sia circa la vita di comunità ecclesiali che affidano ad un "diario" informazioni di vario genere, e che possono risultare utili nel tempo. I contenuti spesso si soffermano nel riportare testi propri della liturgia, adattati alle circostanze proprie della vita della comunità. L'esame di questa documentazione permette di cogliere anche alcune linee teologico-liturgiche proprie di una peculiare Chiesa locale, quale specchio di una vita culturale "ordinaria". L'abbondante bibliografia che arricchisce l'edizione ne costituisce un indicatore prezioso.

2. I libri della riforma tridentina (1568-1962)

Per conoscere il vero volto della riforma tridentina è necessario il confronto con tutti i libri liturgici editi. Qui di seguito l'elenco dell'*editio princeps* (1568-1614) e dell'ultima *editio typica* (a esclusione del *Caeremoniale Episcoporum* e del *Martyrologium Romanum*) avvenuta sotto il pontificato di Pio XII e Giovanni XXIII. Il confronto diretto con i testi e con la loro articolazione permette di avere una conoscenza immediata dei contenuti teologici (prima ancora che rubricali) e dello svolgimento delle celebrazioni.

Il ruolo delle *Introduzioni* alle singole edizioni è decisivo per accostarsi al testo e per conoscere – sia pur a grandi linee – la storia del sin-

golo libro. A tutto questo andrebbero accostati i manuali di cerimonie che hanno caratterizzato il tempo successivo al Concilio di Trento, soprattutto in dialogo con la Congregazione dei Riti e quale sua emanazione.

M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Pontificale Romanum. Editio princeps (1595-1596). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice* = MLCT 1, LEV, Città del Vaticano 1997, XXIV+731.

La stampa del *Pontificale* fu un avvenimento editoriale fuori dal comune per l'impegno tipografico molto ben curato e per la ricchezza delle incisioni del Villamena, il più grande artista del tempo. Nello scorrere quelle pagine si è accompagnati anche visivamente nella struttura delle diverse celebrazioni presiedute dal vescovo. Come accennato, l'edizione stabilirà la uniformità delle celebrazioni episcopali, in stretta sintonia con quanto disposto nel *Caeremoniale Episcoporum*. È dall'esame dei due libri – sempre in dialogo con il *Missale* – che è possibile tracciare linee di teologia liturgica all'insegna della ministerialità del vescovo.

M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Missale Romanum. Editio princeps (1570). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice* = MLCT 2, LEV, Città del Vaticano 1998, XLVI+720; 2012², XLVIII+720.

Anche se nel 1570 appaiono ben tre edizioni del *Missale*, quella riprodotta è la *princeps* da cui dipendono le altre. Sarà subito seguita fin dall'anno successivo da altre edizioni sia per eliminare vari errori sia per precisare meglio vari aspetti rubricali. Il confronto con queste pagine permette di cogliere il lavoro svolto dalla Commissione che si basava sull'edizione del *Missale* del 1474 in quanto non erano a disposizione le numerose fonti liturgiche apparse successivamente dal 1680 in poi.

M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Breviarium Romanum. Editio princeps (1568). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice* = MLCT 3, LEV, Città del Vaticano 1999, XXII+1056; 2012², XX + 1056.

È il primo libro frutto della riforma tridentina. L'edizione *in folio* era accompagnata, ovviamente, da quella in quattro volumi per un più facile uso. Si ha in tal modo la possibilità di conoscere con precisione i ritmi

e soprattutto i testi della preghiera oraria sia per le cattedrali che per la preghiera personale del presbitero. L'esame teologico-liturgico dei numerosi e complessi contenuti va realizzato considerando quanto indicato per i testi biblici e patristici, eucologia, inni e antifone.

A.M. TRIACCA - M. SODI (edd.), *Caeremoniale Episcoporum. Editio princeps (1600). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice* = MLCT 4, LEV, Città del Vaticano 2000, XLIV+346.

Strettamente unito al *Pontificale*, il *Caeremoniale* offre la descrizione delle cerimonie presiedute dal vescovo. Il volume è arricchito da numerose incisioni dello stesso Villamena; varie sono identiche a quelle presenti nel *Pontificale*. L'opera sarà poi esplicitata ulteriormente dai manuali per i cerimonieri. Interessante e molto utile è l'*Indice analitico* che completa l'opera e che permette di avere una percezione più completa del ruolo (previa preparazione storica, teologica e spirituale) che doveva essere svolto dal cerimoniere per un culto espressione della *lex credendi*.

M. SODI - J.J. FLORES ARCAS (edd.), *Rituale Romanum. Editio princeps (1614). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice* = MLCT 5, LEV, Città del Vaticano 2004, LXXVI+442.

È l'ultimo libro della riforma tridentina. Nel secolo precedente almeno tre rituali avevano svolto un peculiare servizio in aiuto al presbitero. Dopo un lungo lavoro la Commissione riesce ad arrivare a conclusione sottoponendo al papa Paolo V il testo che, però, non sarà mai imposto – a differenza degli altri libri liturgici – a tutta la Chiesa di rito romano. Le celebrazioni ivi racchiuse richiederanno di tanto in tanto adattamenti come pure l'inserimento di testi in lingua viva per rispondere alle problematiche che il diffondersi del Vangelo faceva emergere in vista di una partecipazione consapevole alle celebrazioni.

M. SODI - R. FUSCO (edd.), *Martyrologium Romanum. Editio princeps (1584). Edizione anastatica, Introduzione e Appendice* = MLCT 6, LEV, Città del Vaticano 2005, XLVI+604.

La riforma del calendario, realizzata da Gregorio XIII nel 1582, richiese adeguamenti anche nei libri liturgici, nel Martirologio in particola-

re. Si ha così l'edizione tridentina di un libro liturgico dalla lunga tradizione; un libro che sarà frequentemente aggiornato in base alla proclamazione di nuovi santi. L'opera comunque darà vita a commenti e sviluppi che permetteranno di conoscere meglio le tante forme di santità nella Chiesa e quindi di contribuire ad alimentare una teologia spirituale che affonda le proprie radici nella memoria orante dei martiri e dei santi.⁷

M. SODI - A. TONIOLO (edd.), *Missale Romanum. Editio typica 1962. Edizione anastatica e Introduzione* = MLP 1, LEV, Città del Vaticano 2007, XVIII+1096.

La coincidenza della pubblicazione di questo *Missale* con la Lettera apostolica *Summorum Pontificum* di Benedetto XVI (7 luglio 2007) è stata puramente casuale. Essa però, inserendosi in un acceso dibattito, ha permesso di osservare da vicino come fosse il «messale tradizionale» nei suoi contenuti. Nel fare il confronto con quello del Vaticano II emergeva chiaramente la decisiva *novitas* e la ricchezza eucologica recuperata proprio da quella *traditio* che la riforma tridentina non aveva potuto raccogliere perché priva delle fonti. Lo studio teologico di questo *Missale* rivela preziosi contenuti della tradizione insieme ai limiti emersi da tempo soprattutto in seguito alla scoperta di numerose fonti.⁸

M. SODI - A. TONIOLO (edd.), *Rituale Romanum. Editio typica 1952. Edizione anastatica e Introduzione* = MLP 2, LEV, Città del Vaticano 2008, XIII+970.

È il primo frutto della così detta riforma liturgica piana che prende il nome da Pio XII. Con la pubblicazione dell'enciclica *Mediator Dei* Pio XII auspicava una riforma della liturgia anche sulla linea di quanto emer-

⁷ In questa linea si muovono i lavori: M. SODI (ed.), *Testimoni del Risorto. Martiri e santi di ieri e di oggi nel Martirologio Romano*, EMP, Padova 2006; M. SODI - A. ANTONIUTTI - B. TREFFERS (edd.), «*Vox clamantis in deserto*». *San Giovanni Battista tra arte, storia e fede*, LEV, Città del Vaticano 2013; M. SODI - A. GLUSIUK - C. CARDINALI - M. GRONCHI, *San Bernardino da Siena. Un predicatore per ogni tempo*, Società Bibliografica Toscana, Sinalunga 2022; M. SODI - C. CONTU - N. PETRENI - V. GIOMMONI - A. ANTONIUTTI, *La reliquia di Sant'Andrea. Da Patrasso a Pienza e il suo ritorno a Patrasso*, Società Bibliografica Toscana, Sinalunga 2022.

⁸ Cf. sopra, nota 6.

geva dal movimento liturgico. Al di là dei risultati dell'inchiesta svolta nelle conferenze episcopali, la pubblicazione del *Rituale* appariva come un segno eloquente di riforma. Da notare che l'anno precedente era entrata in vigore la riforma della Veglia pasquale, mentre nel 1955 entrerà in vigore la riforma della Settimana santa.

M. SODI - A. TONIOLO (edd.), *Pontificale Romanum. Editio typica 1961-1962. Edizione anastatica e Introduzione* = MLP 3, LEV, Città del Vaticano 2008, XIV+526.

Distribuito in tre volumi – qui raccolti in uno solo – il libro del vescovo presenta lo svolgimento delle celebrazioni sulla linea della riforma tridentina, sia pur semplificata. Il confronto con queste pagine permette di rendersi conto del lavoro che la riforma del Vaticano II ha potuto mettere in campo perché le celebrazioni presiedute dal vescovo apparissero il più possibile esemplari e lineari. L'approfondimento teologico permette di completare la visione che la liturgia propria del vescovo offre per cogliere lo specifico di tale ministero nella Chiesa.

M. SODI - A. TONIOLO (edd.), *Breviarium Romanum. Totum. Editio typica (1961). Edizione anastatica e Introduzione* = MLP 4, LEV, Città del Vaticano 2009, XIX+1648.

Come nella riforma tridentina anche al tempo di Giovanni XXIII il *Breviarium* ha avuto due edizioni: una in un solo volume e una in quattro secondo le stagioni. Il *totum* qui riprodotto permette di cogliere tutta la ricchezza che a quel tempo era posta a disposizione per la preghiera oraria. Lo studio teologico dei contenuti propri delle singole solennità, feste e memorie permette di cogliere le linee di spiritualità che hanno alimentato la preghiera oraria della Chiesa.

M. SODI - A. TONIOLO - P. BRUYLANTS (edd.), *Liturgia Tridentina. Fontes - Indices - Concordantia (1568-1962)* = MLP 5, LEV, Città del Vaticano 2010, XIX+1254.

L'opera mette a disposizione la chiave interpretativa dell'intera riforma tridentina. I tre termini: *fontes*, *indices*, *concordantia* denotano il gran-

de impegno che è stato attivato per far sì che lo studioso possa avere a disposizione uno strumento adeguato per conoscere e interpretare quanto è stato realizzato nel tempo; ma anche per valorizzare quanto è stato operato in seguito al Concilio Vaticano II.

3. A servizio della riforma del Vaticano II

Il periodico «Rivista Liturgica» costituisce un punto di riferimento peculiare qualora si voglia conoscere lo sviluppo della riforma liturgica. Studi di vario genere, contributi di ordine storico e teologico, ricerche specifiche hanno accompagnato un cammino che segna al suo attivo la presentazione e lo studio approfondito di tutti i libri liturgici, soprattutto durante gli anni della terza e quarta serie (1997-2015). Gli *Editoriali* hanno cercato di offrire una “lettura” della tematica sempre in un orizzonte teologico-liturgico, e con lo sguardo – ogni volta che era possibile – alla pastorale e alla spiritualità. Era lo sviluppo di un metodo di lavoro che avevamo ereditato anche dalle esperienze del Movimento liturgico.

Nel presente contesto si segnalano due pubblicazioni strettamente attinenti alla riforma sancita dal Vaticano II: l'opportunità di uno strumento per conoscere in profondità le ricchezze del *Missale*, e i risultati relativi all'attuazione del dettato del n. 13 di *Sacrosanctum Concilium* a proposito della pietà popolare.

M. SODI - A. TONIOLO, *Concordantia et Indices Missalis Romani. Editio typica tertia* = MSIL 23, LEV, Città del Vaticano 2002, XVI+1965.

L'impegno profuso nel far conoscere gli elementi della riforma tridentina aveva bisogno di essere sorretto da uno strumento adeguato per conoscere in particolare il *Missale* frutto del Vaticano II.⁹ Con la pubblicazione dell'*editio typica tertia* si imponeva uno strumento che potesse essere a servizio sia dello studioso che delle Conferenze episcopali alle quali competeva l'impegno di una rinnovata traduzione sia pur condizionata, purtroppo, dal documento *Liturgiam authenticam* (8 maggio 2001)

⁹ Il volume è accompagnato anche dalla concordanza delle *Premesse* al Messale: M. SODI - A. TONIOLO, *Praenotanda Missalis Romani. Textus, Concordantia, Appendices. Editio typica tertia*, LEV, Città del Vaticano 2003, XIV+807.

che imponeva una traduzione il più possibile letterale (problematica poi risolta con la pubblicazione della Lettera apostolica *Magnum principium* di papa Francesco il 3 settembre 2017).

M. SODI (ed.), *Liturgia e pietà popolare. Prospettive per la Chiesa e la cultura nel tempo della nuova Evangelizzazione* = MSIL 69, LEV, Città del Vaticano 2013, 285.

Il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* con i suoi *principi e orientamenti* (17 dicembre 2001) costituisce l'attuazione di quanto il Vaticano II auspicava nel n. 13 di *Sacrosanctum Concilium*. Teologia e liturgia, spiritualità e pastorale, cultura e catechesi sono le sezioni che racchiudono vari studi: da sole denotano l'orizzonte teologico finalizzato a un incontro sempre più proficuo tra liturgia e pietà popolare.¹⁰

4. Simposi in ambito storico-liturgico della Penitenzieria Apostolica

Risale al 2007 l'intuizione del Card. James Francis Stafford e di Mons. Gianfranco Girotti, allora superiori della Penitenzieria Apostolica, di organizzare simposi per riflettere sulla storia e sulla missione del più antico dicastero della Curia romana. Ne sono scaturiti eventi che hanno contribuito a scoprire e a valorizzare numerosi aspetti propri del dicastero, a coglierne il valore e il ruolo, e a constatare lo sviluppo di una prassi penitenziale.

Approfondimenti di teologia liturgica attorno al sacramento della penitenza e alla sua prassi trovano nei percorsi storici elementi importanti per situare lo sviluppo di una linea teologica che si intreccia con prassi penitenziali che saranno poi codificate nei libri liturgici soprattutto a partire dal dettato del Concilio di Trento.

M. SODI - J. ICKX (edd.), *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della Penitenza. Percorsi storici, giuridici, teologici e prospettive pastorali* = MSIL 55, LEV, Città del Vaticano 2009, VII+330 + 8 tav. f.t.

¹⁰ Per l'edizione spagnola cf M. SODI - D. CASTILLO (edd.), *Liturgia y piedad popular. Perspectivas para la Iglesia y la cultura en el tiempo de la nueva Evangelización*, Universidad Católica de Cuenca, Quito 2015.

La prima riflessione aveva l'obiettivo di offrire uno sguardo generale sulle origini e la missione del dicastero. Da qui il percorso di studi dalle origini (sec. XII ex.) al Quattrocento, cui segue la complessa epoca tridentina, per richiamare l'attenzione sul tempo che corre tra il XX e il XXI secolo. I rapporti, infine, tra la Penitenzieria e i vari dicasteri della Curia romana permettono di cogliere obiettivi e responsabilità. È nei meandri dei percorsi storici che si colgono elementi di come la teologia del tempo si intrecci nelle prospettive che nei decreti tridentini troveranno un punto di riferimento decisivo, e nelle sfide per la formazione soprattutto del clero.

M. SODI - R. SALVARANI (edd.), *La Penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica* = MSIL 65, LEV, Città del Vaticano 2012, 314 + 8 tav. f.t.

È dai percorsi storici che si possono delineare le linee teologiche sottostanti a itinerari formativi e a prassi pastorali. Il tempo che scorre tra i due millenni rivela prassi penitenziali, influssi della predicazione, rapporti con le disposizioni canoniche, il ruolo dei libri penitenziali... L'insieme dei contributi offre una piattaforma – come ben evidenziato nell'*Introduzione* e soprattutto nella *Conclusione* – per toccare con mano l'orizzonte teologico del tempo in ordine al sacramento della penitenza.

R. RUSCONI - A. SARACO - M. SODI (edd.), *La penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia, pastorale, istituzioni* = MSIL 72, LEV, Città del Vaticano 2013, 255 + 8 f.t.

Un tempo particolare – sempre relativamente al sacramento della penitenza – quello che intercorre tra i pontificati di Gregorio VII († 1085) e Bonifacio VIII († 1303). Dai contributi affidati agli *Atti* emergono prospettive teologiche, linee pastorali e l'impegno di istituzioni: il tutto nell'orizzonte della società europea degli inizi del secondo millennio. Insegnamento scolastico della teologia, forme di predicazione, influsso dei libri penitenziali e del *Decretum Gratiani* illuminano la comprensione di una pratica liturgica e pastorale che orienterà una gestione istituzionale della penitenza.

A. MANFREDI - R. RUSCONI - M. SODI (edd.), *Penitenza e Penitenzieria tra umanesimo e rinascimento. Dottrine e prassi dal Trecento agli inizi dell'Età moderna (1300-1517)* = MSIL 75, LEV, Città del Vaticano 2014, 301.

Il tempo che scorre tra il primo giubileo della storia e i tempi che preludono al Concilio di Trento è breve ma complesso, e nella sua complessità desta interesse quanto ruota attorno alla prassi penitenziale. Dalla teologia scolastica l'attenzione si rivolge alla prassi penitenziale guidata dai *libri de poenitentia* e dai manuali per i confessori fino al *liber sacerdotalis* del Castellani. In tutto questo orizzonte un ruolo determinante è offerto dalla predicazione: conoscere in dettaglio i «predicabili» permette di cogliere l'orizzonte teologico relativo al sacramento della penitenza, sempre nel contesto di quel periodo che scorre tra l'umanesimo e gli inizi del rinascimento.

M. SODI - A. SARACO (edd.), *Penitenza e Penitenzieria nel «secolo» del Concilio di Trento. Prassi e dottrine in un mondo più largo (1517-1614)* = MSIL 76, LEV, Città del Vaticano 2016, 288.

La complessità del tempo che vede al centro l'evento del Concilio di Trento costituisce anche un *locus* privilegiato per cogliere la visione teologica e la relativa prassi penitenziale (comprese in particolare le indulgenze) che hanno caratterizzato il periodo. L'istituzione dei seminari, il ruolo della predicazione e della prassi pastorale penitenziale, la missione dei catechismi in un mondo sempre più largo troveranno nella codificazione del *Rituale Romanum* una linea abbastanza unitaria in cui la teologia liturgica non avrà sviluppi particolari ma solo esplicitazioni del dettato tridentino.

5. Nell'orizzonte di una pastorale illuminata dalla teologia liturgica

La serie dei titoli che segue pone in evidenza alcune attenzioni che si muovono prevalentemente in ambito pastorale; ma non è possibile ipotizzare una pastorale che non sia illuminata da una linea teologica, e liturgica in particolare. In questo vasto orizzonte sono da vedere le pubblicazioni qui sotto indicate; esse permettono di cogliere come l'attenzione alla pastorale debba essere sorretta da una visione teologica unitaria. Nello specifico, la teologia liturgica permane come la stella di riferimento.

M. SODI - G. MORANTE, *Anno liturgico, itinerario di fede e di vita*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1988, 207.

Se l'anno liturgico è il paradigma per una progressiva conformazione al Cristo allora il tempo che scorre tra l'avvento e la parusia costituisce un *locus theologicus* in cui la teologia liturgica aiuta a cogliere la presenza di Cristo celebrato nei suoi misteri secondo lo scorrere dei vari tempi liturgici. Il progetto pedagogico proprio dell'anno liturgico è sorretto dal Lezionario (festivo e feriale): è dall'annuncio del mistero di salvezza che prende forma la risposta della Chiesa che ha la sua voce soprattutto nei testi del Messale. Dall'insieme di questa realtà scaturisce una linea teologico-liturgica quanto mai vitale; una linea che guida e sorregge l'itinerario di fede e di vita del credente.

M. SODI, *Con Maria verso Cristo. Messe della Beata Vergine Maria*, Paoline, Cinisello B. (Mi) 1990, 267 (ed. sp. *Con María hacia Cristo. Misas de la Virgen María* = Biblioteca litúrgica 7, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1997, 222).

L'anno mariano (1987-1988) fu l'occasione per riflettere più diffusamente sul ruolo di Maria nella vita della Chiesa. La pubblicazione di un supplemento al Messale Romano dal titolo: *Messe della beata Vergine Maria. Raccolta di formulari secondo l'anno liturgico* costituisce un documento prezioso per conoscere e onorare la *Theotokos* a partire dalla liturgia. L'accostamento dei singoli formulari (ben 46) offre un insieme di pagine di teologia liturgica mariana, quasi eco dell'ottavo capitolo della *Lumen gentium*, della *Marialis cultus* di Paolo VI (1974), della *Redemptoris Mater* di Giovanni Paolo II (1987) con la valorizzazione di testi racchiusi nel deposito della tradizione. Un "trattato" di mariologia, dunque, in chiave teologico-liturgica.

M. SODI - A.M. TRIACCA (edd.), *Dizionario di Omiletica*, Elle Di Ci - Velar, Leumann (TO) - Gorle (BG) 1998, XIX+1708 (rist. 2002 e 2013 con nuova *Presentazione*) (ed. port. *Dicionário de homilética*, Paulus - Ed. Loyola, São Paulo [Brasil] 2010, XXXII+1821).

La storia della predicazione racchiude una serie infinita di pagine preziose. Esse diventano ancora più preziose quando sono rilanciate nel

perenne oggi della Chiesa, unitamente a un insieme di attenzioni ai più diversi ambiti religiosi in cui si svolge tale ministero. Ma nel contesto odierno l'attenzione al mondo della comunicazione va di pari passo con i contenuti da trasmettere. Da qui l'importanza del confronto con i 398 contributi racchiusi nell'opera. Ma nell'ottica di queste pagine, essenziale è il confronto con le voci «teologia - teologia della comunicazione - teologia della predicazione - teologia kerigmatica - teologia narrativa - teologia pastorale» e soprattutto «teologia liturgica».¹¹

M. SODI - D. MEDEIROS ET ALII, *La teologia liturgica tra itinerari e prospettive. L'economia sacramentale in dialogo vitale con la scienza della fede* = Sapientia ineffabilis 1, If Press, Roma 2014, 197.

Un simposio – svolto nell'Università Cattolica di Lublin, in Polonia – ha dato origine alla presente pubblicazione. Le varie voci, rappresentative di contesti geoculturali diversi, hanno posto in evidenza una definizione di teologia liturgica che permette di cogliere l'orizzonte più completo della divina rivelazione. Da qui quasi uno statuto epistemologico della teologia liturgica per evidenziare contenuti e metodo in vista di una cultura teologica che aiuti a una sintesi, come del resto ipotizzava già il n. 16 dell'*Optatam totius*.

K. NYKIEL - M. SODI ET ALII, *Divorzi, nuove nozze, convivenze. Quale accompagnamento ministeriale e pastorale?* = Sapientia ineffabilis 3, If Press, Roma 2014, 152.

Una esemplare iniziativa – organizzata dal santuario di Loreto in collaborazione con la Penitenzieria Apostolica – ha permesso di affidare a esiti editoriali una tanto complessa quanto attuale problematica, come espresso nel titolo. La prospettiva pastorale è al centro, ma sempre illuminata da una linea teologica quale emerge anche dal magistero. Problematiche relative a irregolarità e all'accompagnamento pastorale secondo il diritto canonico possono essere illuminate e sorrette anche

¹¹ Nel contesto è da considerare l'opera: M. SODI, *La parola di Dio nella celebrazione eucaristica. Tavole sinottiche*, LEV, Città del Vaticano 2000, XXXIII+928; inoltre E. DAL COVOLO - M. SODI, *Omelia e predicazione. Sfide e responsabilità pastorali tra celebrazione e ministerialità*, Ed. Rogate, Roma 2021.

da quella comunione “sacramentale” quale si realizza nella liturgia della Parola: un’occasione privilegiata per formare le coscienze alle prese con le più diverse criticità.

K. NYKIEL - P. CARLOTTI - M. SODI ET ALII, *Educare la coscienza: sfida possibile? Dai «luoghi» privilegiati ai contesti più variegati: la missione del formatore* = Sapientia ineffabilis 6, If Press, Roma 2015, 183.

L’educazione della coscienza è una sfida sempre attuale, oggi poi tale sfida si pone con molteplici urgenze e sollecitazioni. Dal saper ascoltare, la prospettiva si sposta sulla linea teologica offerta dall’anno liturgico visto come itinerario di educazione della coscienza, con la molteplicità dei suoi contenuti ed esperienze già a partire dalla celebrazione dei santi misteri. Il carattere dei processi educativi non è di immediata percezione; per questo, sapersi muovere con attenzione biblico-teologica adeguata è il segreto che il formatore fa proprio per accompagnare nella non facile via educativa.

M. SODI ET ALII, *La formazione morale della persona nel sacramento della Riconciliazione* = Sapientia ineffabilis 9, IF Press, Roma 2015, 164.

Esaminare la celebrazione liturgica penitenziale in prospettiva educativa costituisce un’opportunità per cogliere gli elementi che possono contribuire alla sfida della formazione morale della persona. In definitiva, anche dalla liturgia scaturisce la possibilità di un’educazione al bene comune qualora non manchi mai una linea teologica chiara, in dialogo anche con la psicologia.

M. SODI - K. NYKIEL - N. REALI (edd.), *Peccato - Misericordia - Riconciliazione. Dizionario teologico-pastorale*, LEV, Città del Vaticano 2016, 425.

Nell’anno della misericordia non poteva mancare uno strumento che potesse essere di aiuto a precisare i molteplici aspetti che il tema annovera, ma che fosse anche un’occasione per riflettere e agire pastoralmente. Da qui le 60 voci tra numerose altre che potevano essere attivate. La teologia liturgica trova in queste pagine elementi che invitano ad allarga-

re l'orizzonte biblico-teologico sul tema della misericordia, e a essere ispiratrici di un'azione pastorale conseguente.

M. SODI ET ALII, *Il sacramento della Riconciliazione «porta santa» della misericordia* = Sapiientia ineffabilis 14, IF Press, Roma 2017, 158.

L'esperienza degli incontri formativi per i confessori e direttori spirituali a Loreto si completa con il presente esito editoriale attorno al tema della misericordia. Le prospettive delineate dalla relazione di aiuto in psicologia alla pietà popolare quale «luogo teologico» della misericordia, fino a testi e contesti che la liturgia presenta, diventano elementi preziosi per educare a vivere la misericordia in quel «mistero grande» che è la vita di famiglia e della comunità civile.

6. Scintille di teologia liturgica in contesti diversificati

Occasioni diversificate permettono di far presenti prospettive che la teologia liturgica elabora entrando in dialogo con altre scienze o con tematiche peculiari. Nella presente sezione si segnalano lavori dove le più diverse competenze entrano in dialogo tra di loro e con i lettori in vista di approfondimenti tematici diversificati, ma sempre bisognosi di essere illuminati da orizzonti teologico-liturgici.

A. MONTAN - M. SODI (edd.), *«Actuosa participatio». Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj* = MSIL 18, LEV, Città del Vaticano 2002, XXXIX+645.

La “partecipazione” all'azione liturgica non è tanto una questione di presenza fisica quanto un coinvolgimento di tutta la persona in quell'atto di culto in cui si realizza il rapporto più intenso con Dio. Un insieme di contributi – elaborati attorno a questo obiettivo – offrono un orizzonte quanto mai vasto di responsabilità insieme a linee teologiche che sappiano trasformare una presenza in una partecipazione sempre più piena al mistero attraverso i segni della celebrazione. A questo orientano i 42 contributi.

M. SODI (ed.), *Tra maleficio, patologie e possessione demoniaca. Teologia e pastorale dell'esorcismo* = Studi religiosi, EMP, Padova 2003, 382.

Problematica complessa quella relativa all'esorcismo. L'edizione del libro liturgico *De Exorcismis et supplicationibus quibusdam* (2001) ha offerto l'occasione per una riflessione che aiutasse anzitutto a comprendere la problematica che si muove tra sette sataniche, malefici e vere e proprie possessioni. La radiografia della complessa situazione è stata valutata alla luce della teologia e della liturgia in modo da individuare le linee per un saper agire in contesto pastorale.

M. SODI (ed.), «*Ubi Petrus ibi Ecclesia*». *Sui «sentieri» del Concilio Vaticano II. Miscellanea offerta a S.S. Benedetto XVI in occasione del suo 80° genetliaco* = Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 1, LAS, Roma 2007, 795.

Una simile miscellanea fa sorgere l'interrogativo: dove scoprire prospettive di teologia liturgica? Scorrere i 51 contributi che commentano aspetti peculiari dei documenti conciliari permette di accostare soprattutto quelle tematiche che più direttamente sono coinvolte dalle prospettive conciliari o che richiedono sviluppi. Oltre all'*Indice generale* molto dettagliato, di particolare aiuto può essere l'*Indice tematico* dove, ad esempio, il lemma «teologia» – con i numerosi rimandi ad altri lemmi – costituisce una guida per cogliere prospettive più difficilmente raggiungibili.

M. SODI (ed.), *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo* = Itineraria 1, LEV, Città del Vaticano 2008, 511.

Nei primi anni della rinnovata vitalità della «Pontificia Accademia di Teologia», accanto alla rivista «Path» è sorto il bisogno di affidare a una collana – «Itineraria» - contributi unitari in modo da presentare su ulteriori orizzonti il servizio svolto. Il primo volume si è concentrato sul metodo in teologia. I vari ambiti biblico-teologici e spirituali chiamati in causa esprimono la propria visione. E la teologia liturgica ha lo spazio necessario per presentare il rapporto che intercorre tra metodo teologico e *lex orandi*. Si delinea così il quadro epistemologico della teologia liturgica declinando armonicamente il percorso fra tradizione e innovazione.¹²

¹² Cf. al riguardo: M. SODI (ed.), *Theo-Loghía. Risorsa dell'Universitas scientiarum*, LUP, Città del Vaticano 2011.

M. SODI - P. O'CALLAGHAN (edd.), *Paolo di Tarso. Tra kerygma, cultus e vita* = Itineraria 3, LEV, Città del Vaticano 2009, 329.

Anche l'anno dedicato a san Paolo (2008-2009) fu un'occasione per approfondire vari aspetti relativi alla sua missione di esegeta delle Scritture in un contesto culturale molteplice, a partire da quello semitico, per incontrarsi con quello ellenistico e romano. L'opera racchiude una pagina molteplice relativa all'orizzonte teologico di Paolo, con temi che toccano il Crocifisso quale volto di Dio, l'ecclesiologia paolina, i sacramenti, la grazia e la giustificazione. Una particolare attenzione – visto il contesto di teologia liturgica in cui ci troviamo – è riservata alla presenza di Paolo nell'anno liturgico, nelle celebrazioni rituali e nella preghiera della Chiesa.¹³

M. SODI - LL. CLAVELL (edd.), «Relazione»? *Una categoria che interpella* = Itineraria 8, LEV, Città del Vaticano 2012, 443.

La provocazione-invito che Benedetto XVI ha formulato nel n. 53 della *Caritas in veritate* è all'origine di questa raccolta di risposte. Si tratta di 27 contributi che – distribuiti in quattro sezioni (metafisica e trascendenza; ricerca, comunicazione e ambiti educativi; tra psiche, persona e società; Parola rivelata, culto e cultura) – offrono un orizzonte quanto mai ampio che denota l'essenzialità della categoria «relazione». Per l'ambito della teologia liturgica importante è il confronto con quanto racchiuso nell'ultima parte dove la relazione tra Dio e il suo popolo si concentra poi nel porre in evidenza il ruolo del contesto liturgico-sacramentario.

M. SODI (ed.), «*Sufficit gratia mea*». *Cristologia - Mariologia - Ecclesiologia - Liturgia - Agiologia - Cultura. Miscellanea di studi offerti a Sua Em. il Card. Angelo Amato in occasione del suo 80° genetliaco* = Itineraria 14, LEV, Città del Vaticano 2019, 737.

Come può una miscellanea di studi racchiudere “scintille” di teologia liturgica? Mentre il titolo paolino apre già su un orizzonte teologico, il sottotitolo denota una varietà di ambiti che declinano temi diversifica-

¹³ Sulla stessa linea è da considerare anche M. SODI (ed.), *Sui sentieri di Paolo. La sfida dell'educazione tra fede e cultura*, LAS, Roma 2009.

ti. I 56 contributi offrono un ventaglio sorprendente di approfondimenti teologici. In ordine alla teologia liturgica l'attenzione è richiamata soprattutto – ma non esclusivamente – dai contributi racchiusi nella parte IV (*Sacramenta propter homines*). Nell'insieme si tratta di un doveroso omaggio a chi è stato il primo prelado segretario della rinnovata «Accademia di Teologia».¹⁴

M. SODI - F. REALI (edd.), «*Gratianus Magister Decretorum*». *Il Decretum tra storia, attualità e prospettive di universalità* = Studia Gratiana XXX, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano MMXX, 335.

Da oltre vent'anni la gloriosa collana di «Studia Gratiana» era in attesa di un prosieguo. E la città di Chiusi – patria di Graziano – ha raccolto la sfida ed ecco racchiusi nel XXX volume i risultati. Quale interesse per la teologia liturgica? Il rapporto tra il *Decretum* di Graziano e la liturgia, evidente principalmente – ma non esclusivamente – in ordine al sacramento della riconciliazione e delle problematiche matrimoniali, è importante sia per la codificazione di tante norme, sia per l'influsso che ha avuto nei secoli successivi, e sia per la storia del culto cristiano. Comprendere l'orizzonte teologico-liturgico che attorno all'XI secolo caratterizza l'opera di Graziano costituisce una tessera importante ai fini della definizione di un mosaico che la teologia dei secoli successivi elaborerà in maniera sempre più sistematica.

M. SODI - A. GLUSIUK - G. MIGNONI (edd.), *Roberto Bellarmino, Il catechismo. Breve Dottrina Cristiana e Dichiarazione più copiosa* = Biblioteca 32, Morcelliana, Brescia 2021, 169.

L'occasione del IV Centenario della morte di san Roberto Bellarmino (1621-2021) è all'origine di una rinnovata edizione del suo *Catechismo*.¹⁵ Se qui l'opera è segnalata, il motivo è da ricercare nel fatto di come essa sia una testimonianza eloquente dell'orizzonte teologico che guidava il dottore

¹⁴ Per la storia dell'Accademia cf. L.M. DE PALMA, *Studiare teologia a Roma. Origini e sviluppi della Pontificia Accademia Teologica*, LEV, Città del Vaticano 2017.

¹⁵ In occasione del centenario fu celebrato un simposio; questo il volume degli Atti: M. SODI - A. GLUSIUK (edd.), *Bellarmino e i Gesuiti a Montepulciano. Studi in occasione del IV centenario della morte di san Roberto (1621-2021)*, Olschki, Firenze 2022, XX+268.

della Chiesa. Accostare quei contenuti costituisce l'occasione per cogliere, attraverso le semplici espressioni destinate al popolo e al catechista, il messaggio della rivelazione filtrato con il linguaggio catechistico del tempo. La teologia liturgica può ritrovarsi nella sintesi sacramentaria offerta da quelle pagine che hanno formato per quasi tre secoli generazioni di fedeli.

M. SODI (ed.), *«Verbum caro»*. *Miscellanea offerta a Sua Em. il Card. Gianfranco Ravasi in occasione del suo 80° genetliaco*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2022, 908+XXXII a colori f.t.

Quali elementi di teologia liturgica possono essere racchiusi in una *Miscellanea* di studi e di testimonianze? Il confronto con l'articolazione della struttura invita a sollevare lo sguardo su quanto alcuni dei 94 collaboratori hanno espresso in queste pagine. Dalla struttura delle varie parti che si muovono tutte dalla «Parola che si è fatta carne» e che continua a farsi carne nella storia, si comprendono soprattutto i contributi racchiusi nella seconda parte («Te in tuis teneo sacramentis» di ambrosiana memoria). Se i vari contributi del contesto propriamente liturgico invitano a tenere desto lo sguardo sull'orizzonte teologico, rimane quanto mai esaltante vedere la interconnessione con i diversi ambiti che la Parola fatta carne declina nella storia.

M. SODI - D. BRZEZIŃSKI (edd.), *«Spes mea unica»*. *Miscellanea offerta a Sua Ecc. Mons. Andrzej W. Suski, primo vescovo della diocesi di Toruń, in occasione del suo 80° genetliaco* = *Veritatem inquirere* 13, EDUSC, Roma 2023, 410.

In un orizzonte strettamente storico-liturgico è possibile cogliere il valore di altre scintille di sapienza elaborate anche in questa *miscellanea*? È possibile perché i numerosi interventi ruotano tutti attorno a problematiche o tematiche liturgiche. Per comprendere in sintesi le tematiche racchiuse nel volume è necessario accostare l'*Introduzione* dove nel punto 3.1. si presenta la poliedrica riflessione che ruota attorno a vari temi di storia, e della liturgia come elemento unificante di un riflettere, di un agire e di un vivere nel mistero di Cristo. L'orizzonte è determinato da una visione di teologia liturgica che avvolge l'insieme del percorso.

7. Conclusione: quali prospettive teologico-liturgiche?

Il notevole lavoro editoriale finora considerato certifica i numerosi ambiti che la teologia liturgica annovera sia come fonti e sia come aree di approfondimento o di sviluppo. La storia del culto cristiano, e precisamente quanto emerge in particolare dal patrimonio del rito romano, pone il teologo dinanzi a un patrimonio di testi eucologici.

È la considerazione di tali testi – orazioni e inni in particolare – che permette di immergersi in un *mare magnum* di concetti che costituiscono la sintesi tra il dato biblico e il linguaggio liturgico quale scaturisce dall'esperienza della celebrazione. Mentre la singola composizione innica è ben sviluppata e deve rispondere a istanze metriche, la composizione dell'eucologia si presenta molto semplice e immediata nelle orazioni collette, sulle offerte e dopo la comunione; più ampia si trova nei prefazi e nelle formule di benedizione e di consacrazione.

Percorrere questi testi è occasione per cogliere un'infinità di forme con cui è invocata la Trinità, di espressioni che qualificano l'opera di Dio in ordine alla salvezza dell'uomo, di richieste che l'assemblea formula per affrontare il quotidiano, di implorazione dell'intercessione di martiri e santi, di offerta della propria vita unitamente ai segni depositi sull'altare, di domanda di poter dare compimento ai propri giorni nella vita eterna.

Sono indicazioni di tematiche che sempre sorrette da un prezioso substrato biblico – talora molto evidente, talaltra appena percepito – permettono di cogliere un orizzonte teologico che illumina circa il mistero di Dio Trinità, il ruolo di Cristo mediatore, l'identità dell'assemblea, popolo che si riconosce meritevole di misericordia e insieme di aiuto. Ed è dall'insieme delle richieste che si comprendono le attese dei fedeli i quali, pur alle prese con situazioni spesso immediate, sono sempre guidati verso le realtà ultime.

Da questo orizzonte che la teologia liturgica sa considerare in modo particolare, scaturiscono conseguenze che incidono nella pastorale, nella spiritualità, nella catechesi come pure in forme letterarie e artistiche che ritrovano spesso, proprio nel culto, la propria sorgente e ispirazione.

Nel lontano 1926 lo studioso ed editore di fonti liturgiche, Cuniberto Mohlberg, così scriveva a proposito della «liturgia considerata come scienza»:

Chi si occupa di ricerche e di studi sui movimenti della vita religiosa nota subito come la liturgia trovisi sempre in primo piano; pur essendo per gli uni oggetto di tranquillo lavoro, per gli altri di viva polemica. Non può revocarsi in dubbio che la liturgia sia una di quelle grandi forze chiamate a collaborare alla costruzione del nuovo mondo dello spirito e della fede. Così coloro che scientificamente o praticamente si dedicano a far rivivere la liturgia, collaborano, senza che forse lo avvertano, a più alti fini.¹⁶

Per raggiungere questi obiettivi Mohlberg ricordava già allora che è necessario comprendere «teologicamente» il culto:

È naturale che non basta considerare il complesso del culto cristiano esclusivamente dal punto di vista storico. Operate infatti le ricerche storiche subentra un altro compito: quello di comprendere il culto cristiano nella sua intima struttura, contenuto e coordinazione delle parti. [...] È merito del prof. R. Guardini di aver visto chiaro su questo argomento e di aver indicato la maniera come esso debba esser trattato. Innanzi tutto deve stabilirsi: che cosa si voglia intendere per liturgia; quali testi, riti, suppellettili, simboli, norme ne formino il complesso. Da ciò sorgerà la delimitazione scientifica della liturgia e di tutti i suoi elementi. Successivamente è da chiedersi: questi elementi sono cose singole senza connessione reciproca, ovvero formano una ponderata, opportuna, artistica unità? E qual è il contenuto, quale la forma di questo organismo? Infine, una questione fondamentale: questo organismo fatto di elementi e di pensieri, di finalità e di valori, quale efficacia ha sul complesso totale dello svolgersi di quella società da cui e per cui esso è stato creato, e da cui deve essere attuato?

Dalla comprensione di tutti gli elementi del culto, a partire da tutto ciò che la tradizione ci ha trasmesso, si delinea l'obiettivo della ricerca: comprendere la realtà della Chiesa che è tale perché celebra. Così prosegue l'autore:

Qual è il metodo di ricerca della liturgia sistematica? Nel caso di una scienza, per stabilire il modo di procedere, la prima domanda da proporsi è: quale ne sia l'oggetto. Ora, la ricerca di una liturgia sistematica ha un oggetto preciso? Senza dubbio, e tale oggetto è la Chiesa – la Chiesa

¹⁶ Il testo completo apparve in «La Scuola Cattolica» 54 (1926) 401-421 ed è stato ripreso integralmente in C. MOHLBERG (†), *La liturgia considerata come scienza*, in «Rivista Liturgica» 98 (3/2011) 485-500.

vivente; sacrificante, orante, distributrice dei segreti della grazia – nella sua pratica del culto.

E dopo aver esplicitato alcuni aspetti circa il metodo di tale ricerca, concludeva con queste parole:

Di fronte a questo modo induttivo di lavoro, sta la *scienza generale della liturgia*; in strettissimo contatto con la vita culturale, ma essa si occupa più particolarmente del fatto liturgico in se stesso e nelle sue forme essenziali di manifestazione. Essa cerca di stabilire il concetto della liturgia e i suoi rapporti con la pratica individuale e collettiva, ma non rituale, del culto, come pure con la vita spirituale extra religiosa. Essa segue le essenziali manifestazioni della religione: il sacrificio, i sacramenti, le benedizioni, la preghiera, il Simbolo, la suppellettile, gli edifici sacri, ecc. In tal modo la scienza della liturgia sistematica è costituita e ha delimitato il proprio campo di ricerche dal suo oggetto, dal suo scopo, dai suoi principi fondamentali e dal suo metodo di lavoro. Essa è teologia, cioè una parte della dottrina del regno di Dio, e più precisamente la dottrina speciale della vita culturale della Chiesa. [...] La scienza della liturgia si differenzia dalla dommatica, dal diritto canonico e dall'esegesi. Certamente anch'essa vuole esprimere il contenuto dottrinale della vita culturale, non però per erigere un sistema di fede o di morale, ma per mostrare dai più diversi lati la realtà vivente del culto ecclesistico. Essa è la ricerca metodica della vera Chiesa nella sua vita di preghiera.

Dall'insieme si può concludere, pertanto, che muoversi nel contesto della teologia liturgica implica acquisire una visione di sintesi della storia della salvezza; una visione che richiede un'attenta formazione per saper valorizzare il patrimonio racchiuso nella voce della Sposa che parla al suo Sposo realizzando una comunicazione in contesto culturale in sé unica per il contenuto e per la forma. È da questo orizzonte che prende forma un'azione pastorale in cui l'omelia «parte della celebrazione» occupa un ruolo peculiare aprendo la vita degli ascoltatori a una spiritualità e a una mistica.

LA TEOLOGIA DONA A PENSARE NEL DIALOGO TRA SAPERI.*

Oltre la razionalità anaffettiva della tecnoscienza

✠ ANTONIO STAGLIANÒ

PATH 22 (2023) 273-287

In qualità di Presidente della Pontificia Accademia Teologica esprimo contentezza e gratitudine per “questo” Simposio internazionale sulla «semiotica giuridica», *apprezzando l'intenzione programmatica di muoversi in prospettiva multiculturale e multidisciplinare*. Grande è per altro la curiosità: soprattutto per l'interesse mostrato nei confronti del sapere *teologico* e del suo originale-singolare contributo per la costruzione di un sapere *umanistico*, oltre il *logos* inumano della ragione strumentale e calcolante dello scientismo diffuso, ma anche oltre il nichilismo narcisistico dell'autorealizzazione del sé.

1. Oltre la razionalità anaffettiva della scienza: recuperare la «ragione intera»

[1.] L'atmosfera anaffettiva (e perciò umanamente insopportabile), creata dalla tecnoscienza, *illude* di far sperimentare una qualità della vita degna dell'uomo (*hominis digna*). L'abbaglio delle possibilità messe a disposizione dai “giocattoli” tecnologici e il potere di dominare i fenomeni

* Il testo pubblicato è la *Prolusione*, tenuta in inglese, al *Workshop* sul rapporto tra «Teologia e diritto» nel contesto del Simposio internazionale, organizzato a Roma, su *Semiotic Chorologies? Critical and Generative Spaces in an Intercultural World* (24-26 maggio 2023).

oggettivabili con una conoscenza certa (appunto scientifica) sono forme visibili di questa illusione. Le scienze (le cosiddette *Naturwissenschaften*) si concentrano con i propri metodi sui fenomeni *poveri* della quantità, dell'estensione e dell'esteriorità: qui in particolare la razionalità moderna si esalta e si ubriaca nel creare un *nuovo mondo di oggetti tecnici* che costituisce intellettualmente, realizza sperimentalmente e produce tecnicamente per la gioia delle comodità quotidiane dei mortali e per la loro futura noia e le loro tristi passioni. Emanuele Severino, il filosofo araldo del *destino* della verità, dell'essere e quindi di ogni realtà e di ogni accadimento – il quale muoveva da un *logos* distante abissalmente sia dalla logica ipotetico-deduttiva della scienza matematica che dalla logica della fede – ha sentenziato: «Il paradiso della tecnica è l'inferno degli umani».

[2.] In questa situazione, con tutto il rispetto dovuto all'ultima intervista a «Der Spiegel» di Martin Heidegger (*Solo un Dio ci può salvare*¹) non è per nulla necessario attendere un “dio” – una sorta di *deus ex machina* del tragico greco –, quanto piuttosto è indispensabile (e non più procrastinabile) recuperare la «ragione intera», come ha proposto Joseph Ratzinger, *allargando i confini della ragione in senso sapienziale*. Da qui l'impresa comune di «ripensare il pensiero», concentrandolo *non solo* sugli oggetti producibili della tecnoscienza – che restano, in quanto oggetti, distanti ed esterni all'umano e sembrano spesso funzionare disumanizzando l'uomo, riducendolo a «macchina» (cf. *l'homme machine* di Holbach e Diderot, e pure il corpo – macchina di Cartesio e della sua *res extensa*) –, *ma anche* sui fenomeni, non oggettivabili secondo calcoli matematici, ma saputi e conosciuti attraverso l'interpretazione del senso che offrono, *donandolo* in modo sovrabbondante e inesauribilmente.

2. Nuove possibilità di dialogo, grazie alle scoperte della meccanica quantistica

[3.] *Non solo, ma anche*: significa che non è possibile sottacere l'importanza per la vita sociale dei successi straordinari della scienza e della tecnica nel secolo scorso. Specialmente pensando alle conquiste della scienza in quell'ambito della fisica che è la meccanica quantistica: qui,

¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Milano 2011.

l'utilizzo del *linguaggio controintuitivo* dimostra quanto profonda sia la realtà, irriducibile al suo versante materiale. Pare che nella regione (fisica) dell'infinitamente piccolo l'aspetto locale-materiale della particella elementare tenda a sfumare, fino quasi a nascondersi in una «Psi» (Ψ), in una funzione di probabilità o «funzione d'onda», invisibile, non locale, non materiale che – solo se entra in contatto con un sistema di misura – si localizza, mostra la sua natura corpuscolare. La «doppia contraddittoria natura» (onda-corpuscolo) dei mattoni fondamentali della realtà fisica, come anche l'inosservabile «sovrapposizione quantistica» dei nuovi computer, riempiono di stupore i non addetti ai lavori, ma stranamente meravigliano ancora di più “i lavoratori sul campo”: *diversi padri fondatori di questa branca del sapere scientifico sono morti senza il “coraggio di credere” alle implicazioni stravolgenti delle loro stesse scoperte.*

[4.] Ricordo la famosa sentenza: «Dio non gioca a dadi», di Albert Einstein, ma non dimentico anche il suo rifiuto dell'ipotesi del *big bang* presente nelle equazioni del fisico, astronomo e presbitero belga, Georges Lemaître, prima che Edwin Hubble inventasse il telescopio, chiarendo perché Andromeda non fosse per nulla una nebulosa, ma un'altra galassia che si allontana con velocità misurabile dalla Via Lattea (il doppio della distanza).

La teoria di un unico «atomo primitivo» in espansione, contenente in sé tutta l'energia-materia dell'universo in uno stato di massimo ordine, era inaccettabile da Einstein, perché la sua “ragione pura” non poteva ammettere influenze da credenze o dogmi di fede e quella teoria di Lemaître, fisico ma sacerdote, gli appariva più una scelta di fede, legata all'idea di una creazione iniziale, che non una teoria valida. Tuttavia, i calcoli del prete-scientziato smentirono l'obiezione dello scienziato puro, dimostrando che all'inizio di questo universo era inevitabile ammettere la “singolarità” dell'atomo primitivo, denso di tutta l'energia dell'universo.

3. Il *metaverso* dell'opposizione tra credere e pensare: rendere la ragione alla razionalità e l'ermeneutica della carne

[5.] Non c'è tempo qui – peraltro non è il compito di una breve *prolusione* – insistere su *come* la fede di un religioso entri dinamicamente nell'esercizio concreto della ricerca scientifica, orientando la *ratio* co-

gitante dello scienziato verso possibili autentiche scoperte. Mi si permetta di rimandare a Bernard Lonergan, prima scienziato e poi gesuita, che in *Insight* scopre il metodo trascendentale quale «schema normativo» funzionante in ogni mente che svolge una ricerca scientifica. Basti qui ammettere l'insostenibilità (e persino la «risibilità», tanto è astrattamente incredibile) della tesi heideggeriana – sillogisticamente dichiarata nella sua *Introduzione alla metafisica* – secondo la quale «per cominciare a pensare, il credente deve sospendere il suo atto di fede».² La *fiction* neoilluminista pretende l'«epochè» fenomenologica sulla fede, perché la ragione avanzi in perfetta neutralità, libera da ogni pregiudizio dogmatico. Questa *fiction* – erede del dogma illuminista che oppone ragione e fede, per cui «la fede crede e non sa, e la ragione sa e non deve credere» – ha creato un «metaverso» abitato non solo dagli scienziati atei, ma anche da scienziati credenti, in una strana *koinè culturale* nella quale il sonno dogmatico pone tutti in uno stato di non belligeranza dentro la perdita della razionalità della ragione, proprio in virtù della sua (violenta e dogmatica) separazione dalla fede.

[6.] Echeggio qui, condividendola, la posizione di Jean-Luc Marion, per la quale «non si perde la fede a causa della ragione, ma si perde in razionalità, invece, perdendo la fede». A venticinque anni dalla *Fides et ratio* (FR) di Giovanni Paolo II (1998-2023) avremmo dovuto capire (teoreticamente) che *il contrario della fede è la malafede (irreligiosa) e non la ragione, come anche il contrario della ragione non è la fede, ma l'irrazionalità (ideologica)*. Sì, infatti, «la fede ha le proprie ragioni e la ragione scientifica ha le proprie credenze», per cui quell'opposizione moderna tra credere e pensare è obiettivamente artificiosa. E mentre l'Enciclica chiede ai cattolici credenti – *tertio millennio ineunte* – di usare la ragione per evitare che la fede degeneri in magia e superstizione, l'impresa per i nuovi illuministi non sarà più quella di salvare la ragione dall'oscurantismo dogmatico della fede. Potrà, invece, essere quella di espandere la ragione oltre i limiti imposti al suo esercizio cogitante dalla sua presunta purezza e dalla sua presuntuosa libertà, intesa come assenza da ogni legame e, dunque, affrancamento dalla fede e da quanto vi si riferisce ed è però *intimamente umano*: è umano perché l'uomo lo «sente con la sua

² Cf. M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2014.

carne» per immedesimazione, *essendo* quello che sente da vicino (nascita e morte, gioia e dolore, sete e fame, amore e odio, giustizia e violenza).

[7.] Per ampliare la razionalità della ragione e «rendere la ragione alla razionalità» è importante praticare quell'«ermeneutica della carne», di cui parlava Paul Ricoeur, per la quale Ulisse viene riconosciuto da Argo, il cane, piuttosto che dalla sposa Penelope e dal figlio Telemaco. Tutti coloro che possono pensare e riescono a farlo senza dogmatismi, è il momento che, insieme, lo facciano, impegnandosi a «pensare di ripensare il pensiero», ovviamente senza le preclusioni illuministe nei confronti delle tradizioni religiose, le quali – ognuno a suo modo – costituiscono grandi sapienze umane. In particolare, il cristianesimo (cattolico) per secoli è stato «culla della ragione» e, anche alle origini del nuovo metodo scientifico, «custodia e stella di orientamento» verso sempre nuove scoperte. Da qui la certezza che, per il futuro, la teologia potrà contribuire al cammino della ragione umana, aiutando direttamente anche il progresso delle scienze, a servizio dello sviluppo integrale di tutto gli uomini, di ogni uomo e di tutto l'umano.

4. Al fondo della coppa, Dio sta aspettando: superare la frammentazione dei saperi

[8.] L'aristocrazia di certo razionalismo ha portato all'abbandono del rapporto della ragione (critica) con il sapere proprio dell'esperienza e specificatamente con la realtà spirituale. Le cose stanno cambiando però, da un secolo a questa parte, nell'ambito delle scienze dure, grazie alla meccanica quantistica che costringe a pensare in modo diverso. Uno dei padri fondatori, Werner Heisenberg con il suo indiscutibile «principio di indeterminazione» ha dato – per così dire – un colpo mortale alla presunzione scienziata della fisica classica, il cui sistema è chiuso a ogni contatto con il mondo dello spirito. È sua l'affermazione: «*Der erste Schluck aus dem Becher der Wissenschaft führt zum Atheismus, aber am Grund des Bechers wartet Gott!*» («Il primo sorso dalla coppa della scienza porta all'ateismo, ma in fondo alla coppa Dio sta aspettando!»). Vengono a stabilirsi, per questa via, nuove condizioni per un proficuo dialogo interdisciplinare e transdisciplinare, per superare quella «frammentazione dei saperi» che, per *Fides et ratio*, è uno dei tanti segni del disagio di civiltà in cui versa l'uomo di oggi e di cui dovremmo preoccuparci:

Nell'ambito della ricerca scientifica si è venuta imponendo una mentalità positivista che non soltanto si è allontanata da ogni riferimento alla visione cristiana del mondo, ma ha anche, e soprattutto, lasciato cadere ogni richiamo alla visione metafisica e morale. La conseguenza di ciò è che certi scienziati, privi di ogni riferimento etico, rischiano di non avere più al centro del loro interesse la persona e la globalità della sua vita (FR 46).

[9.] Si comprende perché *il terreno su cui l'interdisciplinarietà delle scienze*, e il loro dialogo, diventa fecondo *non è tanto quello epistemologico, ma piuttosto quello antropologico*: qui è in gioco il problema del senso dell'uomo, del significato della sua libertà, delle sue responsabilità etiche. Rimanda, pertanto, a un'antropologia che tematizzi la persona e la sua dinamica di permanente autotrascendenza, fondata sul rapporto con il trascendente assoluto, il Dio creatore. La questione coglie direttamente il cuore dell'evangelizzazione *tertio millennio ineunte*, la nuova vitalità di un cristianesimo capace di "ridire" Dio all'altezza degli attuali mutamenti di mentalità e dei linguaggi della cultura contemporanea, nelle società complesse, multiethniche e multirazziali.

Una grande sfida per la teologia di oggi e di domani che come umile *teo-sofia* si ponga al servizio del Vangelo e di tutti i saperi.³

5. Pop-Theology come carità intellettuale: teologia da comunicare, come impegno etico

[10.] La prospettiva "multiculturale" riguarda, dunque, necessariamente la Chiesa cattolica, perché il messaggio cristiano intende proporsi a persone di culture diverse, utilizzando mezzi nuovi, per consegnare una proposta di vita e di salvezza da condividere doverosamente con l'altro, con gli altri, con tutti. Il cattolicesimo ha osservato Pierangelo Sequeri, «rimane certamente unico, all'interno della storia e anche dell'attualità religiosa, nella sua determinazione a coltivare la necessità dell'esercizio

³ Cf. A. STAGLIANÒ, *Pop.Theology 11. Il ritorno dall'esilio. La Teo-logia futura, umile Teo-sofia a servizio del Vangelo e di tutti i saperi*, Santocono, Rosolini (SR) 2023. Per giustificare il carattere scientifico della *Pop-Theology* ho scritto *Pop-Theology 2. Appunti di epistemologia teologica*, Santocono, Rosolini (SR) 2020.

critico e costruttivo dell'intelligenza umana nell'orizzonte della fede».⁴ È all'interno di questo fatto ineludibile – la *sequela Christi* – che anch'io mi muovo, come uomo di studi e vescovo, utilizzando la musica e la poesia, la letteratura, per aiutare l'evangelizzazione. La *Pop-Theology*,⁵ infatti, è una delle possibilità di riscrivere la teologia a servizio della gioia del Vangelo. Semanticamente *Pop* sta per «popolare» e *Theology* per «teologia». Nel *Manifesto* della *Pop-Theology* in dieci punti, al primo è scritto:

Pop-Theology è «carità intellettuale» (A. Rosmini), l'impegno etico di traslocare la scienza teologica in parole sensate che giungano al cuore stesso del senso comune, cioè a tutti.⁶

[11.] La parola «teologia» evoca subito l'idea di una disciplina esclusiva per gli addetti ai lavori, chiusa nelle torri d'avorio delle istituzioni accademiche, distante dalle persone comuni. Diversamente, come la intende Rosmini, la teologia tratta «di Dio in quanto è conosciuto soprannaturalmente»;⁷ può e deve diventare una realtà di tutti, perché tutti hanno il diritto e il dovere di maturare una fede “pensata”, “accolta” nel cuore perché “compresa” anche con l'intelletto. Certo, il Vangelo resta sempre lo stesso, il suo messaggio non muta, ma sicuramente deve essere comprensibile anche da chi non si muove in ambiti accademici specialistici. Per questa ragione l'uso di mezzi all'avanguardia può facilitare questo compito. Mi si permetta una battuta fanta-teologica: se san Paolo fosse vivo oggi avrebbe certamente scelto di scrivere delle *e-mail* ai Corinzi, cioè avrebbe utilizzato il mezzo più efficace per trasmettere un messaggio che riteneva importante, addirittura salvifico, evitando che fosse inteso come una *fake news*.

⁴ P. SEQUERI, *Metafisica e ordine del senso*, in «Antropologia della Giustizia» 7 (2013) 11.

⁵ Cf. A. STAGLIANÒ, *Pop-Theology. Autocritica del cattolicesimo convenzionale per un cristianesimo umano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

⁶ A. STAGLIANÒ, *Manifesto Pop-Theology. Prima mappa in dieci punti* (12 dicembre 2020), n. 1, in <https://www.diocesisinoto.it/wp-content/uploads/sites/2/2021/03/Manifesto-Pop-Theology-2bis.pdf> (1/6/2023).

⁷ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Città Nuova, Roma 1983, 54-55 (Lib. I, cap. II, art. VII).

Vi ho dunque trasmesso, anzitutto, quello che ho ricevuto, che Cristo morì per i nostri peccati, secondo le Scritture, e che fu sepolto, e che fu risuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture; e che apparve a Cefa, e poi ai Dodici (1Cor 15,3-5).

[12.] La nostra contemporaneità è, dunque, rappresentata da persone che appartengono a culture differenti, che hanno lingue e tradizioni diverse tra loro, ma che interagiscono fra loro sui *social media*, nelle scuole, nelle università, nei luoghi pubblici, nei bar, nei ristoranti, nelle piazze e nei luoghi di lavoro. Alla luce di questo riconoscimento dell'altro, dell'ascolto dell'altro come individuo concreto, come persona che mi sta d'innanzi, con tutto quello che porta con sé, diventa importante comprendere quei segni linguistici e culturali con i quali la persona si esprime: questi segni devono essere interpretati correttamente, in verità e secondo giustizia, *nella giustizia della verità*.

6. Comprendere la relazione fra giustizia-verità-persona: la svolta affettiva nel cristianesimo

[13.] Le persone, per quanto diverse tra loro, non appartengono a specie diverse: usano *una* lingua per esprimersi. Per quanto vi siano lingue differenti, risultano tutte in gran parte *traducibili* in un'altra lingua umana. Certo, i puristi della linguistica diranno che vi sono espressioni colloquiali e idiomatiche non perfettamente traducibili alla lettera. Ne possiamo comunque comprendere il senso, attraverso una spiegazione più articolata. Le persone possono perciò intendersi, dialogare e discutere. Come dice Ludwig Wittgenstein: «Se un leone potesse parlare noi non potremmo capirlo»,⁸ ma potremmo comunque provare verso il leone sentimenti diversi. C'è chi avrebbe un senso di paura o timore, chi, invece, di compassione, affetto e simpatia, proiettando sull'animale il nostro modo tutto umano di considerarlo, finendo anche per attribuirgli alcuni *diritti* che, un tempo, erano riservati solo alle persone.

[14.] Nella sfera dei diritti (e, naturalmente, dei doveri) da comprendere, la semiotica *giuridica* si impegna a studiare il linguaggio prescrittivo e descrittivo del diritto, allo scopo di una corretta interpretazione

⁸ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, 292 (Parte II).

delle leggi, delle norme e di ogni altro testo giuridico composto da persone. Siamo certi che ciò sia sufficiente ai fini di comprendere la relazione fondamentale fra giustizia-verità-persona? Credo che l'apporto di varie discipline, tutte a vario titolo impegnate sulla *magna quaestio* dell'antropologia, possano offrire illuminanti contributi. *Anche la riflessione teologica deve osare in questo dialogo interdisciplinare e transdisciplinare.* Certo, non può scadere in scelte di campo arbitrarie o ideologiche. Tuttavia, non può sottrarsi dall'impegno di considerare la realtà antropologica contemporanea come il "luogo privilegiato", nel quale offrire una prospettiva comprensibile, *teoreticamente valida* (da qui, l'importanza di una metafisica sana!), *moralmente ineccepibile* (non possiamo pretendere di avere dei credenti se prima di tutto noi non siamo credibili!), aperta alle domande del soggetto concreto, sia esso credente o non credente, agnostico o, apparentemente, disinteressato al profondo significato che il termine «persona» detiene.

[15.] Ovviamente, l'autentica *svolta affettiva* nella realtà dell'umano, prima ancora che in un contesto disciplinare, è *avvenuta con il cristianesimo*. Cristo stesso si è manifestato non attraverso un concetto, ma una concreta testimonianza di amore donativo che ha contribuito a generare la più grande rivoluzione di tutti i tempi. La domanda di Pilato: *Quid est veritas?* (Gv 18,38), ambiva a una definizione concettuale. Riceve una risposta nel silenzio di Gesù: *Est vir qui adest* («è l'uomo che ti sta davanti») (sant'Agostino). Ora, questa testimonianza non è rivolta astrattamente a un popolo, a una società, a un gruppo o a una *lobby* di potere. È destinata a tutti, a ogni individuo, ogni persona, evitando di essere un'ideologia schiacciante e livellante, per mostrarsi come autentica via, verità e vita.

7. L'istanza metafisica necessaria per il giuridico e il politico

[16.] Mi fa piacere, inoltre, che durante questo simposio si riprenda in considerazione Platone, il più teologico degli autori dell'antichità. Così si dimostra ancora una volta quanto siano attuali le parole di Alfred North Whitehead, secondo il quale:

La caratterizzazione generale più sicura della tradizione filosofica europea è che essa consiste in una serie di note a Platone. Non mi riferisco allo schema sistematico di pensiero che gli studiosi hanno estratto in modo

dubbio dai suoi scritti. Alludo alla ricchezza delle idee generali disseminate in essi.⁹

Rosmini stesso ebbe il coraggio di riconoscere che «nessuna mente prima di Cristo fra i gentili salì mai più in alto»¹⁰ di quella di Platone. Egli comprese, semplicemente con l'uso di una ragione limpida e non fuorviata da ideologie dominanti, che «è dio la somma misura di tutte le realtà, assai più che non lo sia l'uomo come qualcuno va sostenendo».¹¹ Il riferimento è a Protagora, il quale affermava: «Di tutte le cose è misura l'uomo; di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono».¹² L'attacco di Platone al relativismo protagoreo può essere letto come un avvertimento, oserei dire quasi profetico. Ci pone nella condizione di evitare quell'*estremizzazione soggettivistica* per mezzo della quale la libertà del singolo è sganciata dalla verità. Chi sacrifica la verità e la moralità in nome di tante presunte verità (tutte da verificare!) e in osservanza a tante etiche più o meno codificate, *rifiuta l'istanza metafisica* e apre la via a una *conflittualità insanabile* che si riverbera necessariamente su di un piano giuridico e politico. Si tratta di una conflittualità fra chi ripiega verso un conservatorismo estremizzante e anti-dialogico e chi tenta di opporsi utilizzando un «democraticismo»¹³ fintamente dialogico. Lo sfondo è l'ideologia scienziata, che non vorrebbe più sentir parlare né di verità assolute né, tantomeno, di metafisica, e relegando infine la teologia a una sorta di narrazione pseudo-razionale.

[17.] Ha certamente ragione Sequeri, invece, quando afferma che «l'istanza metafisica non si limita a stabilire un piano di trascendenza rispetto all'empirico. Essa argomenta il riconoscimento, nella trascendenza dell'essere, di un orizzonte fondativo, che include la qualità etico-spirituale del fondamento medesimo».¹⁴ E però, non è proprio l'orizzonte fondativo che viene messo in discussione? Per mezzo di un formalismo estre-

⁹ A.N. WHITEHEAD, *Processo e realtà. Saggio di cosmologia*, Bompiani-Giunti, Milano-Firenze 2019, 255-257 (parte II, cap. I, sez. I).

¹⁰ ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, n. 72.

¹¹ PLATONE, *Leggi*, in ID., *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, 1535 (IV, 716 C).

¹² PLATONE, *Teeteto*, in *ibid.*, 203 (152 A).

¹³ S.F. TADINI, *Democrazia in questione. Una riflessione metapolitica sulle ragioni dell'antidemocraticismo*, in «Rivista Rosminiana» CXIII (3-4/2019) 253-285.

¹⁴ SEQUERI, *Metafisica e ordine*, 14.

mizzato e disumanizzante si vorrebbe cancellare la riflessione metafisica umana e la sua più che giustificata ricerca del divino. Per questa ragione occorre rammentare, sempre con Sequeri, che «il pensiero che ha posto la domanda della verità e del senso dell'essere come l'atto più degno del libero dischiudersi umano della ragione, ha riconosciuto nel senso del divino il luogo necessariamente più alto della verità del suo fondamento».¹⁵

In questo mio intervento vorrei quindi focalizzare l'attenzione sul termine «persona», perché è rilevante in ambito metafisico, teologico, giuridico e politico, e per far questo mi appoggerò a Rosmini.

8. La teoria rosminiana della persona: la filosofia del diritto è la scienza della giustizia

[18.] Antonio Rosmini, come molti sanno, fu l'ultimo grande pensatore organico della prima metà dell'Ottocento a presentare l'ipotesi convincente di un'enciclopedia delle scienze. Concepite dinamicamente e sempre in senso progressivo e amplificativo, tutte le scienze avrebbero dovuto esprimere compiutamente nell'ambito del «Sistema della verità», in sostanza la sua filosofia dell'Essere ideale e delle tre forme dell'Essere (reale, ideale e morale). Formulò una *teoria della persona* che risulta assolutamente *centrale* nel contesto del dibattito attuale. Afferma Rosmini: «Iddio e l'uomo, ecco gli oggetti della morale, che tutta ha per oggetto il bene degli esseri intelligenti».¹⁶ L'uomo, però, non è dotato solo di ragione, ma anche di sentimento e di volontà, la quale «per esser buona deve odiare nulla, amare tutto, e amarlo nell'ordine suo naturale».¹⁷ La *volontà* dell'uomo è una facoltà che opera spinta da un affetto, cioè da un amore pratico: ha in sé una forza capace di spingere tale facoltà a desiderare il bene presentato dall'intelletto. Per questo, semplicemente riferendosi all'etica naturale, Rosmini riconosce nell'*essere ideale* – cioè il «lume della nostra intelligenza»¹⁸ –, la suprema legge, da cui si origina il primo imperativo: «Conformati colla tua volontà all'essere ideale, o sia al lume

¹⁵ *Ibid.*, 16.

¹⁶ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1990, 155 (cap. VII, art. I).

¹⁷ *Ibid.*, 113 (cap. IV, art. VIII).

¹⁸ A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *Id.*, *Principi della scienza morale*, 181 (cap. I, art. IV).

della ragione». ¹⁹ Il principio fondamentale della morale consiste, dunque, in questo: «Riconosci colla tua forza pratica il tale o il tale altro ente, secondo il quanto di sua entità da te direttamente in esso concepito». ²⁰

[19.] Questo comandamento teoretico a chi si rivolge? All'essere umano concreto, che è propriamente *persona*, non alla «volontà generale» di Jean-Jacques Rousseau o all'«uomo generale» di Karl Marx. Perciò, al di là di ogni possibile astrazione, non è pensabile per Rosmini che la società possa erigersi al di sopra della persona. Allora afferma: «Perisca adunque, cioè si sciogla la società civile, s'egli è bisogno, acciocché si salvino gl'individui». ²¹ Per Rosmini è sempre il «cittadino» che deve *servire* all'uomo, e non il contrario, perché «la società è propriamente il *mezzo*, e gl'individui sono il *fine*». ²² Ha ragione Samuele Tadini nell'osservare che tale affermazione permette di «riconoscere l'impossibilità logica e l'impossibilità morale di un "culto dello Stato", quasi fosse un'entità soffocante l'individuo». ²³

[20.] La persona, per quanto sia un individuo irripetibile, si relaziona con altre persone attraverso diritti e doveri. Questo stato di fatto rimanda a una riflessione sull'essenza stessa del diritto. Per Rosmini la *filosofia del diritto* non può che essere la *scienza della giustizia*, perché l'essenza di tutte le leggi è riscontrabile in un'originaria giustizia. Allora, *il legame* sussistente fra diritto e morale è *decisivo*. Si riprenda la suddetta affermazione rosminiana: «Riconosci colla tua forza pratica il tale o il tale altro ente, secondo il quanto di sua entità da te direttamente in esso concepito». Andiamo ad analizzarla nel dettaglio. *L'essenza del diritto* si rivela a partire dal *principio della morale*: a) il presupposto è il soggetto esistente, che compie l'attività di riconoscere praticamente l'ente, ma questo sarebbe impossibile se il soggetto esistente non fosse intelligente; b) questo soggetto esistente è chiaramente una persona, perché detiene una libera volontà di agire; c) questa azione di riconoscimento è buona; d) è

¹⁹ *Ivi.*

²⁰ *Ivi.*

²¹ A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*. 27.a, tomo 2, Città Nuova - Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Roma - Stresa 2014, 446 (n. 1660).

²² *Ivi.*

²³ S.F. TADINI, *John Locke. Dispositivo teoretico e ricezione filosofica in Italia*, Mimesis, Milano-Udine 2022, 362.

lecita, in quanto in perfetta armonia con la legge morale; e) è protetta dalla legge morale, per cui il diritto può essere definito come «una facoltà di operare ciò che piace, protetta dalla legge morale, che ne ingiunge ad altri il rispetto».²⁴ Questo significa, come ha osservato Muratore, che il diritto «è una potenza di operare, *entro i confini fissati* e tutelati dalla legge morale di giustizia».²⁵

9. La persona umana come diritto sussistente: coinvolgimento del filosofico nel teologico

[21.] Rosmini non intende il diritto come se si trattasse dell'espressione tipica di una determinata area geografica, di un particolare popolo, oppure di una determinata cultura, o di un sovrano, o di una repubblica. Egli intende il diritto come una derivazione dalla legge universale oggettiva, per questo il dovere *precede* il diritto, mentre oggi è più facile sentir parlare di diritti – o presunti tali – senza doveri. Scrive Rosmini:

Il dovere ha un'esistenza sua propria, e precedente nell'uomo a quella del diritto: il dovere viene imposto dall'*oggetto*, mentre il diritto scaturisce, quanto alla sua materia, dal *soggetto*. Come l'oggetto ha un essere indipendente dal soggetto umano, così il dovere ha un'esistenza indipendente dal diritto.²⁶

Il dovere di cui parla Rosmini è la *legge morale*, per questo non è possibile riconoscere diritto all'immoralità. Vien da sé che una volta relativizzata la morale, vien tolta l'obbligatorietà del dovere morale: si riduce la morale a un'etica fluida, modificabile, plasmabile a seconda delle convenienze, e si concede pure all'immoralità di essere presentata, in ogni sua forma, come un elemento che “deve” essere tutelato come “diritto”.

[22.] Rosmini procede oltre. Osserva come il diritto sia un'attività così connaturale alla persona, che la persona, in realtà, non ha il diritto, ma è diritto, non ha libertà, ma è libertà, perché «la persona dell'uomo

²⁴ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, 177.

²⁵ U. MURATORE, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2012, 97.

²⁶ ROSMINI, *Filosofia del diritto*, 196-197.

è il diritto umano sussistente». ²⁷ La portata *teoretica e insieme teologica* di quest'asserzione è epocale, ma ancora non adeguatamente considerata, sebbene io abbia più volte rimarcato il valore indiscutibile della teologia rosminiana: qui, il filosofico e il teoretico è *coinvolto-coimplicato* nel teologico, vive dentro l'orizzonte epistemico della fede. ²⁸ Si osservi questo ragionamento rosminiano, con cui desidero concludere questa *prolusione*. Se la persona umana è il diritto umano sussistente, e se è parimenti libertà, questo significa che ciascun individuo concreto, in quanto persona, detiene una dignità che le è connaturata. Quando la persona riconosce la verità, comprende di avere una coscienza morale, agisce moralmente, sviluppa un'affettività particolare, ama secondo il comandamento dell'amore e scopre di essere *capax Dei*.

[23.] Teologicamente si apre il piano dell'azione soprannaturale della grazia, quell'aiuto «interiore e possente» ²⁹ di cui parla Rosmini, che porta la persona umana verso la fede. È vero che l'uomo non può percepire Dio in questa vita, tuttavia l'uomo si sente *capax Dei*: mente e cuore, ragione e sentimento, sentore di un Dio presente ma nascosto. Sicché, afferma Rosmini, «questa misteriosa essenza è propriamente l'oggetto della fede: e il veicolo della grazia, lo stimolo divino, la punta quasi direi della divina sostanza con cui Dio tocca l'uomo». ³⁰ È proprio nella grazia che la sostanza divina *si congiunge* all'uomo. Si badi bene, quando si parla di *sostanza divina* si parla di *un'unica sostanza che sussiste in tre persone*. Perciò l'uomo, nella sua più alta dignità, cioè come persona umana, tramite la grazia, si unisce a Dio Trinità: per questo, secondo Rosmini, l'azione della grazia conduce la persona umana ad avere «un trino sentimento deiforme rispondente alla Trinità delle persone». ³¹

10. Verso un pensiero riconoscente

[24.] Il concetto di persona è abbondantemente riconosciuto nel suo comune significato, utilizzato in ogni campo dello scibile umano. Non è

²⁷ *Ibid.*, 25 (n. 49).

²⁸ Cf. A. STAGLIANÒ, *La teologia secondo Rosmini. Sistematica, critica, interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988.

²⁹ ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, 83 (lib. I).

³⁰ *Ibid.*, 97 (lib. I).

³¹ *Ibid.*, 155 (lib. I).

proprio questo concetto la testimonianza concreta di *quanto* e di *come* la teologia può servire le scienze e gli altri saperi? Sì, perché la mappa unitaria dei significati possibili, che si raccolgono in questa parola, si è *costruita* nei dibattiti cristologici e teologico-trinitari dei primi secoli del cristianesimo: la persona *distingue* nella dottrina trinitaria (le persone sono tre e la natura è una), mentre *unisce* nella dottrina cristologica (una è la persona e le nature sono due). La teologia, dunque, *dona a pensare*. Si espone al dialogo e propone di «ripensare il pensiero» come un «pensiero riconoscente» in funzione di un agire solidale, reso possibile dalla predicazione cristiana del comandamento nuovo dell'amore, che ne fonda e mostra la giustizia. È, infatti, la giustizia dell'amore di Dio, in Gesù Cristo – non un concetto d'amore pur raffinatissimo – a esaltare la bellezza umana della dedizione di sé nell'amore che porta la gioia di vivere.

CONSERVAZIONE E/O INVENZIONE: LA CHIESA CHE DOVREM(M)O ESSERE

MASSIMO NARO

PATH 22 (2023) 289-309

*Mi chiese il servo: «Dove vai, signore?». «Non lo so» risposi.
«Purché sia via di qua, via di qua, sempre via di qua,
soltanto così posso raggiungere la meta».
«Dunque sai qual è la tua meta» osservò.
«Sì» risposi. «Te l'ho detto: via-di-qua, ecco la mia meta».
(F. KAFKA, *La partenza*, 1922)*

1. Dal condizionale al futuro

Viviamo «un momento difficile per l'umanità»: lo ha evidenziato papa Francesco in una delle sue ultime omelie pubbliche del 2022, predicando nella Basilica di San Pietro il 12 dicembre, durante la celebrazione eucaristica nella ricorrenza liturgica della Madonna di Guadalupe.¹ Il timbro accorato di quell'osservazione fa pensare alla preoccupazione di Giuseppe di Nazaret a fronte degli avvenimenti strani e straordinari in cui si ritrovava catapultato mentre la sua giovane sposa, a lui ufficialmente promessa secondo le consuetudini ebraiche dell'epoca, era già incinta ma non di lui. E induce a ricordare anche il turbamento della

¹ FRANCESCO, *Omelia* nella memoria della Madonna di Guadalupe (12 dicembre 2022), in https://www.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2022/documents/20221212_omelia-guadalupe.html (21.4.2023).

stessa vergine Maria, allorché veniva raggiunta dalla notizia umanamente inconcepibile che l'angelo Gabriele le recava nella sua piccola casa: *dietaráchthē* era quell'umile ragazza, secondo il testo greco di Lc 1,29, cioè attraversata dall'agitazione, gettata nell'agitazione, coinvolta ormai nel medesimo movimento di Dio, a sua volta impegnato a capovolgere la gerarchia epicurea delle virtù mostrando ancora e sempre, come già in Es 3,7, di preferire all'atarassia la commozione e la compassione per gli esseri umani.

Ma fa tornare in mente pure il sogno di Innocenzo III affrescato da Giotto su una delle pareti centrali nella Basilica di San Francesco, quella cosiddetta «superiore», ad Assisi, tra i quadroni che illustrano la vita del santo: anche lì compare un papa che, immaginando il fraticello umbro intento a sorreggere la disastrosa cattedrale romana di San Giovanni in Laterano, vive l'esperienza biblicamente estatica del sogno, sospeso tra la considerazione seria – la *cogitatio* evocata da san Girolamo traducendo in latino Mt 1,20 e poi richiamata in causa agli inizi della nostra modernità niente poco di meno che da Cartesio – delle difficoltà della Chiesa di quel tempo e la consegna orante al Signore di quelle sue preoccupazioni. Proprio alla stregua di Giuseppe, non a caso anche lui ritratto da Giotto – in una delle volte della Basilica «inferiore» – accovacciato presso la stalla di Betlemme, con il pugno a sorreggere il mento, in atteggiamento meditabondo e nella postura tipica del pensatore già moderno, quasi un primo bozzetto del monumento che Auguste Rodin (1840-1917) avrebbe poi realizzato, nel 1902, per immortalare Dante Alighieri, altro vigile sognatore del tardo medioevo. La posa tenuta da san Giuseppe è, del resto, la stessa dei fraticelli che fanno da corona a san Francesco negli altri quadroni della sua vita dipinta da Giotto, a significare che nei «momenti difficili» pensare e pregare, ragionare e sognare, ponderare e sperare, sono attitudini gemelle, non alternative bensì inscindibili e parimenti insurrogabili. Jean Guitton (1901-1999), da altro punto di vista, ha parlato a tal proposito di una «metafisica della preghiera», da lui intesa come un «atto segreto della ragione» capace di penetrare «al cuore del mistero», dato che «in fondo, essere razionale, pienamente razionale, significa trasformare la propria *ratio* in *oratio*».²

² Cf. J. GUITTON, *Histoire et destinée*, Desclée de Brouwer, Paris 1970, 139-143 e 163-164.

Considerando seriamente che le difficoltà della Chiesa riverberano oggi il disagio in cui si trova prostrata l'umanità intera, mi pare utile situarsi proprio in una analoga prospettiva, chiarendo preliminarmente il senso della voce verbale che esprime l'auspicio, o anche l'avvertimento, contenuto nel titolo di queste mie pagine: *la Chiesa che dovrem(m)o essere*.

Innanzitutto, la Chiesa che *dovremmo* essere. Il condizionale è d'obbligo, si dice quando si vogliono enfaticamente le incognite che rendono incerto, o difficoltoso, l'esito di un qualche progetto. Nel nostro caso il condizionale (*dovremmo*) può suonare ambiguo, perché si presta a una duplice interpretazione: può significare l'umile ammissione dell'attuale nostra incompiutezza, il nostro essere ancora distanti dalla statura alta, ossia dalla maturità pastorale che come comunità ecclesiale siamo chiamati ad acquisire; ma può pure significare, al contrario, l'arrogante presunzione di una ideale (fors'anche ideologica) perfezione che intendiamo raggiungere, quasi dipendesse solo dai nostri sforzi, dalla nostra bravura, dalla nostra determinazione, dalla nostra efficienza. Suggestivo il primo significato: qui parliamo della Chiesa che *dovremmo* essere perché siamo consapevoli che non siamo ancora cresciuti abbastanza, che dobbiamo ancora maturare di più, e che non dobbiamo sentirci arrivati, dobbiamo continuare a camminare, giacché, in verità, da un bel po' di tempo a questa parte siamo piuttosto lenti e accumuliamo ritardo.

Inoltre, la Chiesa che *dovremo* essere: in questo caso la voce verbale è coniugata non più al condizionale, ma al futuro. Ancora una volta, non per stabilire sin d'ora la forma ecclesiale che desideriamo assumere, ma per fare una seria assunzione di responsabilità e per accettare l'impegno a proiettarci incontro a ciò che il Signore, mediante le urgenze della storia e i vari segni dei tempi, ci va chiedendo di compiere e di sperimentare. Sono convinto che riflettere riguardo alla Chiesa che *dovremo* essere, ci aiuta a volgere lo sguardo verso il futuro, non per indovinarlo con un'azzeccata disamina – ottimistica o pessimistica che sia – delle proiezioni statistiche che i sociologi ci mettono a disposizione; e nemmeno per predeterminarlo sulla base di una nostra ben calcolata progettualità. Ma per accoglierlo come sacramento del Signore che viene e ancora verrà a visitarci. E, di conseguenza, per imparare a farne il giusto discernimento credente.

La duplice coniugazione del verbo *dovere* (*dovremmo/dovremo*), in ogni caso, sottintende che siamo chiamati a fare una seria assunzione di responsabilità di fronte al presente in cui viviamo: come ha osservato Giuliano Zanchi, ci troviamo nel bel mezzo di «transiti» epocali, «che richiedono cambi di paradigma, non colpetti di cacciavite», vale a dire «ripensamenti complessivi» del senso della presenza cristiana nel mondo e della prassi ecclesiale oggi.³ È il motivo per cui, più radicalmente, ci conviene passare con convinzione e consapevolezza dal condizionale al futuro.

2. Avvistare il futuro, accogliere l'avvenire

La prima questione da focalizzare è, pertanto, quella del *futuro* o, più precisamente, dell'*avvenire* ecclesiale. Quando discutiamo dell'avvenire ecclesiale non consideriamo semplicemente o principalmente la Chiesa «che verrà» in conseguenza alla deriva che negli ultimi decenni sembra investirla in pieno, o – di contro – in conseguenza ai provvedimenti pastorali che sapremo prendere per evitare tale deriva.

Vero è: questa deriva c'è e non possiamo ignorarla. Le indagini sociologiche con le loro statistiche impietose ci dicono che il senso dell'appartenenza ecclesiale in Occidente va ovunque scemando e il cristianesimo ecclesiale si restringe sempre più in *enclaves* socialmente irrilevanti. Come, per esempio, in Francia, dove «la Chiesa brucia», secondo la metafora usata in un suo libro da Andrea Riccardi, prendendo spunto dall'incendio di Notre-Dame a Parigi.⁴ La ricerca condotta da Franco Garelli e Roberto Cipriani a cominciare dal 2017 e pubblicata nel 2020 in due volumi firmati rispettivamente da ciascuno dei due sociologi (*Gente di poca fede* e *L'incerta fede*), disegna anche in Italia la sagoma lugubre di un «cattolicesimo stanco», piombato nella sua «fase autunnale», cui aderiscono convintamente e consapevolmente sempre meno persone, specialmente tra i giovani, che oggi costituiscono in Italia la «prima generazione incredula», per dirla col titolo di un saggio di Armando Matteo di qualche

³ G. ZANCHI, *Rimessi in viaggio. Immagini di una Chiesa che verrà*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 237.

⁴ Cf. A. RICCARDI, *La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Bari-Roma 2021.

anno fa, in cui opportunamente veniva denunciata la fine del «catecumato familiare», vera causa della rovinosa interruzione della trasmissione della fede in un tempo in cui gli adulti non fanno più ciò che loro compete – cioè trasmettere generativamente ciò che hanno ricevuto – perché sono dominati dalla frenesia di restare essi stessi giovani, sempreverdi *peterpan*.⁵ Così, i giovani sono fuggiti «fuori dal recinto»,⁶ non solo per la loro voglia di esplorare autonomamente nuovi orizzonti, ma anche perché non c'è più alcun recinto, ossia alcun perimetro comunitario dentro cui vivere ancora una sintassi comunione in virtù della quale ciascuno stia al proprio posto affinché anche gli altri possano avere un posto in cui stare ed essere se stessi. La fede cristiana, conclude Cipriani, è nella maggior parte dei battezzati «incerta» e, incalza Garelli, si riduce sovente a un confuso e confusionario «brusio del sacro». ⁷ E la Chiesa si ritrova «ovile vuoto», o «gregge smarrito» come titola un volume uscito nel 2021, che rende conto di un'altra indagine socio-religiosa condotta dal Censis durante i primi mesi della pandemia da coronavirus.⁸

Non è bene lasciarci impaurire da queste analisi. Ma può tornare utile lasciarcene almeno impensierire. Gregorio Magno, scrivendo sul finire del VI secolo la sua *Regula pastoralis*, usava a tal proposito la metafora dei capelli. I preti e i vescovi, affermava, non devono radersi la testa a zero, ma non devono neppure diventare capelloni. I capelli, infatti, simboleggiavano per lui le preoccupazioni pastorali: è giusto averle e tenerle ben presenti, ma non giova lasciarsene assillare e sopraffare.⁹ Mi pare un consiglio saggio, che peraltro papa Gregorio formulava attraversando anch'egli una congiuntura storica molto faticosa, analoga per certi versi a quella che oggi papa Francesco spesso definisce «cambiamento d'epoca». Erano – quelli in cui Gregorio viveva – gli anni in cui avveniva il pas-

⁵ Cf. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria M. (CZ) 2017².

⁶ Cf. A. CASTEGNARO - G. DAL PIAZ - E. BIEMMI, *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano 2013.

⁷ Cf. F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino, Bologna 2020; R. CIPRIANI, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia*, FrancoAngeli, Milano 2020.

⁸ Cf. ESSERE QUI, *Il gregge smarrito. Chiesa e società nell'anno della pandemia*, Rubbettino, Soveria M. (CZ) 2021.

⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, *R.p. II/7*, in ID., *Omilie sui Vangeli - Regola Pastorale*, a cura di G. CREMASCOLI, Utet, Torino 1968, 498-499.

saggio dall'epoca patristica al medioevo: «tempi barbarici», com'egli stesso li chiamava nella sua *Omilia XVII*, in cui le invasioni dal nordest europeo davano la spallata finale all'impero romano.¹⁰ Un tempo di crisi, cioè di rottura degli equilibri antichi, di caduta dei vecchi assetti culturali, politici ed economici. E anche religiosi: basti pensare al sorgere di un inedito monoteismo (l'islam) che da lì a poco avrebbe fatto irruzione nel bacino mediterraneo.

Ai nostri giorni i processi e le metamorfosi in corso sono differenti, ma non meno incalzanti e non meno destabilizzanti. Non ci sono le invasioni barbariche, ma le migrazioni dal Medio Oriente e dall'Africa non hanno sulla nostra sviscerata Europa un impatto meno importante, anche dal punto di vista ecclesiale.¹¹ E, per giunta, i conflitti nazionalistici che continuano a scoppiare proprio in Europa rischiano ormai di degenerare in guerre mondiali e, anzi, atomiche. Non c'è un nuovo monoteismo all'orizzonte, ma la radicalizzazione dell'islam e il sincretismo che ammette la cristianesimo con altre tradizioni religiose rappresentano fenomeni che hanno sulla consueta maniera di vivere l'esperienza credente contraccolpi ancora più perniciosi della secolarizzazione (cos'è, infatti, tanto per fare un esempio, più problematico per la fede cristiana: la secolarizzazione che pure deriva dall'evento cristiano, oppure la *New Age*, che ne illanguidisce la fisionomia spirituale, inducendo a credere nella reincarnazione piuttosto che nella risurrezione?¹²).

Tuttavia, il rapporto che intercorre tra cristianesimo e crisi è tutt'altro che univoco. Si può rilevare un'effettiva affinità tra l'odierna situazione e il crollo dell'impero romano, dentro cui il cristianesimo stesso anda-

¹⁰ Cf. GREGORIO MAGNO, *Om. XVII, ibid.*, 169.

¹¹ Già nei primi anni del postconcilio lo si segnalava opportunamente: cf. W. BÜHLMANN, *La terza Chiesa alle porte. Un'analisi del presente e del futuro ecclesiali*, Paoline, Alba 1974.

¹² Cf. P. CASTORINA - S. PALUMBO, *Il fenomeno New Age e l'elogio dell'equivoco*, in G. BELLIA (ed.), *Discernere oggi. Le vie, i problemi, le emergenze*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1998, 191-231. «Il contesto occidentale, segnato dal secolarismo e dalle coordinate postmoderne, invoca infatti una nuova creatività del pensiero e della prassi credente. Si tratta anche di chiedersi se secolarizzazione, indifferenza religiosa e pluralismo non siano in realtà finalmente da leggere e da integrare all'interno della stessa tradizione cristiana e se, al contempo, non rappresentino in qualche modo una parola profetica sul cristianesimo, in quanto capaci di gettare una luce sulla fede stessa, permettendoci di vedere aspetti fino a oggi poco considerati»: F. COSENTINO, *Dio ai confini. La rivelazione di Dio nel tempo dell'irrelevanza cristiana*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2022, 246.

va sviluppandosi: in entrambi i casi salta all'occhio un epocale mutamento di scenario. Oggi, però, anche il cristianesimo appare travolto dalla crisi. E questo fatto è così diffuso da connotare la crisi come fine di una civiltà, o di un sistema culturale. Non soltanto perché la cultura cristiana è fortemente osteggiata, ma molto più perché il cristianesimo ha cessato, nei secoli della modernità, di farsi cultura, finendo anzi per separarsi dalla cultura. Il tarlo responsabile del collasso si è paradossalmente annidato nel tenore esclusivamente dottrinale della fede in età moderna e tardo-moderna, corazzata ma anche cristallizzata dentro il suo apparato di volta in volta apologetico, canonistico, casistico, rubricistico, a scapito del suo carattere pratico ed esistenziale. In ciò sta la crisi, che il cristianesimo subisce senza più riuscire a offrire sostegno alla cultura occidentale, la quale non innervata dalla fede scivola verso pericolose derive etiche e tecno-antropologiche.¹³

È un vortice micidiale che investe anche i credenti e le comunità ecclesiali. Da cui, comunque, si può scampare se si recupera il senso "critico" che mi pare costitutivo della stessa fede cristiana. Difatti, la crisi sta tra i cromosomi del cristianesimo, giacché esso fu già duemila anni fa non semplicemente spettatore, ma causa del tramonto dell'evo antico (mi pare testimoni questo, a leggerlo bene, un documento come lo *Scritto a Diogneto*¹⁴). Da quel momento la crisi non ha più finito di travagliare il cristianesimo stesso e la sua storia, causando un susseguirsi incalzante di autunni e di primavere: pensiamo a ciò che Benedetto da Norcia o Francesco d'Assisi o Domenico di Guzman rappresentarono per l'Europa lungo tutto il medioevo; pensiamo a ciò che Caterina da Siena significò per il papato un po' dopo il sorgere degli ordini mendicanti; pensiamo a ciò che accadde in Europa con la riforma protestante e con quella cattolica. La fede cristiana può entrare in crisi, certamente. L'epoca della secolarizzazione ce lo dice in faccia senza pudore. Ma anch'essa – la fede cristiana – è motivo di crisi, deve continuamente mettere in crisi il mondo e i sistemi sociali in cui viene vissuta. La fede, perciò, non sol-

¹³ Cf. P. BENANTI, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, EDB, Bologna 2016; ID., *Digital Age. Teoria del cambio d'epoca. Persona, famiglia e società*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2020; ID., *Human in the loop. Decisioni umane e intelligenze artificiali*, Mondadori, Milano 2022.

¹⁴ Cf. *A Diognète*, éd. H.I. MARROU, Cerf, Paris 1951.

tanto viene messa in crisi, o non soltanto può essere l'antidoto alla crisi attuale, ma anche e soprattutto deve essere crisi essa stessa: un'altra crisi, una crisi altra. Se non mette in crisi i soggetti (individuali e comunitari) che la professano, se non causa crisi, se non induce cioè al discernimento anche spirituale della realtà e di ogni suo ambito, essa non è più quello che fu agli inizi. E smette di essere motore della storia, produttrice di cose nuove. Lascia il passo, invece, allo "sconcerto" – letteralmente: alla fuoriuscita dalle certezze antiche, alla perdita di ogni certezza – e allo spaesamento: il cristianesimo ecclesiale, quando smette di essere coscienza critica della società in cui è seminato, subisce un'inevitabile marginalizzazione e, anzi, si dà a un'inescusabile latitanza, tanto da sentirsi di conseguenza fuori posto, non riconoscendo più il "paese" (sia l'Italia o la Francia, l'Europa e l'Occidente tutto quanto) come il proprio campo di azione pastorale, o non essendo più riconosciuto dal "paese" come una presenza significativa e/o utile.

Quando dico "crisi", perciò, non dico solamente tempo di disfaccimento, di rovine, di minacce. Dico anche tempo di decisioni importanti (con tutte le implicazioni drammatiche che l'etimo del termine custodisce). E dico discernimento dei tempi, valutazioni da fare, scelte da operare. Ciò aiuta a interpretare correttamente tutta una serie di smottamenti accaduti anche all'interno della comunità ecclesiale. Sommessamente, mi permetto di dire che in questione non c'è solo l'orario delle messe, da celebrare là invece che qui, o se al mattino presto, o al pomeriggio, o a tarda sera. Ci sono problemi più gravi e importanti. Uno di questi è l'indebolimento della *governance* pastorale (nelle diocesi come negli ordini o negli istituti religiosi) che si percepisce un po' ovunque in Occidente. La crisi, in questo caso, sta nel *deficit* di autorevolezza pastorale che non pochi vescovi o figure ecclesiastiche apicali palesano, di conseguenza sperimentando come improbabile, se non addirittura impossibile, il fruttuoso esercizio della loro autorità e scivolando verso un rovinoso irrigidimento autoritario: la mancanza di autorevolezza, la contestazione dell'autorità e il ricorso all'autoritarismo segnalano i livelli di un disagio che finisce per contagiarsi a tutta la comunità ecclesiale. Si tratta di una catena fatta di anelli deboli. La contestazione dell'autorità è dovuta a varie metamorfosi culturali, la più sintomatica delle quali è quella che i sociologi e gli psicanalisti chiamano l'«eclissi» o persino – per usare un termine la-

caniano – l'«evaporizzazione del padre».¹⁵ Dalla specola teologica il fenomeno risulta una ricaduta della secolarizzazione, l'effetto dell'onda lunga dell'illuminismo, l'epoca della maggiore età, dell'*audere sapere*. Ma la crisi dell'autorità è dovuta anche alla mancanza di autorevolezza che chi esercita l'autorità purtroppo spesso dimostra: parlerei, in certi casi, di inettitudine autoriale, dato che alcuni pastori danno l'impressione di non vivere ciò che insegnano, ma di recitare un copione. Ciò che quei pastori insegnano non si dimostra una «verità personale», come la chiamava Hans Urs von Balthasar (1905-1988) parlando non di un'improbabile verità relativa o soggettiva quanto piuttosto della verità assunta in personale responsabilità e vissuta in prima persona, accettata in eredità dalle mani di chi ormai la storia ha giocoforza congedato dalla scena e nondimeno rielaborata testimonialmente.¹⁶ Dall'anemia testimoniale sortisce l'irrigidimento nell'autoritarismo, che misconosce il valore dell'autentica obbedienza, quella creativa. È, questo, un problema che invoca una decisiva soluzione (a cominciare dall'attuale metodo di cooptazione dei vescovi, basato sulle consultazioni segrete, come tali manipolabili di volta in volta *ad usum delphini*, perciò in modo tutt'altro che anticarriero), per riparare il cortocircuito tra autentica comunionalità e autorità gerarchica, per far sì cioè che la posizione gerarchica non ecceda rispetto all'attitudine paterna e che il pastore non si riveli semplicemente un superiore.¹⁷

¹⁵ Cf. M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

¹⁶ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *TeoLogica. I: Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, 188-189.

¹⁷ «Se non suonasse vagamente nietzschiano, direi che per un mondo nuovo servono uomini nuovi. A cominciare dai vescovi [...]. La scelta delle persone designate a questo compito ha determinato e determinerà ogni tentativo di riforma della Chiesa. E non sarà tanto importante se un vescovo vive con modi semplici, si compra da solo le scarpe e passeggia a piedi per la città. Tutti elementi di sobrietà umana non estranei all'autenticità che da quelle persone tutti si aspettano. Ma non così importanti come scegliere persone di grande lucidità intellettuale, coraggio personale, visione prospettica, libertà interiore, profondità spirituale, autorevolezza pubblica, autonomia decisionale, uomini all'altezza del *discernimento* che l'epoca richiede, capaci di non scambiare il senso di una comunione da custodire con la prudente equidistanza geometrica da ogni posizione, abitati dall'evangelica audacia con cui solo si può realmente tracciare un cammino e non semplicemente esitare nel mucchio dei passanti»: ZANCHI, *Rimessi in viaggio*, 232. «E tanto per essere chiari, non mi sembra tanto importante se vanno in bicicletta, in autobus, se portano una croce di legno, d'argento, d'oro, tutte cose che possono certamente essere rivelatrici di uno stile, ma anche futili dettagli di quella sottomissione all'immagine che nella nostra vita sociale

Sotto questo riguardo intraecclesiale, è da chiarire se l'indubitabile ed evidente ritardo doppiamente centenario della Chiesa odierna, di cui parlò Carlo Maria Martini (1927-2012) in una memorabile intervista pubblicata da «Il Corriere della Sera» all'indomani della sua morte, dieci anni or sono, sia da registrare solamente «rispetto all'andamento del mondo»,¹⁸ oppure precipuamente rispetto a se stessa, rispetto alle intuizioni dei suoi profeti di due secoli fa e anche più recenti – a partire da un Antonio Rosmini (1797-1855) per arrivare a un Tonino Bello (1935-1993), passando attraverso un Lorenzo Milani (1923-1967),¹⁹ per riferirci alla Chiesa italiana –, e rispetto alle riflessioni dei suoi intellettuali più lungimiranti e coraggiosi – penso, per esempio, al filosofo e teologo Italo Mancini (1925-1993) e al biblista Ortensio da Spinetoli (1925-2015)²⁰ –, soprattutto rispetto al colpo di reni che il Vaticano II ha rappresentato nei confronti delle remore “sillabiche” del Vaticano I (si pensi al perdurante rapporto non integrato tra fede dottrinale e fede popolare, al conflitto non risolto tra fede antica e nuove razionalità filosofiche e scientifiche, al divario tra cultura e culto, alla non chiara distinzione tra modernità e modernizzazione, al tenace sospetto verso la modernità talvolta identificata esclusivamente con il tempo dell'edonismo e del narcisismo).²¹ Reputo che se attuali sono Rosmini e Milani, Mancini e Bello o anche

ci porta spesso lontano dalla sostanza. Importa che siano uomini scelti per il possesso di carismi pastorali [...] non in base a esigenze di convenienza istituzionale, ma in vista delle responsabilità cui ci sta chiamando questo difficile, campale, decisivo, momento storico»: *ibid.*, 132.

¹⁸ A. MATTEO, *La Chiesa che verrà. Riflessioni sull'ultima intervista di Carlo Maria Martini*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2022, 15.

¹⁹ Rimane salutarmente provocatorio L. MILANI, *Esperienze pastorali*, LEF, Firenze 1958.

²⁰ Si pensi al libro che funge da testamento spirituale I. MANCINI, *Tornino i volti*, Marietti 1820, Genova 1989; e si veda O. DA SPINETOLI, *Rifondare la Chiesa. Una follia inevitabile*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2021, riedizione di Id., *Chiesa delle origini. Chiesa del futuro*, Borla, Roma 1986. Quest'ultimo autore, elaborando una riflessione pur controversa, ha spiegato l'importanza vitale, per la Chiesa, non tanto di riformarsi quanto di rifondarsi, cioè di ricominciare sempre e di nuovo, facendo leva sul primato dell'annuncio evangelico, sulla testimonianza credibile oltre che credente, sull'assunzione della causa dei poveri, sull'integrazione di una prassi di carità nei riti e nel culto, sul primato delle persone sulle strutture e delle coscienze sul sistema, al fine di discernere il disegno di Dio nei travagliati mutamenti della storia.

²¹ Cf. F. PERUGI, *Storia di una sconfitta. Carlo Maria Martini e la Chiesa in Europa (1986-1993)*, Carocci, Roma 2022.

Ortensio da Spinetoli, se attuale è il Vaticano II, è per il fatto che i loro insegnamenti rimangono purtroppo inattuati.

Eppure l'avvenire della Chiesa non si può indovinare se lo si scruta in un'ottica retrospettica, a partire cioè dal passato. E nemmeno si può attendibilmente prevedere come sarà il futuro in virtù del fatto che lo si può anche pianificare. In realtà, lo statuto del futuro – quando lo s'intende in senso cristiano – esige che gli si vada semmai incontro, che lo si avvisti e lo si discerna. Purtroppo oggi i cristiani più che incamminarsi verso il futuro danno l'impressione di fuggire dal presente. È una postura dimissionaria (tutt'altro che missionaria), la stessa dei discepoli di Emmaus prima che riconoscessero il Risorto nel forestiero che li accompagnava lungo la strada della loro triste e persino disperata ritirata:

Così noi cristiani oggi sembriamo gente che se ne va per la propria strada, immusoniti e borbottanti, tentati di continuare a parlare tra di noi con ossessione di tutto quello che è accaduto, del passato, di questo presente vissuto come una fine.²²

E così ci mostriamo più inclini alla retrotopia che all'utopia, alla nostalgia più che alla speranza,²³ a rimpiangere il passato più che a discernere l'avvenire.

L'avvenire non prende le mosse dalla Chiesa stessa, ma le viene incontro. L'avvenire ecclesiale non rifluisce dal passato. Piuttosto sopraggiunge «dal futuro», per prendere in prestito un'espressione che Armando Matteo adopera ragionando sulla «Chiesa *del futuro* e *dal futuro*». ²⁴ Il senso vero di questa espressione, però, mi pare quello messo in luce già alcune decine di anni fa da Karl Rahner (1904-1984). Per il gesuita tedesco c'è un «futuro assoluto» che non scaturisce futurologicamente dalla storia, ma proviene escatologicamente da Dio. In realtà, il futuro assoluto, cioè incondizionato, non dipende dal successo o dall'insuccesso di qualsivoglia strategia pastorale, gratuito e grazioso, è Dio stesso.²⁵ Dio è

²² ZANCHI, *Rimessi in viaggio*, 10.

²³ Prendo in prestito le espressioni da Z. BAUMAN, *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma 2017.

²⁴ MATTEO, *La Chiesa che verrà*, 18.

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Il concetto di futuro*, in ID., *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 619-626; K. RAHNER, *Il problema del futuro*, in ID., *Nuovi Saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, 645-671. Mi pare che la lezione del gesuita tedesco riecheggi implicitamente nelle rifles-

il sempre veniente (*ho erchómenos*: Ap 1,4), è venuto, viene e verrà cantava la liturgia aramaica col *Maràn athá* (1Cor 16,22 e Ap 22,20).

Questo registro prettamente *teo-logico* può sembrare ad alcuni astratto. Io, però, reputo che l'avvenire della Chiesa coincida con lo sforzo che essa deve continuamente fare per accorgersi della visita di Dio nella storia comune degli uomini e per discernerne le forme sempre inedite, a volte persino inaudite.

Insomma, la storicità della Chiesa ospita e rende nota la storicità di Dio, secondo l'annuncio del Maestro di Nazaret: «Il regno di Dio è in mezzo a voi» (Mt 17,21). Avendo a che fare con l'attesa e l'arrivo del regno, l'attraversamento ecclesiale del mondo è storico in quanto messianico. Ciò implica un dinamismo non semplicemente esodale – che cioè aspiri a oltrepassare il mondo stesso –, ma avventizio. Quest'ultimo aggettivo, purtroppo, rischia di risuonare con un'accezione spregiativa e, tuttavia, aiuta a capire che il cammino della Chiesa nella storia è finalizzato non a gettarsela alle spalle, ma a raggiungerne il centro, a toccarne il midollo più intimo e vitale, alla stessa stregua di ciò che Dio fa col suo avvento in Cristo Gesù.²⁶

3. Inventare un cristianesimo inesistente

In quest'indole avventizia, vale a dire messianica, consiste la secolarità ecclesiale. È ovvio che la secolarità della Chiesa non si deve confondere con la sua secolarizzazione. Semmai l'interpretazione teologica della secolarità della Chiesa pone la sua storicità messianica come alternativa alla secolarizzazione, riverberando la discrepanza sancita dal Gesù giovanneo tra l'essere *nel* mondo e l'essere *del* mondo (Gv 17,11-19). Il Vaticano II, nella *Gaudium et spes*,²⁷ recupera e sviluppa questo tema, illustrando il compito della Chiesa *nel* mondo e *per* il mondo: la condizione storica della Chiesa è, in questa prospettiva, disponibilità proesistenziale. Questo invito a soffermarsi sulle piaghe aperte della storia, o a infilarsi nelle sue pieghe riposte, rappresenta per la Chiesa non la tentazione di secolariz-

sioni proposte da A. SPADARO, *Crisi e futuro della Chiesa*, in «La Civiltà Cattolica» 173 (2022) II, 4140, 521-536.

²⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998.

²⁷ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965) (GS).

zarsi, ma l'appello urgente a prendere sul serio la logica dell'incarnazione. Non si tratta di coincidere col mondo, di confondersi con esso, di appiattirsi ad esso, di vivere come esso vive, ma di fargli compagnia, di vivere per esso, vale a dire di spendersi per il suo miglioramento e finanche di offrirsi per la sua redenzione. Il destino, o la vocazione, "secolare" della Chiesa è spendersi *nel* e *per* il mondo, come pizzico di lievito che dà spessore alla pasta, o come pizzico di sale che dà sapore alla pasta sciogliendosi dentro: così proprio quando sembra che non ci sia più, essa svolge il suo servizio salvifico.

Un teologo francese, Dominique Collin, lo ha spiegato bene in un suo saggio provocatoriamente intitolato *Le christianisme n'existe pas encore*. Per Collin il concetto dell'«inesistenza» del cristianesimo

ci orienta verso un *a-venire* possibile che non è ancora presente, ma che ci chiama a *farlo esistere*. L'*inexistence* non significa, dunque, che il cristianesimo sarebbe fittizio o irreale, ma che resta [sempre] da compiere.²⁸

L'«inesistenza» – potremmo aggiungere – non significa solo che il cristianesimo non esiste, ma che *esiste in*, dentro la storia, a *ab intra [mundi]*, a partire dal di dentro del mondo,²⁹ ovvero da quel profondo luogo teologico in cui Dio stesso ha preso posizione con l'incarnazione del suo Figlio. Esistere storicamente significa esistere dinamicamente, cambiando continuamente, rinnovandosi permanentemente. Ma significa pure, di conseguenza, raggiungere quei luoghi nascosti in profondità, a volte infimi, in cui Dio ancora si rende presente e viene a posizionarsi cristicamente. Se il cristianesimo non riesce a farlo, non esiste ancora. Questo fatto colloca il cristianesimo ecclesiale al crocevia tra l'«appartenenza» – destinata, secondo Collin, a deteriorarsi oggi non meno di ieri in «apparenza», cioè in una frequentazione ecclesiale di mera facciata, motivata dalla convenienza o dalla convenzione sociale più che dall'intima convinzione credente – e l'«esperienza» della sequela nei confronti di un Cristo sempre contemporaneo e perciò sempre veniente, spiazzante ed esigente. Di conseguenza, il cristianesimo inesistente si trova in bilico tra la «conservazione» del passato e l'«invenzione» dell'avvenire, tra l'incombenza della sua pur no-

²⁸ D. COLLIN, *Il cristianesimo non esiste ancora*, Queriniana, Brescia 2020, 12-13.

²⁹ Come ha insegnato il CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 31.

bile storia e la responsabilità di vivere seriamente e creativamente la propria storicità, col carico di novità evenemenziale (novità che avviene, che viene-a) che questa implica. È lo snodo cruciale fra la tendenza a recuperare, a «restaurare», al limite a «riformare» l'eredità storica del cristianesimo ecclesiale, da un lato, e, dall'altro lato, la tensione a «conformarsi» al Cristo,³⁰ unico modo per rendere possibile il cristianesimo altrimenti «impossibile»,³¹ vivendo secondo la sua logica evangelica, rivivendo i suoi stessi sentimenti, o il suo medesimo discernimento, la medesima sua saggezza esistenziale (*phrónēsis*), come si legge in Fil 2,5.

Questo riferimento a Cristo ci fa intuire che l'«invenzione» non consiste nell'escogitare chissà quale nuova strategia pastorale. Certamente, come papa Francesco ha scritto, l'invenzione comporta anche un'intraprendente creatività pastorale e missionaria «capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione».³² Però tutti questi accorgimenti pratici non gioveranno mai a nulla se non aiuteranno a “trovare” e a “incontrare” – questo, etimologicamente, significa “inventare”, dal latino *invenio* – il Cristo nei momenti e nei luoghi dell'esistenza umana, specialmente quelli in cui egli sembra assente e silenzioso.

Ho sopra menzionato negativamente i discepoli di Emmaus. Effettivamente essi mantengono un significato particolarmente attuale nell'odierna congiuntura, nel momento in cui papa Francesco promuove un nuovo metodo sinodale che coniuga dimensione locale e orizzonte globale.

Secondo il documento pubblicato dalla Commissione Teologica Internazionale nel 2018,³³ il termine «sinodalità» è un neologismo moderno, che potrebbe comunque trovare una traduzione greca nel termine *synodía* («comitiva», «conversazione»), che compare in Lc 2,44 in riferimento alla carovana con cui viaggiavano Giuseppe e Maria di Nazaret assieme a Gesù ancora bambino.³⁴ In ogni caso, «sinodalità» riecheggia

³⁰ Cf. COLLIN, *Il cristianesimo non esiste ancora*, 20-47.

³¹ Cf. *ibid.*, 166-170.

³² FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 27.

³³ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2 marzo 2018).

³⁴ Cf. M. GRILLI, *Una sfida per la Chiesa. La sinodalità nell'opera lucana*, Paoline, Milano 2022, 21.

il termine «sinodo» (*synodos*). Si tratta di parole che hanno il medesimo significato etimologico: indicano l'esperienza del camminare insieme (dal verbo *synodeúō*), più precisamente del camminare lungo una stessa strada, l'essere "compagni" di strada, discutendo lungo il cammino riguardo a qualcosa d'importante, anzi attorno a qualcosa di vitale. È un modo per dire che il confronto intraecclesiale è più che un semplice dibattito accademico, e non è affatto una diatriba dottrinale, meno che meno una dialettica ideologica, bensì un'esperienza sostenuta da un intrinseco dinamismo: si discute camminando, non certo per imitare i filosofi peripatetici che stavano alla scuola di Aristotele, ma per non dimenticare che il confronto dialettico deve innescare un movimento ancora più radicale e totale, vale a dire la conversione spirituale e pastorale di coloro che vi si lasciano coinvolgere. Non si può discutere "ecclesialmente" rimanendo ciascuno fermo sulla propria posizione di partenza: la discussione ecclesiale fa sì che tutti compiano dei passi gli uni verso gli altri; e tutti insieme verso il Signore; o anche: tutti *assieme* al Signore. La sinodalità comporta il muoversi di concerto, ma anche l'andarsi vicendevolmente incontro, l'incontrarsi. La voce verbale «convenire», che ha consonanze sinonimiche con «sinodalità», vuol dire appunto venire (o andare) insieme agli altri, ma pure venire/andare gli uni incontro agli altri. E, quindi, raggiungere l'accordo. Nondimeno il profilo sinodale ha anche un ben marcato e decisivo contorno assembleare. La parola greca *synodos*, del resto, vuol dire sia camminare insieme, percorrere la medesima strada (*syn* e *hodos*), sia varcare la soglia della stessa casa (*oudós*, da cui nel greco antico *hodos* deriverebbe), quindi convenire, riunirsi, ma pure stare in relazione, coabitare e, in definitiva, convertirsi, cioè volgersi gli uni verso gli altri e insieme oltrepassarsi verso il Signore.³⁵

Evidenzio queste voci verbali che hanno a che fare con il movimento (interiore e non solo esteriore), perché l'etimo greco del termine «sinodalità» lo esige. Ma è utile notare pure che la sinodalità ecclesiale obbedisce alla sintassi agapico-trinitaria che regola la vita della Chiesa. La sintassi (*syntaxis*) divina, difatti, fa sì che ognuno dei Tre della Trinità

³⁵ Torna utile la lettura della seguente raccolta di saggi: R. LUCIANI - S. NOCETI - C. SCHICKENDANTZ (edd.), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022.

occupi una propria posizione (*táxis* nel greco di Basilio Magno³⁶) affinché anche gli altri due stiano al loro giusto posto: vale a dire affinché ciascuno sia se stesso in virtù di ciò che gli altri due sono. Ciò è vero anche per il Padre, che è il principio da cui il Figlio è generato e da cui lo Spirito viene emanato: è in relazione a loro che egli è il Padre, senza un rapporto con loro non sarebbe il principio, rimarrebbe un'idea iperuranica o un motore immobile. Il collante di questa loro interrelazione o, più precisamente, il motivo di questo loro stare l'uno in rapporto con gli altri, è l'amore: segnatamente l'*agápē*. Che, perciò, si rivela come la regola d'oro in base alla quale ciascuno è se stesso se mette gli altri in condizione di essere a loro volta se stessi. La sinodalità traduce (dovrebbe tradurre) nei fatti questa sintassi, facendo diventare ortoprassi pastorale l'ortodossia teologica. La *sýntaxis* trinitaria si trasfigura (dovrebbe trasfigurarsi) in *synergía* ecclesiale.

4. Nel, col, per il mondo: Chiesa dal volto umano

Il discorso sulla *sýntaxis* intratrinitaria e sulla *synergía* intraecclesiale vale anche per la relazione tra la Chiesa e il mondo. Il cristianesimo ecclesiale è vocato a proiettarsi incontro all'avvenire pur mentre ancora attraversa la storia e vive nel mondo. Così si realizza la peculiare presenza cristiana nel mondo, lo stare nel mondo e il restare con e per il mondo pur senza essere del mondo.

Il cristianesimo è sempre chiamato a farsi carico delle aspettative e finanche delle rivendicazioni del mondo senza lasciarsi impastoiare dalla loro gittata intrastorica e, pertanto, accompagnando a oltranza chi chiede compagnia almeno fino a un certo punto, donando non solo una parte ma tutto, non reagendo alla violenza, ma anzi porgendo l'altra guancia. Insomma, producendo novità rispetto a ciò che sempre «è stato inteso», in virtù del monito gesuano: «Ma io vi dico» (Mt 5,17-48). La presenza cristiana nel mondo, in questi termini, è quella del lievito che dà spesso alla pasta, quella del sale che le dà sapore, come annotavo prima. Essa, cioè, sprigiona il mondo, lo libera dalle sue consuete misure, lo aiuta a essere se stesso ma nel giusto senso, in senso pieno.

³⁶ Cf. J.P. LIEGGI, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne, Roma 2016, 90-103.

Mi pare opportuno insistere sulla metafora evangelica del lievito e del sale in riferimento all'odierno cristianesimo ecclesiale, che anche in Europa si è ridotto a una posizione di minoranza. Ribadisco che il dato numerico non costituisce il vero problema. È più precisamente la condizione di minorità che gli si accompagna a risultare problematica, giacché si tratta di una minoranza non solamente quantitativa, ma spesso anche qualitativa, non tanto numerica quanto culturale. Tale consapevolezza non deve indurci a smettere di ragionare teologicamente, cioè facendo valere la logica evangelica, per la quale riveste molta importanza il paradosso: quello del sale e del lievito, appunto, che pur in piccolissima dose sono capaci di dare sapore e spessore. La condizione di minoranza, insomma, non esautora d'importanza la presenza ecclesiale nella società. La quale non si risolve nell'occupare spazi di potere, bensì nell'innescare processi di positivo cambiamento, come suggerisce papa Francesco nella *Laudato si'* e, prima ancora, in EG 223.³⁷

Si largha, a questo punto, il vasto orizzonte dell'impegno sociale e politico, a cui papa Francesco spinge ormai con insistenza. Le tematiche politiche a cui applicare l'inventiva ecclesiale sono molte e molto attuali: per esempio, il tema dell'ecologia integrale, o il tema dell'economia del dono. Io qui mi limito a fare tre sottolineature, o tre considerazioni di carattere generale e fondativo.

– La prima sottolineatura rimarca l'importanza dell'educazione e della formazione. Difatti, sussiste una certa polarità tra educazione e formazione nel vissuto sociale e politico non meno che in quello religioso ed ecclesiale. «Educare» vuol dire letteralmente *e-ducere* («condurre fuori»), far emergere dall'intimo delle persone la loro parte migliore, il loro più nobile ideale: aiutarle, così, a essere e a diventare ciò che devono essere, secondo la loro vocazione o la loro indole. «Formare» significa, invece, imprimere una forma, cioè proporre frontalmente un ideale alto alle persone, metterle davanti a un compito da accettare. La polarità tra educazione e formazione è la polarità fra la dimensione soggettiva e la dimensione oggettiva della relazione interpersonale (sociale e comunitaria), ossia la polarità che fa incontrare le idealità di una persona (i suoi progetti, i suoi programmi, i suoi talenti) con le necessità concrete degli altri. Educare e formare equivale a valorizzare entrambe queste

³⁷ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* (24 maggio 2015), n. 178.

due istanze. Per la comunità ecclesiale non è un impegno da sottovalutare, men che meno da disattendere. Il metodo per assolverlo efficacemente è il dialogo sostenuto dall'ascolto. Si dialoga, innanzitutto, ascoltando. Si dialoga col mondo, mettendosi in ascolto di esso. E una Chiesa che sa ascoltare è pure una Chiesa che riesce, poi, a farsi ascoltare a sua volta.³⁸

– La seconda sottolineatura evidenzia un fondamentale criterio teologico della convivenza comunitaria: la reciprocità, la quale è da ricondurre al comandamento nuovo dell'*agápē* dato dal Maestro di Nazaret ai suoi discepoli in Gv 13,34 e rappresenta un'altra traduzione della *syntaxis* trinitaria in *synergia* ecclesiale. Se Dio è *agápē* (1Gv 4,8.16), vuol dire che è comunione e interazione di persone, per questo può essere considerato come il grande archetipo – *Urbild*, per usare un termine caro a Romano Guardini (1885-1968) – dell'azione sociale e dell'impegno politico come pure della fraternità religiosa e della vita ecclesiale.³⁹ Davvero la Trinità è un archetipo sociale (comunitario, anzi comunione, agapico, interrelazionale): viene da ricordare che Basilio Magno, quel primo teorico della *syntaxis* trinitaria cui prima accennavo, fu pure l'artefice della *Basiliade*, una vera e propria cittadella della carità in epoca patristica. Ma sintassi agapico-trinitaria significa anche, letteralmente, *com*-posizione, *posizione-con*, cioè posizionamento comune e comunitario, un posizionarsi assieme. Così è già nel crogiuolo eterno dei rapporti interpersonali tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, in cui la *táxis*, il posto, assume valore in virtù del prefisso *syn*-con. Così è pure sul piano della convivenza umana vissuta all'insegna della «mitezza», parola questa che in virtù del suo etimo sanscrito riecheggia nel tedesco *Mit* e nell'inglese *to meet* e *meeting*, tutti termini odierni per dire la forza pacificamente aggregante del «con».⁴⁰ È l'eco del messaggio ecclesiale che può e deve ancora risuonare nell'impegno sociale e politico.

³⁸ Cf. ZANCHI, *Rimessi in viaggio*, 144-146.

³⁹ Cf. R. GUARDINI, *Il significato del dogma del Dio trinitario per la vita etica della comunità*, in ID., *Scritti politici*, Morcelliana, Brescia 2005, 89-98.

⁴⁰ Cf. MATTEO, *La Chiesa che verrà*, 159. Ma la teorizzazione più efficace di questo tema è stata argomentata da J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2020, 27-53: pagine interessanti, in cui il pensatore francese – riprendendo l'analitica esistenziale di Martin Heidegger (1889-1976) – elabora una sua filosofia politica come un'ontologia coesenziale.

– L'ultima sottolineatura evidenzia l'importanza di una concezione cristiana del mondo: un valido contributo che i cristiani possono dare al rinnovamento della società è proprio quello di elaborare una loro visione del mondo. Torna utile ricordare la magistrale lezione di Romano Guardini, che nella prima metà del Novecento insisteva sul tema della *Weltanschauung*. Il teologo italo-tedesco considerava la *Weltanschauung* innanzitutto come un esercizio cristico (e proprio per questo veramente critico): in tanto ci può essere una visione cristiana della società in quanto è realizzata a partire dal punto di vista di Cristo Gesù,⁴¹ vale a dire dal di dentro della storia, come poi avrebbe ribadito il concilio LG 31. Non, dunque, dall'esterno, ideologicamente, ma *ab intra*, dal di dentro, storicamente. Il di dentro della storia è il contesto in cui s'inoltra lo sguardo del Cristo, che è sguardo di compassione: «Li vide e ne ebbe compassione», si legge tante volte nei Vangeli a proposito dell'atteggiamento di Gesù nei confronti delle persone che incontrava.

Possiamo derivarne che il compattare, il condividere il disagio altrui, le altrui sofferenze, gli altrui patimenti, non si riduce a una mera postura emozionale, ma induce a una presa di posizione sociale: è un fattore politico, spinge alla commozione, ma anche provoca alla mozione. Il miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci è motivato proprio dalla commozione, dalla compassione, e consiste non in un atto magico, men che meno in un gioco di prestigio, bensì nell'applicazione ragionata di un metodo di condivisione: la suddivisione della grande folla in gruppi di cinquanta persone, l'innescare di una catena solidale che stimola a condividere con gli altri il poco che si possiede, ricevendo ma pure dando, sino a far bastare per tutti le esigue risorse disponibili e, anzi, sino a farle abbondare. Non a caso, subito dopo quell'episodio di cui Gesù s'era reso protagonista, coloro che ne aveva beneficiato «volevano farlo re» (Gv 6,15): a suo modo una riprova della valenza politica della compassione, o come papa Francesco ha scritto, dell'impatto sociale della misericordia stessa: «Essa infatti spinge a rimboccarsi le maniche per restituire dignità a milioni di persone che sono nostri fratelli e sorelle, chiamati con noi a costruire una "città affidabile"».⁴²

⁴¹ Cf. R. GUARDINI, *La visione cattolica del mondo*, Morcelliana, Brescia 2005², 34.

⁴² FRANCESCO, Lettera apostolica *Misericordia et misera* (21 novembre 2016), n. 18.

Il di dentro del mondo è anche il rovescio della storia: Guardini avvertiva che vedere il mondo come lo ha visto Gesù significa vederlo all'incontrario, capovolto in un'«inversione dei valori» analoga, potremmo dire, a quella cantata da Maria di Nazaret nel *Magnificat* (Lc 1,39-55), un «capovolgimento» che dovrebbe imporre ai credenti l'interrogativo formulato dallo stesso Guardini: «Che cosa avverrà allora del mondo?». ⁴³ Questa domanda ci aiuta a capire che la *Weltanschauung* è un atto performativo oltre che ermeneutico: certamente, guardando il mondo con gli occhi del Cristo e dal suo punto di vista, lo si interpreta in una ben precisa maniera (evangelicamente), ma l'interpretazione deve evolversi in trasformazione, poiché il mondo ha da essere pure trasformato e cambiato, oltre che contemplato e compreso. Riacquisire una peculiare postura ecclesiale anche in ambito sociale implica lo sforzo di smarcarsi dal mero opinionismo mediatico, mediante l'elaborazione e l'argomentazione di una chiaroveggente ermeneutica degli accadimenti storici, si tratti della pandemia o della guerra o della crisi ecologica o della depressione economico-finanziaria. Questo non significa contrapporsi a quanto viene osservato e compreso dagli «altri»: la lettera *A Diogneto*, che anche a questo riguardo resta attualissima, insegnava che i cristiani sono in tutto e per tutto come gli «altri» nella società di cui anche loro sono membri; eppure i credenti in Cristo vivono diversamente. Si vestono come gli altri, rispettano le leggi vigenti per tutti, parlano le stesse lingue e gli stessi linguaggi degli altri abitanti delle città in cui essi dimorano e operano. Il che significa, oggi, che consultano le medesime statistiche, fruiscono delle medesime informazioni scientifiche, usano i medesimi strumenti mediatici e tecnologici, si misurano con la stessa condizione di vita in cui anche gli altri sono immersi, con le stesse contingenze, con le stesse sporgenze etiche, con le medesime difficoltà economiche, con un analogo disagio esistenziale. Eppure, ricorrono (dovrebbero ricorrere, dovranno tornare a ricorrere) alla luce del Vangelo per *ri*-vedere con sguardo peculiare la realtà tutta quanta e per usare in maniera «altra», specifica, gli strumenti che anche gli altri, nel nostro tempo, usano. Il Vaticano II ha suggerito, specialmente in GS 46, il metodo per una tale ermeneutica: concentrare seriamente l'attenzione sui problemi più urgenti, considerandoli «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana». Se non fa ricor-

⁴³ GUARDINI, *La visione cattolica*, 35.

so alla logica evangelica, come chiave di interpretazione del reale, e se non si fa carico del vissuto concreto della gente, la Chiesa non asseconda la sua vocazione di “presenza” nella storia e nel mondo, nella società.

Abitare fra le pieghe scomode e nelle piaghe aperte della storia è il futuro ecclesiale già prospettatoci dal Cristo: i poveri li avrete sempre con voi (Mc 14,7). Concludo con un rimando a ciò che un cappuccino romagnolo, padre Agostino Venanzio Reali (1931-1994), biblista, scrittore, pittore e scultore, ha insegnato con la sua parola poetica. Poetica non soltanto e non semplicemente perché era composta in rime, ma perché attingeva ed esprimeva la verità dell'uomo. È il suo legame con la verità dell'uomo che dota di valore la parola, anche quando essa suona apparentemente prosastica: la poesia sta nel tasso denso di realtà di cui la parola è capace, non solamente nel cesello metrico, nel dosaggio letterario, nella curatela linguistica. Il rendiconto elencato da Reali in un suo registro parrocchiale è autentica poesia anche se nascosta nell'inevidenza di una prosa contabile («prosa criptolirica» la definiva lo stesso Reali):

Famiglia povera, piena di freddo: / aiutata a pagare gas e cappotto / per la ragazzina L. 100.000 / Signora eritrea, sola, con due bimbe, / il marito morto in guerra, / disoccupata L. 120.000 / [...] / Pagato affitto a una famiglia minacciata / di sfratto: caso gravissimo L. 120.000 / [...] / Ragazza pallida, cacciata di casa, / senza lavoro e senza soldi L. 25.000 / [...] / Poveraccio, magro, disperato, / uscito da S. Giovanni in Monte L. 20.000 / [...] / La donna dalla faccia bruciata L. 15.000.⁴⁴

Sembra di vederli i visi di quelle persone incontrate e toccate da quel parroco-poeta: le rughe, gli angoli della bocca, la feritoia disegnata dalle labbra, le cicatrici, il profilo delle arcate ciliari, lo sguardo. E si intuisce il significato più profondo di altri più raffinati versi di Reali: «E adorerai il mistero / di quei volti saldati / in un solo “ecce homo”».⁴⁵

⁴⁴ A.V. REALI, *Un mese di prosa criptolirica (dal registro di un parroco Cappuccino)*, in ID., *Primaneve. Le tre raccolte edite* (1986, 1987, 1988), Book Editore, Castel Maggiore (BO) 2002, 225-226.

⁴⁵ ID., *Le reliquie dei santi*, *ibid.*, 215. Sono versi che richiamano alla mente quelli di David Maria Turollo (1916-1992): «[...] / e tutti i volti degli uomini / insieme fanno il suo unico volto»: D.M. TUROLLO, *Per un cantico nuovo*, in ID., *Il sesto angelo*, Mondadori, Milano 1976, 228-229.

LOUER DIEU AVANT QU'IL NE SOIT TROP TARD¹

Réflexions sur un motif des supplications des justes persécutés

JEAN-NOËL ALETTI

PATH 22 (2023) 311-325

Plusieurs orants des supplications individuelles déclarent être fidèles et insistent sur le fait que Dieu doit les sauver aussi vite que possible, avant que mort s'ensuive, car, déclarent-ils, dans le pays de l'oubli, au *shéol*, on ne peut plus louer. Leur réaction vient, on le sait, de ce qu'alors le *shéol* était un lieu où il n'y avait pas/plus de rétribution, car les morts n'avaient plus aucune consistance. Mais lorsque les israélites crurent en une rétribution individuelle à la fin des temps, voire, avec l'époque hellénistique, dès après la mort pour l'âme immortelle, pourquoi n'a-t-on pas abandonné toutes les supplications antérieures pour lesquelles il ne pouvait y avoir de salut ni de rétribution *post mortem*? Les réflexions qui suivent vont s'interroger sur cette énigme.

Après avoir présenté les principaux motifs des supplications des justes persécutés du psautier et les relations qu'ils entretiennent entre eux (§ 1), on s'interrogera sur la rétribution divine et les difficultés qu'elle soulève (§ 2), afin de réfléchir sur le changement de paradigme et ses effets (§ 3).

¹ En hommage pour les 20 ans de l'«Académie Pontificale de Théologie».

1. Les principaux motifs des psaumes de l'innocent persécuté

La situation dramatique

L'orant déclare plusieurs fois au Seigneur que s'il l'invoque c'est parce que sa mort est toute proche² ou que son mal est grave et incurable – assez nombreuses sont les descriptions du corps meurtri, déformé,³ ce qui explique l'intensité du cri jeté vers Dieu pour qu'il sauve.

La solitude radicale

Le juste avoue être infiniment triste,⁴ seul, abandonné de tous ceux qui devraient se porter à son secours, en particulier ses amis⁵ – l'un d'eux l'a même trahi.⁶ Il ne lui reste que Dieu, qui est apparemment sourd, muet ou lointain.⁷

Les ennemis sont là, tout proches

L'orant est seul face à de nombreux ennemis féroces qui complotent,⁸ l'accusent faussement,⁹ l'entourent pour le ridiculiser et, violemment,¹⁰ le dévorer ou l'abattre. Les accusations dont il est l'objet sont d'autant plus fortes qu'elles mettent en doute ce qui fait le cœur de sa relation à Dieu. Ses ennemis parient en effet sur son sort: s'il est ami de Dieu, comme il le dit, Dieu ne peut l'abandonner; mais s'il meurt dans le déshonneur et l'abandon, si Dieu ne vient pas le sauver, ses prétentions se révéleront fausses: il n'est pas l'ami de Dieu. Tel est donc le drame du psalmiste: il clame n'avoir rien fait contre Dieu pour avoir mérité le sort qu'il subit, mais les autres refusent de le croire et l'attaquent pour le mettre à mort.

² Ps 12/13,3.4; 21/22,16; 27/28,1; 30/31,13; 54/55,5; 69/70,3; 87/88,4-7.11; 108/109,16; 142/143,3.

³ Voir en particulier les Ps 6,3; 21/22,15-16; 30/31,10-11; 37/38,4-9.11; 68/69,4.21; 101/102,4-6.

⁴ Ps 41/42,10; 42/43,2.

⁵ Ps 30/31,12/11; 87/88,9.19.

⁶ Ps 40/41,10.

⁷ Ps 10,1; 12/13,2; 21/22,2; 27/28,1; 34/35,22; 54/55,2; 76/77,8-11.

⁸ Ps 30/31,14; 40/41,8-9; 63/64,5-7; 70/71,10-11.

⁹ Ps 34/35,11; 56/57,5; 63/64,5-7.

¹⁰ Ps 21/22,12-22; Ps 6.8/69,8.

Le juste ne répond pas à ses ennemis

En aucune des supplications le juste persécuté ne s'adresse à ses ennemis. Il ne répond pas à leurs accusations.¹¹ Il ne dit jamais à Dieu:¹² «Rends-moi fort que je me venge, que je leur paie leur dû!». Il laisse à Dieu le soin de le faire, car, en tous ceux qui l'accusent ou veulent sa disparition, il ne voit pas ses propres ennemis mais ceux *de Dieu*: car il y va de la justice de Dieu, de sa capacité à vaincre le mal et ainsi à être reconnu et loué. Le juste suppliant des psaumes ne s'adresse et *ne parle qu'à Dieu*.

La demande de destruction des ennemis

Mais, s'il ne répond pas à ses accusateurs, le juste persécuté des psaumes *n'intercède jamais* pour eux ni ne demande à Dieu de leur pardonner en les déclarant ignorants du mal qu'ils font en le persécutant. Il demande bien plutôt leur destruction et celle de leur descendance. Le nombre d'occurrences où le psalmiste demande la punition voire la destruction totale des ennemis est impressionnant.¹³ Les innocents des supplications seraient-ils donc incapables d'avoir de la pitié et de la compassion pour leurs ennemis? Pourquoi ne prient-ils pas pour la conversion de ceux qu'ils considèrent comme des pécheurs?¹⁴ En bref, pourquoi faut-il que Dieu remplisse de honte et, si possible, fasse périr les ennemis des innocents des psaumes? Les raisons pour lesquelles il doit en être ainsi peuvent être ainsi énoncées:

- (a) la disparition des méchants signifie la victoire de Dieu sur le mal, car pour faire disparaître ce dernier, il lui faut aussi faire disparaître les méchants;

¹¹ Ps 38/39,10.

¹² Seule exception, Ps 40/41,11b.

¹³ Ps 9/10,15; 10/11,6; 16/17,13-14; 27/28,4-5; 30/31,18; 33/34,17; 34/35,4-8.26; 35/36,13; 36/37,15.17.38; 39/40,16-17; 53/54,7; 54/55,16.24; 57/58,7-11; 58/59,14; 62/63,10-11; 68/69,23-26; 69/70,3-4; 70/71,13; 72/73,18-20; 103/104,25; 108/109,7-15.29; 128/129,5-6; 136/137,7-9; 139/140,9-12; 140/141,6-7; Ps 144/145,20: «YHWH garde tous ceux qui l'aiment, mais il détruira les méchants».

¹⁴ Ps 87/88,9; 139/140,5.

- (b) il y va également de la justice de Dieu qui doit punir les méchants en fonction de leurs méfaits avant qu'ils ne meurent – ou en les faisant périr –, puisqu'en ces anciens temps on ne croyait pas en une rétribution après la mort.

La déclaration d'innocence

L'orant déclare qu'il ne mérite pas la situation terrible ou mortelle dans laquelle il se trouve, parce qu'il a été fidèle et reste fidèle à Dieu,¹⁵ et, comme on va le voir ci-dessous, que Dieu, pour être juste, doit sauver ses fidèles persécutés, humiliés, comme il l'a promis.¹⁶ Telle est la raison pour laquelle ces supplications sont appelées supplications de l'innocent injustement meurtri et persécuté.

Les morts ne peuvent louer

Si l'innocent persécuté et proche de la mort demande à Dieu qu'il le sauve aussi vite que possible, c'est parce que, selon les représentations de l'époque, dans le *shéol*, on n'est plus rien: tous, méchants et innocents, sont réduits à ce rien. Dieu doit donc délivrer, sauver, avant qu'il ne soit trop tard, lorsqu'on peut encore rendre grâces et louer. Plusieurs passages des psaumes expriment clairement cette idée:

- Ps 6,6: «Car chez les morts, il n'y a plus souvenir de toi, au *shéol* qui te rend grâces?».
- Ps 29/30,9-10: (qui est une action de Grâces): «YHWH, j'ai fait appel à toi; j'ai supplié le Seigneur: Que gagnes-tu à (verser) mon sang et à ma descente dans la fosse? La poussière peut-elle te rendre grâce? Proclame-t-elle ta fidélité?».
- Ps 87/88,5: «Ceux dont tu (= toi, Dieu) ne te souviens plus», car les morts ne sont plus rien.

¹⁵ Par exemple: Ps 15/16,10; 21/22,11b; 25/26,1-12; 30/31,17; 85/86,2.

¹⁶ Ps 90/91, *passim*.

- Ps 87/88,11-13: «Feras-tu un miracle pour les morts? Les trépassés se lèveront-ils pour te célébrer? Dans la tombe peut-on dire ta fidélité, et dans l'abîme dire ta loyauté? Ton miracle se fera-t-il connaître dans les ténèbres, et ta justice au pays de l'oubli?».
- Ps 113,25-26/115,17-18 (Louange): «Ce ne sont pas les morts qui louent Yah, ni tous ceux qui descendent au pays du silence; mais c'est nous, les vivants, qui bénissons Yah, dès maintenant et pour jamais».¹⁷

Bref, si l'innocent appelle au secours, c'est parce qu'une fois sauvé il pourra louer et faire connaître la justice du vrai Dieu.¹⁸ Il ne sera d'ailleurs pas le seul à louer; il promet en effet d'appeler les autres croyants à s'unir à sa prière, pour que la justice et la bonté de YHWH soit connue du plus grand nombre. L'orientation et l'enjeu des supplications des justes persécutés sont donc, explicitement ou non, *théologiques*. Les suppliants comptent sur Dieu et en appellent à lui, parce que la vérité et la fidélité de leur vie doit être reconnue, mais surtout parce qu'ils voient *leur sort mettre Dieu lui-même en question*; qui pourrait reconnaître comme le Dieu juste et vrai un Dieu qui laisse périr l'innocent seul, accusé, rejeté? Comment donc les innocents voient-ils leur Dieu?

Le Dieu des innocents persécutés

Le moins qu'on puisse dire est que l'image de Dieu donnée par les supplications des justes persécutés est paradoxale. Car Il dit protéger ceux qui lui sont fidèles, mais Il semble oublier, voire ignorer et laisser tomber la plupart des innocents qui crient au secours vers lui. Il semble pour cela n'être plus le même: si l'un ou l'autre suppliant déclare n'avoir pas changé, il estime néanmoins que Dieu, Lui, a changé.¹⁹

¹⁷ Voir aussi Is 38,18-19 (prière d'Ézéchias): «(Car) le shéol ne te célèbre pas, la mort ne te loue pas, ceux qui descendent dans la fosse n'espèrent pas ta loyauté. Le vivant, le vivant, c'est lui qui te célèbre, comme moi aujourd'hui, le père à ses fils fait connaître ta loyauté»; également, Sir 17,27 «Qui louera le Très-Haut dans l'Hadès, comme font ceux qui vivent et rendent grâce?».

¹⁸ On trouve une confirmation de cette idée dans le Ps 117/118,17-18, qui est une action de grâce pour la délivrance par Dieu d'un péril mortel.

¹⁹ Ps 76/77,11-13; 88/89,50.

Tel est le drame des innocents des psaumes: même si Dieu semble les abandonner, ils n'en crient pas moins vers lui, car de lui seul dépend leur salut: ils continuent à croire en sa justice et en sa compassion, et à espérer qu'elles se manifesteront, puisqu'Il a dit sauver et protéger quiconque s'appuie totalement sur lui.

Cette situation apparemment intenable explique aussi pourquoi les justes persécutés des supplications ne disent jamais: «Seigneur mon Dieu, j'offre ma vie en rançon, pour que tu pardonnes à mes ennemis»; à quoi bon en effet offrir à Dieu une vie et une souffrance dont Il ne semble pas se soucier? On peut vraiment dire que ces suppliants vivent la nuit de la foi.

De la plainte à la louange

On aurait tort de voir d'abord ou seulement dans le cri de ces suppliants la protestation d'hommes frustrés dans leur désir de justice et de bonheur. Leur souci premier n'est pas de désirer une vie heureuse, de se voir rétribuer en fonction de leur mérite et de leur foi, mais de pouvoir témoigner de la justice divine.

Des motifs énoncés plus haut, on retiendra pour la question qui est la nôtre les orientations suivantes:

- (a) si les innocents des psaumes crient vers Dieu ce n'est pas d'abord parce qu'ils en ont assez d'être rejetés et méprisés ou qu'ils craignent la mort, mais parce qu'il y va de Dieu lui-même et de sa justice: pourquoi les méchants ont la vie belle, alors que beaucoup de ses fidèles semblent s'en aller au Shéol abandonnés?
- (b) Si ces innocents continuent d'implorer Dieu envers et contre tout, c'est parce qu'ils veulent pouvoir témoigner de sa justice et pour cela le bénir et le louer;
- (c) mais, parce que les morts ne peuvent louer, Dieu doit sauver ses fidèles avant qu'il ne soit trop tard.

2. La question concernant la juste rétribution divine

Il importe de ne pas se méprendre sur la déclaration d'innocence des fidèles persécutés des psaumes. Car la maladie, l'infirmité et la misère étaient attribuées au péché.²⁰ Et certains de leurs ennemis pensent que ceux des psalmistes qui se disent innocents se trouvent en réalité éprouvés à cause de leurs nombreux péchés, car Dieu qui voit les cœurs punit les fautes échappant aux yeux et au jugement des hommes. Qui pourrait en effet se déclarer sans péché, entièrement juste? Les suppliants des psaumes reconnaissent eux-mêmes que nul n'est vraiment juste aux yeux de Dieu:

N'entre pas en jugement avec ton serviteur, car nul vivant n'est juste devant toi (Ps 143,2).

Mais, même s'ils admettent n'être pas parfaits, ces mêmes suppliants déclarent ne pas mériter la situation dramatique et mortelle qui est la leur, parce qu'ils ont cherché toute leur vie à être fidèles au Seigneur et à ses volontés.²¹ Et s'ils pensent cela, c'est parce que ceux qu'ils appellent les méchants, qui se moquent de Dieu et de ses volontés, ont la vie belle. Si Dieu lui-même a déclaré qu'il punira les méchants, comment se fait-il que ces derniers aient une vie longue, sans tourments, et meurent sans avoir manifestement été punis? Car, pour d'autres psaumes, de type plutôt sapientiel, Dieu n'abandonne jamais les justes mais fait périr les projets des méchants:

Ceux qu'Il [YHWH] bénit posséderont la terre, mais ceux qu'Il maudit seront supprimés. YHWH assure les pas de l'homme, et son chemin lui plaît. S'il tombe, il n'est pas écrasé, car YHWH le tient par la main. J'ai été jeune, j'ai aussi vieilli sans jamais voir un juste abandonné, ni ses descendants mendier leur pain (Ps 36/37,22-25).

Si les justes persécutés des psaumes reprochent à Dieu de les avoir laissés longtemps dans la souffrance et pour cela déclarent qu'Il est sourd,

²⁰ On rencontre cette croyance, partagée par beaucoup, jusque dans le Nouveau Testament. Cf. Jn 9,2.

²¹ Job aussi proteste contre les accusations des amis qui l'entourent et veulent le convaincre que sa situation est due au péché.

muet, qu'Il les a même oubliés,²² ils ne lui reprochent jamais d'être injuste, sinon ils ne pourraient s'adresser à lui, comme ils le font, en invoquant sa justice. Ils ne disent pas davantage qu'il est impuissant à juguler la violence et l'injustice des méchants ou qu'Il les laisse assouvir leur soif de mal et de destruction. D'autres livres de l'Ancien Testament s'interrogent en revanche longuement sur ce qu'on a traditionnellement appelé la providence divine.

On connaît en effet les propos indignés de Qohélet sur le sort inversé des justes et des méchants:

Il y a des justes qui ont le sort mérité par les méchants, et des méchants qui ont le sort mérité par les justes (Qo 8,14).

Job proteste de la même façon. À aucun moment il ne sort de l'horizon d'une rétribution *post mortem*, en déclarant que tous les malheurs dont il est accablé ne sont rien en comparaison de la récompense qui sera sienne dans les cieux, après sa mort ou à la fin des temps. Et, convaincu de n'être pas responsable de son malheur, il en vient à se demander si Dieu peut entendre sa plainte²³ et à contester la justice et la bonté d'un Dieu qui l'a créé pour lui faire subir tout ce mal, et qui, en frappant un innocent, désavoue sa prétention à la justice.²⁴

Si les justes persécutés des psaumes n'attribuent pas directement à YHWH l'inversion injuste des sorts, c'est parce qu'ils espèrent éperdument être sauvés par lui. Mais n'est-ce pas en définitive la nécessité dans laquelle YHWH doit les sauver sur cette terre, en les faisant échapper à la mort physique, qui détermine la structure sémantique de leurs supplications et rend d'autant plus mystérieuse la providence divine? Une rétribution *post mortem* changerait-elle la plainte des innocents persécutés et l'idée qu'on pourrait se faire du Dieu-Providence?

²² Voir les références en note 7.

²³ Job 9,16.

²⁴ Sur la réponse divine, voir J. LÉVÊQUE, *Job ou le drame de la foi*, Cerf, Paris 2007. Dieu ne fournit aucune réponse sur la souffrance et la mort violente des justes. Voilà pourquoi Job doit néanmoins croire que Dieu est proche de ses créatures et ne saurait être a fortiori indifférent au destin de ses fidèles.

3. Le changement de paradigme et ses conséquences paradoxales

Le but de ces lignes n'est pas de se demander quand les écrivains sacrés ont commencé à croire en une rétribution à la fin des temps – «le jugement dernier» – et ont ensuite annoncé, sous l'influence ou non de la philosophie et de la culture grecques, une rétribution positive des justes *post mortem*, pour arriver à une formulation aussi claire que dans le livre de la Sagesse, écrit vers la fin du 1^{er} siècle avant notre ère:

Les âmes des justes sont dans la main de Dieu et nulle torture ne les atteindra. Aux yeux des insensés ils ont paru mourir, leur départ a été tenu pour un malheur et leur voyage loin de nous pour un anéantissement, mais ils sont en paix (Sg 3,1-3).

Et à propos de la mort et de la rétribution des justes:

Le juste, même s'il meurt avant l'âge, trouve le repos... Devenu agréable à Dieu il (en) a été aimé, et comme il vivait parmi des pécheurs, il a été emporté ailleurs. Il a été enlevé de peur que la méchanceté n'altère son intelligence ou que la fourberie ne dupe son âme (Sg 4,7.10-11).

Notre question concerne bien plutôt l'énigme suivante: si la croyance en une rétribution *post mortem* s'est progressivement répandue dans le judaïsme, pourquoi les supplications des justes persécutés, basées sur le principe d'une nécessaire rétribution *ante mortem*, loin d'être supprimées ou ignorées, continuèrent à être récitées jusqu'à aujourd'hui? Car la croyance en une rétribution après la mort a ou aurait dû en principe changer la perspective: au lieu de demander d'être préservés de la mort pour pouvoir louer, les justes ne devraient-ils pas désormais demander à Dieu de leur donner le bonheur céleste pour le louer dans l'assemblée des anges et des saints? D'autres motifs, parmi ceux plus haut présentés, ne devraient-ils pas également être profondément modifiés? Ainsi, pourquoi les fidèles persécutés n'accepteraient-ils pas désormais les souffrances et les persécutions mortelles comme une épreuve à laquelle Dieu les soumet en vue de leur purification, et ne supporteraient-ils pas les épreuves avec courage pour obtenir la béatitude éternelle? Sachant que leurs peines sont méritoires, pourquoi ne demanderaient-ils pas également à Dieu de pardonner à leurs ennemis et non de les détruire? Or, on ne trouve dans le psautier aucune supplication de juste mortellement blessé et persécuté

qui ait des motifs autres que ceux présentés plus haut. Bref, nous continuons de réciter des supplications pour lesquelles il n'y a pas de rétribution divine après la mort. Comment rendre compte de ce paradoxe?

Que les supplications des justes persécutés du psautier puissent et doivent être encore récitées telles quelles, on peut le justifier de plusieurs manières.

Le persistant mystère de l'après-mort

En premier lieu, il y a le fait même que les croyants, persécutés ou non, doivent, comme les fidèles des psaumes, affronter la mort en s'en remettant entièrement à la justice et à la bonté divines. Car l'après-mort reste objet de foi, et, comme disent les psalmistes, personne ne revient de l'au-delà pour nous dire ce qui s'y passe. Certes, le livre de l'Apocalypse affirme que les fidèles et les saints qui sont au ciel s'unissent aux anges pour louer et mentionne l'une ou l'autre de leurs acclamations.²⁵ Mais nous qui sommes ici-bas, nous n'entendons pas leurs hymnes et leurs acclamations, et nous restons dans la foi, comme les persécutés des supplications. En outre, bien des croyants, haïs à cause de leur foi, meurent encore persécutés, sans que Dieu intervienne miraculeusement pour les sauver de la violence et de la souffrance.

L'absence d'un Dieu qui dit être proche

Que Dieu ne soit pas totalement victorieux du mal, la violence encore et toujours présente en notre monde en donne une flagrante preuve. Beaucoup s'interrogent sur le fait que Dieu n'intervient pas pour empêcher les méchants de détruire des peuples entiers. Alors que nous revêtions d'une visite à Massada, en Israël, un ami juif dont les parents et les frères avaient été gazés par les nazis durant la seconde guerre mondiale, me déclara qu'il ne croyait plus en Dieu, car un Dieu juste n'aurait pu accepter la *shoah*. Et, les cimetières n'arrêtant pas de recevoir des innocents injustement mis à mort, les croyants ne sont pas dispensés d'implo-

²⁵ Ap 4,11; 5,9-10; 5,12-13; 7,12; 15,3-4; 19,5-6.

rer leur Dieu pour qu'Il intervienne et montre en venant à leur secours qu'il souffre de voir mourir les siens injustement.²⁶

Jésus et les supplications des justes persécutés

On dira également qu'il convient de reprendre les supplications où les justes demandent un salut avant la mort puisque Jésus lui-même a dû les réciter dans les synagogues avec ses coreligionnaires, lui qui savait pourtant que Dieu récompense les justes après leur mort.

Cet argument de convenance est plus fort qu'il n'y paraît, car les récits de la passion, en Marc et Matthieu, reprennent, épisode après épisode, les motifs des supplications des justes persécutés. Dans un précédent essai j'ai montré, en reprenant systématiquement la thèse de Franco De Carlo,²⁷ que tous les épisodes de la passion de Jésus en Marc renvoient à un motif des supplications des fidèles persécutés et qu'ils furent retenus et racontés pour cette raison. Il nous est ainsi signifié qu'on ne peut comprendre et interpréter la passion de Jésus en Marc si l'on ignore les supplications des justes persécutés du psautier. La liste qui suit, reprise de Mc 14-15, confirme entièrement cette lecture.²⁸

(a) Onction à Béthanie.

motifs en supplications et Mc	Passages de Mc	Passages des supplications
complot	14,1-2	Ps 30/31,14; 40/41,8-9; 63/64,5-7; 70/71,10-11
trahison	14,10-11.20-21	Ps 40/41,10

²⁶ Ps 115,5/116,15.

²⁷ F. DE CARLO, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34). *I salmi nel racconto della passione di Gesù secondo Marco*, G&B Press, Roma 2009.

²⁸ Avec quelques modifications je reprends la liste des épisodes et de leurs parallèles psalmiques présentée dans mon essai J.-N. ALETTI, *Le Messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques*, Lessius, Namur 2019, 55-58. Le seul motif que Jésus n'a pas énoncé est celui de demander la destruction de ses ennemis. En Marc/Matthieu, il a vécu tous les autres.

(b) Dernier repas de Jésus avec les disciples.

trahison	14,17-21	Ps 40/41,10
annonce de la fuite des disciples	14,26-31	Ps 30/31,12/11; 87/88,19

(c) Gethsémani:

– La prière de Jésus vv. 32-42.

prière	14,32b	Ps 108/109,4
tristesse mortelle de Jésus	14,34	Ps 41/42,6.12; 42/43,5; 54/55,3.5; 37/38,11; 108/109,21/22
supplication	14,36	Ps 88/89,27; 39/40,8
livré aux pécheurs	14,41	Ps 139/140,5; 87/88,9

– L'arrestation vv. 43-52.

la fuite des disciples	14,50	Ps 30/31,12/11; 87/88,19
le reniement de Pierre	14,54	Ps 37/38,12 même expression adverbiale: ἀπὸ μακρόθεν = de loin

(d) Les procès:

– devant le Sanhédrin 14,59-72.

Pierre suit de loin, renie	14,54.66-72	Ps 37/38,12
complot pour condamner	14,55	Ps 36/37,22; 108/109,2; 30/31,14
faux témoins	14,57	Ps 34/35,11
silence de Jésus	14,60	Ps 38/39,10
outrages	14,65	Ps 68/69,8

– devant Pilate 15,2-15.

outrages	15,16-20	Ps 68/69,8
----------	----------	------------

(e) La mort en croix 15,1-37.

outrages des soldats	15,17-20	Ps 68/69,8
tirage au sort des vêtements	15,24	Ps 21/22,19
moqueries des adversaires	15,29-34	Ps 43/44,15-16
ils inclinent la tête	15,29	Ps 21/22,8
ils tentent Jésus	15,30-31	Ps 21/22,9; 70/71,11
«toi le Christ»	15,32	Ps 88/89,39.52
dernier cri de Jésus	15,34	Ps 21/22,2
dernière moquerie	15,35-36	Ps 43/44,15-16
geste du soldat	15,36	Ps 68/69,22

Le récit de la passion en Marc ne reprend pas seulement les motifs des supplications des innocents, par sa composition, il signifie aussi et surtout que Jésus se trouve dans la même situation. En effet, les supplications sont ainsi composées:

(a) cri vers Dieu

(b) raisons diverses justifiant le cri.²⁹

Dans le récit de la passion Marc/Matthieu, la composition est naturellement inversée, car il importait de mentionner tous les outrages subis par Jésus avant qu'il en appelle à Dieu.³⁰

(b) raisons = complot, accusations, outrages, crucifixion Mc 14,1-15,33 et Mt 26,1-27,45 ;

(a) cri vers Dieu Mc 15,34 et Mt 27,46.

C'est donc vers le cri de Jésus que le récit Marc/Matthieu progresse, et c'est ce cri que l'exégèse essaie d'interpréter depuis des siècles. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'en reprenant textuellement le cri du Ps 21/22, Marc/Matthieu veulent indiquer que Jésus donne sa voix à la plainte du psal-

²⁹ Le schéma peut être renouvelé à l'intérieur d'une même supplication, en *abab*, *abba*, etc.

³⁰ Cf. J.N. ALETTI, *De l'usage des modèles en exégèse biblique. Le cas de la mort de Jésus dans le récit marrien*, in V. COLLADO BERTOMEU (éd.), *Palabra, prodigio, poesia. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.*, Pontificio Istituto Biblico - Huerto de Enseñanzas, Rome - Javea 2003, 337-348.

miste et fait sienne sa question. Comme on l'a bien montré,³¹ on ne peut interpréter ce cri en disant que Jésus veut reprendre tout le Ps 21/22 et finir par une louange, en rendant finalement grâces pour un salut qu'il sait imminent. Car dans le récit marcien, le Ps 21/22 ne va pas du cri aux moqueries qui l'ont provoqué et à la certitude d'une délivrance, suivant en cela la structure de la supplication, mais, comme on vient de le voir, il procède à rebours, des moqueries au cri et à la supplication de Jésus. Ce cri reprend effectivement celui du fidèle disant avoir été abandonné par celui en qui il avait mis toute sa confiance. Cri qui exprime une immense solitude, un sentiment d'extrême abandon, mais a néanmoins la forme d'une prière. Cela dit, Marc ne fait pas seulement allusion à la supplication du Ps 21/22 pour exprimer la dérélition de Jésus: c'est à l'ensemble des supplications des fidèles persécutés qu'il renvoie depuis l'épisode du complot (Mc 14,1-2.10-11). Voilà pourquoi, avec le cri de Jésus, c'est toute l'humanité souffrante, persécutée et apparemment abandonnée de Dieu-même qui implore.

Il y a plus. En proposant cette interprétation de la fin de vie de Jésus, les narrateurs marcien et matthéen décrivent un Jésus croyant qui s'adresse à son Dieu en expérimentant l'abandon des justes persécutés des psaumes et en faisant sien leur cri de dérélition.³²

Si le Jésus de Marc/Matthieu espère que Dieu va le secourir – il sera sauvé, mais après la mort, par la résurrection –, on peut aisément concevoir que les croyants sont à son exemple autorisés eux aussi à interroger Dieu sur ses voies. Car c'est dans la foi que le croyant vit sa souffrance et sa détresse face à la mort. Et l'après-mort reste un mystère entier pour tous, y compris pour les croyants.

Des supplications par procuration

L'exemple de Jésus fournit une autre raison qui invite les croyants à ne pas cesser de réciter les supplications des innocents du psautier. Car en suppliant Dieu son Père de le sauver et, en reprenant les paroles des

³¹ C. FOCANT, *Une passion, trois récits*, Cerf, Paris 2022, 154-155.

³² Sur la foi de Jésus, voir les beaux ouvrages de H.U. VON BALHASAR, *La foi du Christ. Cinq approches christologiques*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, et J. GUILLET, *La foi de Jésus-Christ*, Desclée, Paris 1980.

innocents d'autrefois, il implora également pour eux et pour tous ceux qui trépassèrent en espérant le salut de Dieu. Voilà pourquoi les croyants de tous les temps sont invités à réciter ces supplications et à donner comme Jésus leur voix à toutes celles et ceux qui s'en vont à la mort sans savoir ni pouvoir demander à Dieu de les sauver, afin qu'ils puissent ainsi supplier par procuration.

4. Conclusion

Nous avons commencé en constatant que les supplications des innocents persécutés du psautier supposent une rétribution *ante mortem*, et nous nous sommes demandé si l'on pouvait encore réciter ces supplications, la rétribution divine *post mortem* étant désormais connue et crue. Au terme du parcours, il est possible de confirmer que la récitation de ces supplications est souhaitable, voire indispensable. En effet, même si Dieu rétribue dans l'au-delà et si les justes peuvent y louer en conséquence avec le chœur des anges, il reste que notre monde ne pourra le reconnaître que si les croyants peuvent le louer dès ici-bas en témoignant de ce qu'Il a fait pour eux et en faisant ainsi connaître sa justice et sa magnanimité. La formule «louer Dieu avant qu'il ne soit trop tard» doit rester d'actualité.

PATII

CONSILIUM DIRECTIONIS

Mons. Antonio STAGLIANÒ (*Præses*)

Riccardo FERRI (*Prælatius a secretis*)

Giulio MASPERO (*Camerarius*) – Paul O'CALLAGHAN (*Consiliarius*)

Giuseppe Marco SALVATI (*Consiliarius*) – Roberto NARDIN (*Consiliarius*)

ACADEMICI AD HONOREM

Card. Angelo AMATO – Card. Walter BRANDMÜLLER – Mons. Enrico DAL COVOLO

Mons. Augustine DI NOIA – Card. Raffaele FARINA – Mons. Rino FISICHELLA

Mons. Bruno FORTE – Mons. Savio HON TAI-FAI – Card. Estanislao Esteban KARLIC

Mons. Brendan LEAHY – Mons. Charles MOREROD – Card. Marc OUELLET

Card. Gianfranco RAVASI – Card. Oscar Andrés RODRÍGUEZ MARADIAGA

Mons. Ignazio SANNA – Mons. Domenico SORRENTINO – Mons. Yannis SPITERIS

ACADEMIÆ SOCIATI

Sergio Paolo BONANNI – Luigi BORRIELLO – Giacomo CANOBBIO – Nicola CIOLA

Piero CODA – Gerard DEL POZO ABEJÓN – Jeremy DRISCOLL – Marcella FARINA

Wojciech Marian GIERTYCH – Santiago M. GONZÁLEZ SILVA – Bruno HIDBER

Vincent HOLZER – Wilhelm IMKAMP – Andre-Marie JERUMANIS – George KARAKUNNEL

Berhnhard KÖRNER – François-Marie LÉTHEL – Frédéric LOUZEAU

Luca MAZZINGHI – Livio MELINA – Fernando OCÁRIZ – Emanuela PRINZIVALLI

Chantal REYNIER – Paolo SCARAFONI – Franz SEDLMEIER – Pierangelo SEQUERI

Manlio SODI – Valeria TRAPANI

ACADEMICI EMERITI

Angela ALES BELLO – Jean-Noël ALETTI – Inos BIFFI – Pietro BOVATI

Giovanni CAVALCOLI – Gianfrancesco COLZANI – Ysabel DE ANDIA – Pierre GAUDETTE

Cesare GIRAUDO – Álvaro HUERGA – José Luis ILLANES – Daniel OLS

Romano PENNA – Joseph SCHUMACHER – Max SECKLER – Pietro SORCI

Johannes STÖHR – Réal TREMBLAY – Joseph Hak Piu WONG

ACADEMIÆ COLLABORATORES

Félix María AROCENA – Francesco ASTI – Amador Pedro BARRAJÓN

Riccardo BATTOCCHIO – Denis CHARDONNENS – Jacques DE LONGEAUX

Luigi Michele DE PALMA – Samuel José FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE – Carlos María GALLI

Jean-Miguel GARRIGUES – Paul VAN GEEST – Robert IMBELLI – Łukasz KAMYKOWSKI

Ha Fong Maria KO – Jean Paul LIEGGI – Flavio PLACIDA – Arvydas RAMONAS

María del Pilar RÍO GARCÍA – Teodora ROSSI – Laurent TOUZE

Dario Edoardo VIGANÒ – Robert Józef WOŹNIAK – Andrzej ŻĄDŁO – Stefano ZAMBONI

ISBN 978-88-6788-333-2



9 788867 883332

€ 25,00