PATH

VOL. 11 - PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA - 2012/1

«…Vividior cum mysterio Christi contactus» La riflessione in cristologia da Optatam totius alla perenne dialettica tra fides e ratio

3-8 Editorialis
Manlio SODI

9-12 Cristo come principio di unificazione
Card. Zenon GROCHOLEWSKI

STUDIA

13-21 *Vividior cum mysterio Christi contactus*. Fare teologia oggi
Piero CODA

I - «Auditus culturae»

23-40 *L'auditus culturae* e la ricerca in cristologia
✠ *Antonio* STAGLIANÒ

41-48 Asia - Towards a «More Vivid Contact with the Mystery of Christ»
George KARAKUNNEL

49-59 Asia - Un esempio di *auditus culturae*: l'opera di Gabriele M. Allegra
✠ *Savio* HON TAI FAI

61-74 Africa - Il *mysterium Christi* nell'odierna articolazione dialettica tra l'*auditus fidei* e l'*auditus culturae*
Aimable MUSONI

75-80 America Latina - La reflexión cristológica en contexto latinoamericano
Miguel Angel REYES ARREGUÍN

81-87 Australia-Oceania - L'apertura transculturale della fede nel Risorto
Anthony KELLY

89-117 Europa - «Cristo svela l'uomo all'uomo»: la prospettiva del Vaticano II
Paul O'CALLAGHAN

119-146 Cinema, romanzi e *media*: le grandi narrazioni culturali attorno alla figura di Gesù Cristo
Dario Edoardo VIGANÒ

II - Nella prospettiva di *Optatam totius* 16

147-163 Esegesi e cristologia. Problemi e proposte
Jean-Noël ALETTI

165-194 La *lectio* delle ricerche post-conciliari in cristologia
Nicola CIOLA

195-213 Cristo e i suoi misteri in san Tommaso d'Aquino
Inos BIFFI

215-224 Cristo e la morale oggi?
Réal TREMBLAY

225-233 Scienze patristiche e *historia ecclesiastica* per una teologia della storia
Roberto SPATARO

235-242 La «forma cultuale» della vita *in Christo*
Félix María AROCENA

243-255 Santità e teologia
François-Marie LÉTHEL

COLLECTANEA

257-261 Notes sur la filiation adoptive des croyants

Réal TREMLAY

RECENSIONES

PIERO CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia* = Per-corsi di Sophia 1, Città Nuova, Roma 2011 (Riccardo Ferri), pp. 263-265.

PAOLO CARLOTTI – PAOLO BENANTI (a cura), *Teologia morale e scienze empiriche* = Saggi e proposte 10, Las, Roma 2012 (Gianluca Guerzoni), pp. 266-267.

ANDREA BOZZOLO – ROBERTO CARELLI (a cura), *Evangelizzazione e educazione* = Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 32, Las, Roma 2011 (Cristian Beso), pp. 267-269.

EDITORIALIS

Path 11 (2012) 3-8

> *«Chiunque ha nel cuore l'amore per la vera sapienza possa intraprendere la giusta strada per raggiungerla e trovare in essa riposo alla sua fatica e gaudio spirituale»*
> (Fides et ratio 5)

Tra i vari compiti dell'Accademia c'è anche l'organizzazione di un *Forum* internazionale ogni due anni. È stato realizzato il VI appuntamento (26-28 gennaio 2012), dopo aver attraversato la riflessione sulla *Dominus Iesus* (I), le problematiche relative al metodo in teologia (II e III), un confronto tra fede e *logos* (IV), un approfondimento circa il rapporto tra *mysterium Christi* ed esperienza ecclesiale (V), per giungere finalmente a un'ulteriore riflessione in prospettiva cristologica, sollecitata dal dettato di *Optatam totius* 16.

1. Un *diá-logos* come partecipazione al *Lógos* creatore

> In ogni epoca la teologia è importante perché la Chiesa possa rispondere al disegno di Dio, il quale vuole «che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4). In tempi di grandi mutamenti spirituali e culturali essa è ancora più importante, ma è anche esposta a rischi, dovendosi sforzare di «rimanere» nella verità (cf. Gv 8,31) e tener conto nel medesimo tempo dei nuovi problemi che si pongono allo spirito umano. (…) durante la preparazione e la realizzazione del Concilio Vaticano II, la teologia ha contribuito molto ad una più profonda «comprensione delle realtà e delle parole trasmesse» (*Dei Verbum* 8), ma ha anche conosciuto e conosce ancora dei momenti di crisi e di tensione.

Così si esprimeva l'*Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, predisposta dalla Congregazione per la Dottrina della Fede nel 1990 (*Introduzione*). Specifiche erano le problematiche ivi affrontate, ma identico l'orizzonte che permane attuale anche in ordine alla presente riflessione.

Perché e come si è giunti al progetto del *Forum*? Iniziando con il 2012 il primo anno che vede le celebrazioni del 50º del Vaticano II abbiamo formulato l'interrogativo: cosa può proporre l'Accademia all'attenzione dei colleghi teologi e comunque dei ricercatori in questo ambito? Ne è scaturito un progetto che chiama in causa la riflessione cristologica contestualizzata nella perenne dialettica, ma oggi ancora più vivace, tra *fides* e *ratio.*

«Tutte le discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo con il mistero di Cristo e con la storia della salvezza». L'auspicio espresso dal dettato conciliare di *Optatam totius* 16 richiama a una verifica di quanto avvenuto dal Vaticano II in poi; ma è anche un invito perché il mistero di Cristo sia sempre al centro della riflessione e l'esito che ne consegue possa impregnare in modo sempre più profondo la vita della Chiesa e la spiritualità del credente.

Se al centro dell'attenzione del *Forum* rimane la ricerca e l'insegnamento in teologia – secondo lo specifico dell'Accademia –, i lavori pongono l'accento sulla missione dei *cooperatores veritatis*, quali sono i teologi, destinati a essere partecipi della luce della mente di Dio attraverso «un contatto più vivo con il mistero di Cristo». E questo allo scopo di acquisire una sapienza che si apre a una più approfondita conoscenza della storia della salvezza, per un'adesione piena a Dio «per Cristo, con Cristo e in Cristo» (cf. *Presbyterorum ordinis* 8; *Gaudium et spes* 62; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* 88; *Pastores dabo vobis* 51…).

Lungo, articolato e talvolta problematico è stato il cammino compiuto dal Vaticano II in poi; molto rimane ancora da sviluppare. Per questo l'obiettivo del VI *Forum* si è concentrato nel riflettere sui principali settori della teologia per *individuare e riproporre un orizzonte di sintesi* – secondo l'intento del Vaticano II – a partire dal mistero di Cristo, *in vista di percorsi teologici sempre più rispondenti all'attesa delle Chiese.*

2. Quale linea metodologica?

Un attento sguardo al *Sommario* permette di cogliere il senso del percorso e insieme di contestualizzare la scelta operata, ben considerando i limiti che ogni decisione comporta. Le due parti della riflessione offrono un contributo certamente sempre perfettibile, ma tale comunque da offrire una linea di "rilettura" di *Optatam totius* 16. Il suo dettato, unitamente al contesto del documento conciliare e alla luce dei successivi interventi magi-

steriali, costituisce un richiamo eloquente a un impegno costantemente *in progress* perché in dialogo con la Parola rivelata, con la vita e la tradizione della Chiesa, con gli orizzonti spirituali delle persone nelle singole culture.

Il testo conciliare possiede una *mens* che invita a un *contactus* con il mistero di Cristo attraverso il dialogo fra le varie discipline teologiche. Questo costituisce il punto forte di richiamo per chiunque operi nel contesto della vocazione ecclesiale del teologo. L'attenzione alle esigenze epistemologiche della singola disciplina deve andare di pari passo con il rigore critico della ricerca, ma senza dimenticare il fine ultimo costituito dall'esperienza del *mysterium Christi* (unico *subiectum* della teologia); e questa è frutto della convergenza e del dialogo fra i vari ambiti delle scienze teologiche, in comunione con il magistero.

In questa linea ci interpella un "dettato" conciliare che per vari aspetti sembra essere rimasto inattuato. Parliamo ovviamente del dialogo tra le varie discipline teologiche ai fini di una formazione il più possibile integrale e soprattutto all'insegna di una sintesi, come lascia ben comprendere il testo di *Optatam totius* 16, da leggere ovviamente nel complesso di tutto il documento, predisposto secondo una *mens* che crediamo possa essere rilanciata anche a partire dai lavori del *Forum*. In altri termini: in che modo la teologia può dare il suo contributo perché la fede divenga comunicabile e sperimentabile? Due ci sembrano le prospettive: far emergere l'unitarietà del mistero di Cristo attraverso un dialogo più coraggioso tra le varie discipline teologiche (come richiesto dal dettato conciliare), e mantenere aperto il confronto con la cultura.

Le situazioni "culturali" che oggi bussano alla porta del lavoro del teologo sono senza dubbio diversificate rispetto all'orizzonte che avevano davanti i padri conciliari. Per questo ci sentiamo interpellati a più titoli: *interpellati* a partire da un cammino di quasi cinquant'anni; *interpellati* a partire dalle problematiche odierne; *interpellati* di fronte alle attese che le istituzioni formative ecclesiali vivono sulla propria pelle talvolta con notevole disagio per non saper trovare una soluzione convincente e condivisa.

È da questo orizzonte che prendono significato i contenuti della prima parte, per predisporre poi il resto del confronto attraverso quegli stessi punti che *Optatam totius* 16 presenta come elementi nodali in vista del raggiungimento dell'obiettivo.

3. "Toccati" da Cristo per entrare nel suo mistero

I risultati del VI *Forum* sono presenti in queste pagine che certificano il lavoro svolto; ma vogliono essere soprattutto un invito a proseguire nella ricerca e nell'attuazione di quel dialogo che *Optatam totius* 16 auspica, anzi chiede.

A cinquant'anni di distanza ci sembra di dover constatare che il dettato conciliare richieda un ulteriore sforzo da realizzare a due livelli: quello del lavoro interdisciplinare, e quello del dialogo tra teologi in vista della proposta unitaria da offrire attraverso l'insegnamento della teologia, senza trascurare la formazione spirituale e l'azione pastorale.

– *Qual è stato il cammino percorso?* Il VI *Forum* ha avuto due ampi "capitoli" con una parte introduttiva e una conclusione ripresa nel presente *Editoriale*.

Ci siamo mossi, sollecitati da P. CODA, nel desiderio di cogliere il senso del fare teologia oggi nel contesto di una dialettica che in questo tempo si è particolarmente accentuata tra *fides* e *ratio*. Il dibattito che ne è seguito è stato un segno eloquente di un cammino in atto che ci trova impegnati su molteplici versanti e con una pluralità di prospettive in cui va tenuto presente anche l'orizzonte filosofico.

È in questo contesto che è stato dato ampio spazio all'*auditus culturae*: dall'intervento di mons. A. STAGLIANÒ alle aperture sui vari Continenti per concludere con uno sguardo sulle grandi narrazioni attorno alla figura di Gesù Cristo, tra cinema e romanzi (si vedano gli interventi di G. KARAKUNNEL, di mons. S. HON TAI FAI, di A. MUSONI, di M.A. REYES ARREGUÍN, di A. KELLY, di P. O'CALLAGHAN, e di D.E. VIGANÒ). Con un po' di coraggio abbiamo cercato di cogliere e di sottolineare alcuni aspetti. Molto rimane ancora da compiere; d'altra parte sappiamo che questo "capitolo" costituisce per noi un punto essenziale nel nostro fare teologia. Abbiamo bisogno di cogliere i segni e i linguaggi della cultura odierna perché il nostro "teologare" – considerato in tutti i suoi aspetti – sia un servizio all'oggi e al domani della Chiesa e della società, sulla linea dello ieri.

L'altro aspetto determinante del *Forum* è stato il confronto con i grandi temi evidenziati da *Optatam totius* 16: il metodo esegetico (J.N. ALETTI), i temi della teologia dogmatica in prospettiva cristologica (N. CIOLA), l'attualità del "magistero" di san Tommaso (I. BIFFI), l'orizzonte di una morale cristocentrica da riproporre con forza (R. TREMBLAY), una teologia della

storia che ponga al centro l'evento Cristo (R. SPATARO), la liturgia prima ed essenziale sorgente di spirito cristiano (F.M. AROCENA), il richiamo al dialogo costante tra *scientia fidei* e *scientia amoris* destinate costantemente a completarsi (F.-M. LÉTHEL). Tutto questo in vista del conseguimento di una vera e propria mistica pasquale dell'intelligenza in Cristo.

Nell'insieme degli interventi si è cercato di riprendere e di sviluppare alcuni elementi sollecitati dalle prospettive conciliari.

– *Si sono raggiunti dei risultati?* Al di là di quello che ciascuno può raccogliere ed elaborare nel confronto diretto con i testi delle relazioni, possiamo affermare quanto segue:

- i lavori del *Forum* hanno offerto un'ampia opportunità di parlarsi, ascoltarsi e confrontarsi, e le pagine che seguono costituiscono una testimonianza eloquente e precisa;
- ancora una volta è stata colta l'urgenza della mediazione culturale della fede invitando al confronto con i più diversi linguaggi;
- il "ghetto" in cui si trova oggi la teologia spinge a un confronto ancora più coraggioso con le diverse situazioni sociali e culturali;
- in più occasioni sono emersi gli interrogativi: cosa significa e cosa implica oggi fare teologia alla luce del dettato conciliare? In che modo la elaborazione di «manuali» può venire incontro alla formazione filosofico-teologica nella Chiesa?

L'auspicio è quello di lavorare con maggior coraggio in un dialogo più attento tra le varie discipline, nel confronto con l'obiettivo ultimo di ogni discorso teologico, nel predisporre una riflessione che tenda in definitiva al *contactus* con il mistero di Cristo. Un contatto che è la risultante di un rapporto stretto tra fede e vita in quel contesto cultuale in cui il linguaggio simbolico costituisce l'incontro (*culmen*) di una fede riflessa perché la vita del credente, che ne deriva (*fons*), sia sempre più cristocentrica e cristiforme. Se le varie discipline – o anche solo una – dimenticano questo «orizzonte sacramentale della rivelazione» (*Fides et ratio* 13) il dettato conciliare resta ancora solo un bel traguardo, ma ancora troppo lontano.

– *Quali prospettive si delineano?* La risposta risiede nel tipo di lavoro che ciascuno – a cominciare dagli accademici – sta cercando di portare avanti con l'insegnamento, con lo studio, con le pubblicazioni. A livello di Accademia

la sfida permane aperta: non possiamo fare molto a livello editoriale, perché la "palestra" che ci permette di offrire materiali di riflessione si apre solo due volte all'anno… con circa 500 pagine a disposizione! Ma abbiamo anche tanti altri aeropaghi su cui possiamo riversare il frutto delle nostre riflessioni.

E soprattutto un aspetto importante ci interpella: la *mens*, l'*animus* di *Optatam totius* 16 racchiude un richiamo fortissimo a mantenere aperto il dialogo fra le discipline in modo da far vedere il rapporto che intercorre tra i singoli ambiti e il *mysterium Christi*. Come avviene questo *contactus*? Se come teologi non proviamo – nei limiti che ci sono permessi dal quadro epistemologico di ciascuna delle discipline – a illustrare le connessioni tra il singolo settore disciplinare e l'insieme del *mysterium Christi*, non riusciamo a raccogliere la provocazione che il Concilio presentava. Non si realizza forse proprio in questo ambito del confronto quel "morire" della *ratio* per "risorgere" in un orizzonte teologico che lascia pregustare la *visio Dei*?

La *Porta fidei* che ci sta dinanzi come richiamo a un anno della fede in concomitanza con il 50º del Vaticano II è costantemente aperta; non sarà un anno "speciale" a cambiare la realtà in teologia se il cammino del teologo non fa di ogni anno, di ogni momento l'occasione di un *contactus* con il *mysterium Christi*. Ecco perché ci è di grande stimolo anche la riflessione di queste pagine, che rinvia a un metodo di lavoro: nell'approfondire un particolare aspetto del mistero di Cristo è essenziale saper cogliere l'orizzonte generale entro cui tutto questo si colloca. Non perché tutti facciamo tutto, ma perché ciascuno nel proprio ambito possa contribuire al tutto con la specificità dell'apporto offerto dalla singola disciplina.

Ci sta dinanzi la figura di san Tommaso. Il suo esempio di intelligenza a servizio del mistero di Cristo, unitamente a un impegno nel vivere il Vangelo in modo esemplare, costituiscono un costante invito ad andare avanti, a servizio della Chiesa. Il mistero che ci sovrasta infinitamente, è posto anche nelle nostre mani e nella nostra intelligenza di teologi perché nel dialogo con le culture il *mysterium Christi* possa essere sempre più (*vividior*) la vita di ogni persona. Sarà anche questo un segno eloquente dell'«amore per la vera sapienza» e della volontà di «intraprendere la giusta strada per raggiungerla» come ricorda *Fides et ratio* 5.

MANLIO SODI

Città del Vaticano, 28 gennaio 2012
In memoria S. Thomae de Aquino, presbyteri et Ecclesiae doctoris

CRISTO COME PRINCIPIO DI UNIFICAZIONE

CARD. ZENON GROCHOLEWSKI

PATH 11 (2012) 9-12

«Item ceterae theologicae disciplinae ex vividiore cum mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur» (OT 16). Il Decreto conciliare invita a «un contatto più vivo con il mistero di Cristo». Chi dice vita, dice unità; il principio di vita, che è l'anima, è principio di unificazione. Lo stesso paragrafo di *Optatam totius* non parla dell'insegnamento della sacra Scrittura come «l'anima [*veluti anima*] di tutta la teologia [*universæ theologiæ*]» (OT 16), utilizzando quindi la metafora dell'anima? In questa breve introduzione, vorrei sottoporre alla nostra riflessione come il mistero di Cristo possiede le risorse per unificare la teologia.

Chi non sa che le discipline teologiche, non solamente alcune (*ceterae*), ma tutte, sono minacciate oggi dalla frammentazione e dalla giustapposizione? Esiste una logica epistemologica. I tempi moderni hanno visto il sorgere di ciò che si chiama «la scienza». Ora, la logica scientifica è quella della specializzazione sempre più grande, dunque della moltiplicazione sempre più larga. Esiste anche una logica istituzionale che segue la precedente e la amplifica. Le esigenze della ricerca e dell'insegnamento scientifici richiedono delle competenze sempre più precise e strumenti sempre più circoscritti.

Ora, numerosi esempi nella storia della teologia cristiana attestano che si è cercato nel Figlio incarnato colui che unifica ciò che è disarticolato dalla nostra ragione o nella realtà. Raccogliamo la testimonianza di due grandi teologi, uno orientale, l'altro occidentale.

San Massimo il Confessore presenta costantemente il Cristo come colui che unisce ciò che è separato.[1] Infatti, egli distingue cinque polarità: uomo

[1] Cf. in particolare MASSIMO *IL CONFESSORE, Ambigua*, 41 (PG 91, 1304 d - 1311 b); *Quæstiones ad Thalassos*, 4 (PG 92, 436 a-b).

e donna, paradiso e terra abitata, terra e cielo cosmici, sfera sensibile e sfera spirituale, Dio e creatura. Ora, per Massimo, il Cristo scioglie queste differenti tensioni, il *Logos* opera ogni sintesi. Egli è riconosciuto come il teologo che ha difeso, fino al martirio, la distinzione delle volontà del Cristo. A partire da questa affermazione che Gesù è vero Dio, ma anche integralmente uomo, dotato quindi di un'«energia» veramente umana, egli elabora una grandiosa visione dove il Cristo, per l'efficacia della sua azione salvifica, unifica e riscatta in se stesso l'essere umano, e attraverso l'uomo, tutto il cosmo.

Questa centralità ontologica del Cristo si verifica sul piano noetico: egli è il compimento di tutte le scienze, come abbozza la questione san Bonaventura nella *Reductio artium ad theologiam* e la sviluppa nel suo *Hexaemeron*. Infatti, per natura, le scienze sono limitate; per di più, esse s'appassionano della loro finitudine e l'adorano. Ora, il *Logos* eterno e incarnato ripara questa doppia insufficienza: naturale e di percezione sbagliata. In modo suggestivo, il *Doctor Seraphicus* passa in rassegna le sette grandi discipline: metafisica, fisica, matematica, logica, etica, diritto e teologia, che collega con i diversi misteri della *vita Christi*, dal concepimento verginale fino alla beatitudine finale. Per prendere un esempio che mi sta più a cuore, secondo il teologo francescano, i giuristi sono illuminati, nella loro scoperta dei principi del diritto, dal giudizio ultimo del Cristo.[2]

Non è importante il dettaglio. «Il mistero di Cristo e la storia della salvezza» appaiono dunque qui nella loro singolare capacità coesiva.

Tuttavia, oggi forse non si potrebbero riprendere queste proposizioni così come sono state appena presentate. Inoltre, il nostro proposito si applica alla sola teologia. Vorrei, sempre in questa contemplazione del Cristo come «vinculum substantiale», secondo l'espressione del filosofo francese Maurice Blondel, brevemente fare tre proposizioni.

1. Partecipi del *Logos* creatore

A più riprese, Benedetto XVI ha ricordato quanto il legame tra *logos* e *Logos* è costitutivo della teologia. Lungi dall'opporsi, ragione umana e Dio fanno comunione nel senso che il nostro *logos* è una partecipazione del *Logos* creatore; la ragione umana è aperta, secondo il dinamismo e l'autonomia che le sono proprie, al *Logos* infinito che solo sazia la sua sete di verità. Nel suo importante discorso al collegio dei Bernardins, a Parigi, del 12 settembre 2008, il Papa ha citato la frase molto nota della *Prima Lettera di Pietro*, «*che* – come

[2] Cf. S. BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaemeron*, 1, 31 s.

egli osserva – nella teologia medievale era considerata la ragione biblica per il lavoro dei teologi: "Siate sempre pronti a rispondere [*apologia*] a chiunque vi domandi ragione (*logos*) della speranza che è in voi" (3,15)». Ora, questa frase gioca sui due termini, *apologia* e *logos*. Al *Logos* divino risponde (dà una risposta) il *logos* umano. «Il *Logos*, la ragione della speranza, deve diventare *apo-logia*, deve diventare risposta». Tale è la missione propria della teologia.

Potremmo prolungare questo significativo gioco di parole mettendole in risonanze con un'altra parola di Benedetto XVI, nella sua ultima enciclica: «*La verità*, infatti, è *"lógos" che crea "diá-logos"* e quindi comunicazione e comunione» (*Caritas in veritate*, n. 4).

Possiamo così prendere in considerazione un elemento del sottotitolo di questo *Forum*: «La dialettica tra *fides et ratio*». La ragione, il *logos* umano, scopre la verità soltanto fuori di sé stesso, accettando di essere misurata dalla realtà che essa non è, dunque accettando di entrare non tanto in una dialettica quanto in un *diá-logos*. Il dono della fede apre il *logos* al *Logos* – Benedetto XVI chiede di «allargare gli spazi della nostra razionalità» (*Discorso al IV Convegno nazionale della Chiesa italiana*, 19 ottobre 2006) – attraverso un'*apo-logia* che gli fa vedere che il *Logos* divino è la Verità in persona (cf. Gv 14,9). Allora, la ragione dell'uomo trova il suo compimento in un atto di adorazione: totalmente rivolta verso (*pros*) Dio, ciò che si potrebbe chiamare con sant'Anselmo un *pros-logion*, essa diventa capace di osare pronunciare una parola su Dio, ciò che è la *theo-logia*.

2. Nella prospettiva di un'unificazione

Abbiamo ricordato sopra la formula molto famosa, ripresa dalla *Dei verbum* al n. 24, secondo la quale l'insegnamento della sacra Scrittura è «come l'anima della sacra teologia». Ora, nell'Esortazione post-sinodale *Verbum Domini* (30 settembre 2010), l'attuale Papa, poco dopo aver commentato «questa espressione (…) sempre più familiare» (VD 31), riprende la dottrina patristica e medioevale dei quattro sensi della Scrittura (VD 37).

Egli cita in questa occasione il famoso distico: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* («La lettera insegna i fatti, l'allegoria che cosa credere, il senso morale che cosa fare, e l'anagogia dove tendere»). Mettendo insieme queste due affermazioni, forse si potrebbe fare l'ipotesi che questa quadripartizione possieda qualche risorsa per illuminare, o perlomeno abbozzare la distinzione – pur non netta – delle diverse parti e nello stesso tempo l'unità della teologia: l'esegesi manifesta «il

senso letterale», anche se ovviamente non può limitarsi ad esso; la dogmatica insegna «ciò che bisogna credere», dunque «l'allegoria»; la teologia morale sviluppa «ciò che bisogna fare», dunque «il senso morale»; e la mistica tanto quanto la missiologia, ciò «verso cui si deve tendere», cioè «l'analogia».

In questa prospettiva, il contatto con il Cristo, *Verbum Domini*, potrebbe rinnovare le discipline teologiche unificandole dall'interno.

3. Lasciarsi toccare dal Cristo

Ritorniamo, infine, al testo conciliare di OT 16: «Item ceterae theologicae disciplinae ex vividiore cum Mysterio Christi et historia salutis contactu instaurentur». Esso contiene un termine molto singolare: il sostantivo «contactus». Questo termine s'incontra una sola volta in tutti i testi del Concilio Vaticano II. Anche il termine «tactus», come participio passato, è usato una sola volta, e proprio a proposito dell'unione con il Cristo[3] e in collegamento con il Cristo come «fonte e centro della comunione ecclesiale [*fontem et centrum communionis ecclesiasticae*]».

Ora, uno studio attento dei Vangeli – ciò che richiederebbe una conferma da parte degli esegeti – manifesta che il Cristo tocca spesso coloro ai quali egli si avvicina, e che il suo toccare, lungi dall'essere accidentale, gioca un ruolo effettivo. Gesù cambia colui che tocca: entrando in contatto, egli guarisce il cieco nato, egli rassicura e calma i suoi discepoli alla trasfigurazione, ecc. Il più delle volte, questo toccare è accompagnato da parole, in modo tale che esso possiede una tonalità che si potrebbe qualificare quasi sacramentale. Non si potrebbe dunque comprendere il «contactus» di cui parla *Optatam totius* non in un senso attivo (toccare il Cristo), ma in un senso passivo (essere toccato, lasciarsi toccare da Cristo)?

Detto in altro modo, il teologo è chiamato a lasciarsi prendere, toccare, quindi trasformare dal Cristo, affinché la sua ragione così vivificata, resa «più viva», possa diventare teologica. È a questa condizione che le discipline teologiche potranno essere rinnovate e ritrovare la loro nativa unità.

Questo suggestivo passaggio del decreto conciliare sulla formazione sacerdotale *Optatam totius* è sicuramente di una grande portata oltre che di una reale attualità.

[3] «Desiderio *tacti* unionis cum Christo compelluntur ad unitatem magis magisque quaerendam atque etiam ad testimonium fidei suae ubique apud gentes reddendum» (*Unitatis redintegratio*, n. 20).

VIVIDIOR CUM MYSTERIO CHRISTI CONTACTUS
FARE TEOLOGIA OGGI

PIERO CODA

PATH 11 (2012) 13-21

L'intervento che mi è stato affidato è di quelli da cui ci si potrebbe aspettare tutto o niente. "Fare teologia oggi", in effetti, è tema pretenzioso e improbo, soprattutto quando si sia invitati a declinarlo in uno spazio assai breve per un pubblico di illustri esperti. Nonostante ciò, e dunque assunte tutte le precauzioni del caso, la cosa può rinvenire una sua praticabilità se si guarda al contesto specifico entro il quale il tema in oggetto va posto, e che è descritto dal titolo senz'altro suggestivo del Forum: «*…Vividior cum mysterio Christi contactus*» (OT 16).

L'intervento va dunque calibrato ed eseguito alla luce di *questo* oggetto formale. Il compito così assegnato invita, inoltre, a tener conto delle autorevoli direttrici del magistero cattolico in questi ultimi cinquant'anni: dal Vaticano II, e in particolare, appunto, dal decreto *Optatam totius*, alla riproposizione della tensionale dialettica tra *fides et ratio* così com'è prospettata, soprattutto, nell'omonima enciclica di Giovanni Paolo II e nel ripetuto insegnamento in proposito ribadito da Benedetto XVI (penso in special modo, per il nostro interesse, alla *Caritas in veritate*).

Delimitato alquanto e di concerto precisato l'*ambito* e il *compito* dell'intervento, rimaneva da rispondere in concreto alla non piccola questione del *modus* della sua esecuzione. La direzione da intraprendere per abbozzare l'indice di una plausibile risposta, in ottemperanza, del resto, all'auspicio di OT 16, mi è sembrato potesse essere quella di ispirarsi alla ponderata ed essenziale stringatezza esibita da san Tommaso d'Aquino

nella *quaestio* 1ª della *Summa Theologiae*: *De sacra doctrina, qualis sit et ad quae se estendat*.[1]

In quest'ottica, offro in tutta semplicità alla comune riflessione alcuni spunti soltanto attorno a quattro connotazioni radicali che – mi pare – vengono a determinare, *ab intus* e con rilevanti implicazioni, il "fare teologia oggi" quando si muova da un «vividior cum mysterio Christi contactus». Tali connotazioni investono: 1) il *locus* del teologare; 2) il suo specifico *subiectum*; 3) la sua peculiare *ratio* o *via*, e cioè il suo *methodus*; 4) il suo concreto *exercitium* o, per dirla con san Tommaso, la sua *extensio*.

1. Innanzi tutto, il magistero conciliare, riassunto e intenzionalizzato *ad hoc* da *Optatam totius*, e la successiva autorevole ripresa ed esplicitazione da parte del magistero pontificio, invitano a una rinnovata e robusta – perché di alto profilo e di vasto respiro – istituzione del *locus* entro il quale il "fare teologia" si può con pertinenza e incisività produrre e alimentare. È proprio ciò che s'intende, *in primis*, quando si parla di un «vividior cum mysterio Christi contactus».

Contingere: non vi potrebbe essere, infatti, verbo più appropriato per descrivere lo spazio, vitale e intellettuale insieme, entro il quale fare teologia. *Contingere* non significa soltanto, letteralmente, *toccare*, ma anche, figurativamente, *entrare in rapporto personale con*. E rimanda, per assonanza e per contenuto, al prologo della prima lettera di Giovanni:

> Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita (...) noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo (1,1.3).

Non è un caso che i numeri da 13 a 18 di *Optatam totius*: *De studiis ecclesiasticis recognoscendis*, siano preceduti e incorniciati dai numeri 8-12: *De institutione spirituali impensius excolenda*. Nel n. 8, ad esempio, s'invita a offrire quella formazione spirituale e dottrinale che converga nell'iniziazione al «vivere familiari et assidua societate cum Patre per Filium Eius Iesum Christum in Spiritu Sancto»; un testo che richiama l'incisiva descrizione

[1] Mi permetto di rinviare, in proposito, al mio saggio: *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL - Mursia, Roma 2004² e al mio articolo: *Il «De Deo» di San Tommaso d'Aquino - II*, in «Nuova Umanità» XXVIII, n. 165-166 (3-4/2006) 315-342.

della rivelazione offerta al n. 2 della *Dei VerbumI*;[2] mentre al n. 9 si auspica che «mysterio Ecclesiae ab hac Sancta Synodo praecipue illustrato [con evidente rinvio alla *Lumen gentium*] alumni ita imbuantur ut (...) testimonium exhibeant illius unitatis qua homines ad Christum attrahuntur».

Queste espressioni – particolarmente significative, ma altre se ne potrebbero citare che impreziosiscono a iosa il testo conciliare – invitano a riscoprire vitalmente il radicamento della teologia nel suo *locus* proprio e originario: il *mysterium Christi* in quanto introduce all'esperienza e all'intelligenza del *mysterium Trinitatis* e si attualizza sacramentalmente e storicamente nel *mysterium Ecclesiae pro salute mundi*. Con ciò sono richiamati, con pacata fermezza, due irrinunciabili condizioni epistemologiche, e in radice esistenziali, del "fare teologia".

a) La prima concerne l'istituzione rigorosa e la frequentazione assidua dello *spazio cristico ed ecclesiale* entro il quale soltanto si può esercitare con pertinenza e frutto l'*opus theologicum*: sia esso indirizzato alla ricerca o alla formazione teologica. Di ciò la storia della Chiesa è ininterrotta testimone: dal monastero, alla scuola cattedrale, all'*universitas*... Certo, la sfida – oggi – non è piccola. Perché, da un lato, l'istituzione universitaria ha implicato la distinzione – in linea di principio opportuna – tra ambiente spirituale e ambiente accademico, correndo però proprio con ciò il rischio della loro separazione. E perché, dall'altro, la società secolarizzata ha del tutto emarginato, quando non di fatto obliato, l'esercizio di un'intelligenza che nasca da ed esprima un'esperienza dell'esistenza nello Spirito di Gesù. In tale contesto, la riproposizione del *locus* per sé cristico ed ecclesiale della teologia non solo invita al consapevole recupero dello spazio e dell'*humus* vitale in quanto tali istitutivi del fare teologia, ma proprio con ciò è sollecitata ed è abilitata a riproporlo alla frammentazione e al disorientamento dell'aeropago contemporaneo dei saperi, in vista di una loro riorientazione e convergenza sapienziale: nell'ascolto della Verità e per il servizio integrale dell'uomo.[3]

[2] «Placuit Deo in sua bonitate et sapientia Seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae, quo homines per Christum, Verbum carnem factum, in Spiritu Sancto accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur».

[3] Cf. il mio *Learning outcomes e unità dei saperi*, in «Seminarium» LI (1/2011) 85-97.

b) La seconda irrinunciabile condizione epistemologica che da ciò consegue concerne il fatto che la teologia, in quanto intelligenza della fede, germina vigorosa e coerente solo dall'esperienza vitale e vissuta della fede stessa, e cioè, appunto, dal *contingere mysterium Christi*. Senza *contingere* non si dà *intelligere* o – per dirla col linguaggio di *Optatam totius* – non si dà slancio a quell'impulso «ad mentibus magis magisque aperiendum mysterium Christi» (n. 14), in cui propriamente la teologia consiste. Di qui, in particolare, la necessità di attivare una vera e propria mistagogia, che indirizzi a riconoscere sempre presente e operante il mistero di Cristo «in actionibus liturgicis et universa Ecclesiae vita» (n. 16). Con ciò il *contingere mysterium Christi* è colto non soltanto, in prima istanza, nella vita sacramentale della Chiesa (secondo lo spirito e il dettato della *Sacrosanctum Concilium*) ma, di conseguenza, nella vasta gamma dell'*operatio Ecclesiae*, in quanto essa sempre e ovunque ha da essere penetrata e plasmata dall'azione dello Spirito di Cristo. Senza dimenticare, peraltro, come il Concilio non manca di riconoscere in *Gaudium et spes* n. 22, che «tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocientur» (cf. OT 14, dove si precisa che il *mysterium Christi* «totam generis humani historiam afficit» e «in Ecclesiam iugiter influit»).

2. Di qui veniamo al *subiectum* della teologia – e cioè alla seconda, determinante connotazione che in essa è impressa dal «vividior cum mysterio Christi contactus».

In effetti, è dal suo più intimo e più vivido contatto con Cristo Gesù che la teologia deriva il suo oggetto, che in verità, propriamente e decisivamente, come rimarca con incisività san Tommaso, è il suo *soggetto*: Dio.[4] Se non diventa sempre di nuovo consapevole di ciò e non è inchiodata all'esercizio quant'altri mai esigente, affascinante e – diciamolo pure – formidabile (e cioè suscitatore del "santo timor di Dio") di questo ministero, "dire Dio nel dirSi di Dio in Cristo Gesù e nel Suo Spirito", la teologia dimette la sua identità ancor prima di volerla e poterla esercitare.

È questa, a tutto tondo, la sfida radicale del "fare teologia", oggi come sempre. È a ciò, a questo stato di permanente *conversione dell'intelligenza* a Dio in Cristo, che deve appunto portare il «più vivido contatto col mistero

[4] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I, q. 1, a. 7.

di Cristo». Perché, in Cristo, Dio è entrato una volta per tutte e per sempre in relazione con noi: non come semplice e depotenziato oggetto della nostra intelligenza, ma nella signoria onnipotente del suo mostrarsi *soggetto*, nell'*agápe* e come *agápe*, della nostra esistenza e della nostra storia. Il che significa non solo che la teologia deve tornare a parlare di Dio, senza smarrirsi e senza al limite adulterarsi in una molteplicità di discorsi in cui – nei migliori dei casi – si possa indovinare timidamente una qualche debole eco della parola di Dio; 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.

È solo in Cristo Gesù che Dio – Trinità Santissima – diventa il *soggetto* integrale del fare teologia. Perché, 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 «mystérion toû Theoû, Christós» (Col 2,2; cf. 1Cor 2,10-16), e al tempo stesso a illuminare di esso il destino ultimo dell'uomo e i sentieri molteplici del suo cammino nel tempo. Come insegna GS 22:

> Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. (...) Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit. Nil igitur mirum in Eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium.

Dio in Cristo, vero Dio e vero uomo, dunque, unico e fontale *subiectum* della teologia. E da Lui, in Lui e per Lui, ogni altra realtà. Così che possa acquisire ed esprimere la sua radicale e universale intenzionalità cristologica l'effato tomasiano, secondo cui «omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem».[5]

3. Ed ecco, proprio da ciò, la terza connotazione determinante il "fare teologia" a partire e nella luce di un «vividior cum mysterio Christi con-

[5] *Ivi*.

tactus». Si tratta, nel linguaggio dei Padri greci, del *méthodos* del teologare, o, nel linguaggio dei dottori Scolastici, della *ratio* della teologia: e cioè, in una parola semplice, ma esistenzialmente ed epistemologicamente densa e rigorosa, della "via" attraverso la quale e lungo la quale la teologia ha da esprimersi in quanto tale.

È l'assunzione della *forma Christi* o *Evangelii* – come afferma OT 8 –, evidentemente, che determina la via esistenziale che traduce in sequela l'iniziazione al *contingere mysterium Christi*. Ma ciò stesso, per la reciproca implicazione di esperienza spirituale e intelligenza dottrinale, comporta che sia la forma *Christi* a determinare l'intelligenza del mistero di Dio e del destino dell'uomo in Cristo. È in questa direzione che *Optatam totius* indirizza lo sguardo e l'impegno del "fare teologia". Non si tratta, soltanto, di *misurare* l'intelligenza sul mistero di Cristo, ma di *con-formare* l'intelligenza al mistero di Cristo.

È questo il compito più delicato, 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 Paolo (cf. 1Cor 2,16).

La *ratio* autentica e in definitiva unica della teologia, dunque, per sé esige un'ascetica 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. Non a caso, a commento della necessità d'integrare studio e vita spirituale OT 16 cita in nota il famoso passaggio del prologo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, dove san Bonaventura afferma:

> [Nemo] credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exsultatione, in-

> dustria sine pietate, scientia sine charitate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.[6]

Il compito così suggerito esige, in radice, 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.

Mi limito a un unico spunto circa la modalità concreta di accesso e di iniziazione a questa *ratio* o *via* all'intelligenza in Cristo. Si tratta di assumere con serietà e vigore le conseguenze epistemiche della consapevolezza grata e irrinunciabile di fede, secondo cui l'uomo nuovo in Cristo nasce dalla partecipazione, per il Battesimo e l'Eucaristia, al mistero pasquale di Cristo, realtà misterica che è dono di grazia e che come tale ha da tradursi in un conseguente e coerente esercizio di esistenza illuminata dal *mandatum novum* del Cristo. Il che significa, dal punto di vista del "fare teologia", 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 m*ysterium Christi* secondo la *ratio* che gli è propria: facendo cioè sprigionare 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.

4. Infine, ultima e conseguente connotazione, l'*exercitium*: quale dev'essere – per usare l'espressione di san Tommaso – «l'estensione» del fare teologia nella luce del «vividior cum mysterio Christi contactus»? La direzione segnata in proposito da *Optatam totius* e in genere dal magistero conciliare, così come quella riproposta dalla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II e dalla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, è del tutto chiara, anche se certamente non facile e di immediata esecuzione.

Si tratta di esercitare gli orizzonti universali di apertura all'essere e di libertà nell'amore, che il *contingere mysterium Christi* dischiude all'intel-

[6] Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol., n. 4, in *Opera Omnia*, vol. V, PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, p. 296.

ligenza dell'uomo. La fede in Cristo, per parafrasare san Tommaso,[7] 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.[8]

Non vi è oggi, infatti, preparazione più urgente al compito prioritario della difesa della dignità dell'uomo e dell'annuncio del messaggio evangelico – afferma Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* – di questa: «Portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza».[9] 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 intelligenza «eis tèn hupakòen toû Christoû» (2Cor 10,5): e cioè al riconoscimento della signoria agapica e sapienziale del Signore crocifisso e risorto.

[7] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.,* I, q. 1, a.8, ad 2: «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit, 2 ad Cor 10,5: "in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi"».

[8] Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* sulla parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa (30 settembre 2010), n. 36.

[9] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), n. 102.

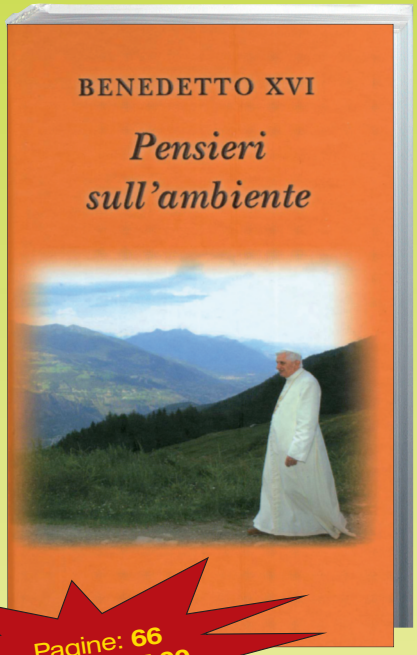
Tutte le scienze – auspicava Antonio Rosmini – hanno da ritrovare la via per riconnettersi e liberamente «subordinarsi a lei, e a ricevere da lei l'unità, prestando ella servigio e omaggio a Cristo, e disponendo gli animi e le menti a meglio sentire la bellezza e la preziosità della sapienza evangelica».[10] 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 – sono ancora sue parole – *occasione di discernimento e di nuova progettualità*».[11]

[10] A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, tr. it. a cura di A. Valle, Istituto di Studi Filosofici - Centro di Studi Rosminiani - Città Nuova, Roma 1981, p. 61. In questa direzione va l'invito di *Optatam totius*, n. 16: «Humanorum problematum solutiones sub Revelationis luce quaerere, eius aeternas veritates mutabili rerum humanarum condicioni applicare easque modo coaevis hominibus accommodato communicare». La Costituzione apostolica *Sapientia christiana* circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche, rinviando ai nn. 19-20 dell'*Evangelii nuntiandi*, sottolinea che «la missione dell'evangelizzazione, che è propria della Chiesa, esige non soltanto che il Vangelo sia predicato in fasce geografiche sempre più vaste e a moltitudini umane sempre più grandi, ma che siano anche permeati della virtù dello stesso Vangelo i modi di pensare, i criteri di giudizio, le norme d'azione; in una parola, è necessario che tutta la cultura dell'uomo sia penetrata dal Vangelo», in modo «da poter convertire la coscienza personale e quella collettiva degli uomini e penetrare con la luce del Vangelo le loro opere e le loro iniziative, tutta la loro vita, come pure l'intero contesto sociale, nel quale essi sono impegnati» (*Proemio*, III). In questa stessa linea, nella *Caritas in veritate* Benedetto XVI afferma: «Paolo VI aveva visto con chiarezza che tra le cause del sottosviluppo c'è una mancanza di sapienza, di riflessione, di pensiero in grado di operare una sintesi orientativa, per la quale si richiede una visione chiara di tutti gli aspetti economici, sociali, culturali e spirituali. L'eccessiva settorialità del sapere, la chiusura delle scienze umane alla metafisica, le difficoltà del dialogo tra le scienze e la teologia sono di danno non solo allo sviluppo del sapere, ma anche allo sviluppo dei popoli, perché, quando ciò si verifica, viene ostacolata la visione dell'intero bene dell'uomo nelle varie dimensioni che lo caratterizzano. L'allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa è indispensabile per riuscire a pesare adeguatamente tutti i termini della questione dello sviluppo e della soluzione dei problemi socio-economici» (n. 31).

[11] Benedetto XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009), n. 21, cf. n. 53.

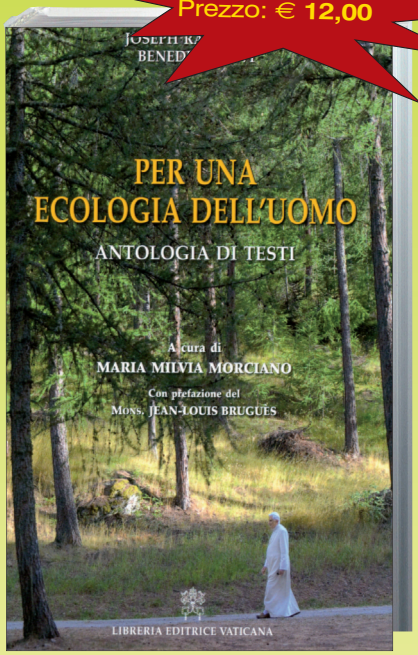
IN OCCASIONE DELLA GIORNATA MONDIALE DELLA TERRA

NOVITÀ



Pagine: 66
Prezzo: € 7,00

Pagine: 230
Prezzo: € 12,00



OFFERTA SPECIALE
PER I DUE VOLUMI
A €. **13,00**

Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:
tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

L'*AUDITUS CULTURÆ* E LA RICERCA IN CRISTOLOGIA

✠ ANTONIO STAGLIANÒ

PATH 11 (2012) 23-40

L'*Anno della fede*, indetto da Benedetto XVI con la Lettera apostolica *Porta fidei* si presenta come un'occasione propizia nella quale «dovrà intensificarsi la riflessione sulla fede per aiutare tutti i credenti in Cristo a rendere più consapevole e a rinvigorire la loro adesione al Vangelo, soprattutto in un momento di profondo cambiamento come quello che l'umanità sta vivendo».[1] Questo ripensare la fede non avrà il significato di una sua "rifondazione", ma di una sua più autentica epifania cristiana e – mi sia consentito – "cattolica", che non potrà non interessare direttamente la specificità della scienza teologica nel suo cuore pulsante e nevralgico, la cristologia.

Perciò, sia il «Cortile dei gentili» che la «Nuova evangelizzazione» esigono anche un nuovo ascolto della tradizione cristiana (*auditus fidei catholicae*) nel tempo dell'eclissi di Dio, una rinnovata capacità di riascoltare il Vangelo, promuovendo a partire dal Vangelo come «un'autocritica del cristianesimo moderno».[2] Questo per la teologia significa diventare più criticamente avvertita e consapevole del proprio metodo, come esige *Optatam totius* al n. 16 nel sottolineare aspetti epistemologicamente rilevanti per la teologia (e le sue discipline) come «la luce della fede» e «la guida del magistero» (in sintesi la *fides catholica*). Nella società del multiculturalismo (multietnica, multireligiosa e multirazziale), la questione del *discrimen confessionale* non è irrilevante per la teologia, perché tocca problemi rile-

[1] BENEDETTO XVI, Lettera apostolica in forma di motu proprio *Porta fidei* (11 ottobre 2011), n. 8.

[2] BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 22.

vanti per l'identità propria del cristianesimo nel mondo – come ad esempio, l'universalità della redenzione in Cristo – su cui certe cristologie contemporanee sono andate "in crisi".[3]

1. Il "viceversa" euristicamente fecondo: una nuova sfida, un nuovo compito

Donum Veritatis afferma la necessità dell'*auditus culturae*, quale compito delicato e necessario del teologo per la spiegazione della dottrina della fede. La sua verità è rivolta all'uomo in situazione storica e culturale determinata, non può non incarnarsi nel linguaggio del tempo e del luogo, in una parola deve "inculturarsi":

> È compito del teologo assumere dalla cultura del suo ambiente elementi che gli permettano di mettere meglio in luce l'uno o l'altro aspetto dei misteri della fede. Un tale compito è certamente arduo e comporta dei rischi, ma è in se stesso legittimo e deve essere incoraggiato.[4]

1.1. *L'impoverimento cristologico nella mancata inculturazione della fede*

L'evento dell'inculturazione della fede – in sé doveroso e legittimo per le esigenze stesse della verità della fede di comunicarsi – vive come di "due fuochi di un'unica ellisse": quello della *mediazione culturale della fede* "e" quello della *traduzione credente della cultura*. L'"e" non congiunge due momenti in sé separabili, ma due dimensioni dello stesso processo, in rapporto dialettico. Ecco perché questo compito "comporta dei rischi", appare arduo e delicato: l'ermeneutica dell'inculturazione potrebbe portare a privilegiare l'un aspetto sull'altro o addirittura misconoscerne qualcuno dei due. Per usare una metafora che traiamo dalla storia dei dogmi cristologici: i rischi si esprimerebbero in una sorta di "monofisismo ideologico a doppia faccia", nel quale *da una parte* non si riconoscerebbe la realtà/verità della fede e

[3] Per gli aspetti cristologici si legga CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Iesus* (6 agosto 2000). Per un affondo critico sull'importanza del *discrimen* confessionale per una teologia all'altezza delle sfide del tempo presente cf. A. STAGLIANÒ, *La* Fides catholica *e le teologie. Oltre certo genericismo epistemologico della teologia contemporanea*, in «Path» 9 (2010) 267-286.

[4] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis* (24 maggio 1990), n. 10.

il suo carattere eccedente rispetto a ogni cultura (con una mediazione culturale della fede che dissolve totalmente o costitutivamente la salvezza cristiana nel gioco linguistico ed esistenziale di una determinata cultura); *dall'altra* non si riconoscerebbe la realtà/verità di ogni cultura, così assorbita nell'istanza trascendente della verità soprannaturale della fede, tanto da far perdere ogni consistenza e dignità a una tradizione culturale e all'umano dell'uomo che in essa avanza comunque. L'alternativa a questo "monofisismo ideologico" potrebbe essere un certo "nestorianesimo acquiescente", nel quale solo apparentemente verrebbero rispettate le esigenze della fede e quelle della cultura, ma in realtà il loro accostamento (*synapheia*) renderebbe impraticabile obiettivamente una vera inculturazione della fede. Il riferimento al monofisismo e al nestorianesimo segnala che questo schema interpretativo non è affatto astratto: la storia dei dogmi è segnata da tanti momenti di crisi che hanno comportato una definizione più precisa della verità cristiana, compromessa dalle eresie.

Proprio da queste crisi emerge chiaramente la sfida *nuova* del "viceversa" e la sua *fecondità euristica* nella dialettica tra *auditus culturae* e *auditus fidei catholicae*, del resto ben interpretato dal "paradigma della interculturalità", promosso da Benedetto XVI attraverso la metafora degli «intagliatori di sicomoro»: nel rapporto tra fede e cultura, la fede non assorbe a sé la cultura come facendola sparire, ma solamente la «intaglia», permettendo – per il dono salvifico della verità della fede – che la cultura venga purificata e rilanciata nella sua (= della cultura) capacità di esprimere e manifestare l'umano nella sua ricchezza e bellezza.[5]

Per quanto possa sembrare teorico, questo schema non è per nulla astratto, ma fecondo esistenzialmente: chiede infatti di portare a compimento l'inculturazione della fede realizzando tutto il processo con un'inevitabile *traduzione credente della cultura* (che ha qui il significato spiegato del "taglio" del sicomoro), per evitare così i cortocircuiti di certe mediazioni culturali della fede che hanno portato in cristologia a non riconoscere più (nonostante le obiettive "buone intenzioni di comunicazione e di missio-

[5] La metafora dei «coltivatori di sicomori» (cf. Am 7,14; commentata da san Basilio in Is 9,10: PG 30, 516D-517A) si trova in J. RATZINGER, *Il* Logos *e l'evangelizzazione della cultura*, in *Parabole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, EDB, Bologna 2003, pp. 177-179. Ho riflettuto abbondantemente su questo in A. STAGLIANÒ, *Intagliatori di sicomoro. Cristianesimo e sfide culturali nel terzo millennio. Il compito, le sfide, gli orizzonti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

ne") la verità integrale del Figlio di Dio nella carne, vedendo in Lui al massimo un «mezzo-Dio» (*Dèuteros Theòs*) o un «uomo elevato al rango di Dio» (secondo l'adozionismo cristologico).

Ecco il problema della vera inculturazione della fede: integrare tutti i dati della rivelazione biblica in un universo concettuale "altro" comporta una vera *traduzione credente della cultura*. Impresa possibile? Intanto la fede va salvaguardata, la sua ortodossia va recuperata contro l'eresia e perciò *l'auditus magisterii* è determinante. Va poi comunicata acquisendo quanto le culture incontrate mettono a disposizione per permettere un varco al mistero. Non è stato facile ai tempi dei Padri. Non è facile ai nostri tempi. È però opera vitale e doverosa per il cristianesimo che voglia parlare agli uomini (e non agli angeli), e agli uomini voglia comunicare, annunciare la verità del volto di Dio predicato da Gesù di Nazareth, il Figlio di Dio.

1.2. *Sviluppo e crisi della cristologia contemporanea*

La ricchezza e la fecondità delle cristologie contemporanee è sotto gli occhi di tutti. Nel Novecento teologico si è assistito a un rinnovamento straordinario. La globalità degli aspetti cristologici ne è stata coinvolta in una riflessione che – solo a guardare la letteratura prodotta – è effettivamente profonda, quanto allo scandaglio critico delle verità delle fede (e delle sue formulazioni dogmatiche) e profondamente coerente con i nuovi orizzonti culturali dell'epoca contemporanea.

Non si può certo nascondere che, per riferimento all'*auditus culturae* – caratterizzato dall'interesse per la storia, nella crisi della metafisica classica –, la cristologia contemporanea ha portato a una maggiore riscoperta del volto di Dio, annunciato da Gesù di Nazareth nella prospettiva della storia, della speranza, della libertà, con l'urgenza di sottolineare le conseguenze della fede in Cristo/*auditus fidei* per la promozione dei valori umani, dell'impegno politico, della liberazione da ogni forma di schiavitù (anche socio-politica), per l'umanizzazione del mondo. È la testimonianza di un'eccellente "mediazione culturale della fede cristologica" che dischiude *nuovi orizzonti anche nel dialogo ecumenico e interreligioso.*

L'esistenza *secolare* dell'uomo moderno ha imposto necessariamente un ripensamento delle categorie teologiche con le quali nel passato veniva comunicata la fede in generale e la stessa verità su Cristo. Ora, se la figura di Cristo deve assumere *nuova centralità nell'esistenza umana e cristiana*,

allo scopo, le cristologie si impegnano a *leggere Cristo a partire dall'esistenza umana* per trovarne così il significato per l'uomo di oggi e la sua rilevanza salvifica per i processi sociali di riscatto e di affermazione della libertà. Questo ha richiesto *la sostituzione radicale delle categorie ontologiche ed essenzialiste* della tradizione e il guadagno ermeneutico della categorie esistenzialistiche, per dare al discorso su Cristo una traduzione secolare, umanistica, anche non-religiosa.

L'istante (*Augenblick*) della fede, come appello di Dio alla mia personale libertà a convertirsi alla sua parola di salvezza e decidersi per Lui, ha rischiato però di assumere un'importanza esclusiva che in alcune proposte ha marginalizzato la realtà/verità storica di Cristo, quale epifania di un Dio che mi salva *solo* nel rapporto con Lui vissuto attraverso la fede nella propria storia. Senza un riferimento normativo alla storia effettiva di Gesù di Nazareth, *Cristo diventa un'idea astratta di umanità* o di utopia che ognuno può riempire a proprio piacimento: esiste tutta una letteratura anche atea su Cristo, presso filosofi, poeti e presunti teologi. La cesura tra il Cristo della fede e il Gesù della storia ha prodotto *non pochi impoverimenti della verità dogmatica* su Cristo, con la conseguente relativizzazione delle formule dogmatiche che la esplicitano in modo normativo nella tradizione vivente della Chiesa. Da qui l'apprezzamento delle cristologie che – nel processo di attualizzazione culturale della verità di Cristo – fanno riferimento alla storia concreta della rivelazione di Dio in Cristo. Il Cristo della fede è il Gesù della storia e nella storia umana si trova l'orizzonte più ampio nel quale si muove la teologia cristiana. Dio si rivela nella storia e non nelle astrazioni delle idee che possono risultare alla lunga anche una proiezione umana dei propri desideri: la rivelazione cristiana è storica, è nella storia ed è "come storia". Lo studio della storia diventa importante e centrale nell'approccio al mistero di Cristo: perciò *la cristologia pretende muovere dal basso e non più dall'alto.*

Diversamente dal passato, in questa impostazione, la divinità di Cristo non è calata dall'alto o precostituita rispetto alla storia di Gesù di Nazareth, ma è come ricavata dalla sua vicenda storico-salvifica e questa – a sua volta –, relazionata al vissuto umano nelle concrete situazioni vitali. L'uomo Gesù, gli *acta et passa* della salvezza di Dio in Lui sono il paradigma di riferimento per accogliere l'agire di Dio nella storia dell'uomo in quanto azione misericordiosa a suo favore. Questa prospettiva "dal basso", tuttavia,

mentre recupera la densità storica e salvifica dell'evento Cristo, non sempre riesce a dire la verità che la cristologia dall'alto con chiarezza dogmatica poneva, facendone il suo punto di partenza: la divinità di Cristo, il fatto cioè che nel mistero di Cristo – in questa storia umana – sia propriamente *Dio* a esservi realmente presente e compromesso. È *la storia umana di Dio.*

Tantissimi guadagni – si potrebbe continuare: si pensi anche alle cristologie orientate ad animare i cammini di speranza e di liberazione nei paesi del mondo particolarmente oppressi dalla povertà e dalla sopraffazione illiberale di regimi non democratici – e "una sola rischiosa grande perdita": la realtà/verità totale di Cristo è sotto differenziati aspetti e plurali approcci insufficientemente accolta. È come se l'ascolto della cultura e l'urgenza di immedesimazione nelle profondità dell'esperienza umana, nei cammini impervi e difficili dell'esistenza dell'uomo, comportasse – per un certo automatismo – un impoverimento della verità della fede nel Dio vivente, presente realmente nella carne umana.

Ecco il punto: la concezione cristiana del Dio amore, dono di sé, vicinanza e prossimità, presenza e compagnia all'uomo viandante *deve* dialetticamente integrare la concezione classica del Dio trascendente, assoluto, "tre volte santo". Là dove questa dialettica viene a mancare – per l'accentuazione di uno dei poli o per l'attrazione di uno nell'altro –, l'opposizione polare tra Dio e l'uomo non è riconosciuta, con il duplice rischio di immanentizzare Dio nella storia dell'uomo senza più riconoscerlo come Dio o di assorbire l'uomo in Dio non riconoscendone l'identità, la consistenza, la dignità.

Il secondo rischio era ben presente nella vicenda delle crisi cristologiche dei primi secoli e ha ricevuto una risposta puntuale e normativa attraverso i Concili (contro il monofisismo e il monotelismo o monoergismo). Il primo, invece, sostanzia la crisi della cristologia contemporanea, tutta impegnata a riconoscere la pienezza/grandezza dell'umanità di Gesù e rischiosamente incapace di affermarne la sua divinità. Con l'aggravante che – in questo non riconoscimento della realtà divina del Figlio – anche la stessa bellezza/ricchezza della sua umanità non potrà essere inevitabilmente né pensata e proposta, né vissuta, né comunicata.

1.3. *Il nodo epistemologico fondamentale*

"Pensare *l'unione* di Dio e l'uomo" fu nei tempi antichi un problema serio di inculturazione della fede e lo resta anche oggi. La singolarità di

Gesù Cristo è il tema che ogni cristologia deve svolgere in un pluralismo di riflessioni che dovrebbero costituire l'armonia del diverso, la sinfonia del molteplice, i molti volti del mistero inenarrabile esaustivamente, sempre trascendente e inesauribile nella sua verità, eppure disponibile in Cristo per la vita e salvezza degli uomini, di ogni uomo, di tutto l'umano (salvezza universale in Cristo).

La dialettica tra *cristologia discendente* (= dall'alto) e *cristologia ascendente* (= dal basso) non può essere dissolta. Va mantenuta. Propriamente si auspica una *cristologia di Gesù* (cf. G. Moioli; L. Serenthà) che sappia guarda a Lui e ne mantenga tutti i tratti antinomici, rilevabili nella sua figura e nel suo mistero, senza attrarli gli uni negli altri, senza farne sparire alcuno.

Qui, l'*auditus fidei* resta decisivo, nel senso proprio che la tradizione normativa che si è costituita nella storia per preservare la verità umano-divina di Cristo (attraverso il servizio ecclesiale del magistero della Chiesa) deve essere riconosciuto nel metodo teologico. In particolare, riconoscendo che la fede cristiana non termina all'enunciato, ma alla "cosa" (*res*), occorre criticamente ammettere che ogni ermeneutica delle formulazioni magisteriali – nelle quali la tradizione vivente della Chiesa ha pensato di custodire la verità di Cristo, salvaguardandola dall'eresia –, non può decurtare o depauperare la verità (*res*) dell'evento cristiano accolto nella fede.

La questione radicale investe allora *il metodo teologico* nel suo più profondo livello, quello delle condizioni di possibilità del suo esercizio. L'esercizio della teologia è sviluppo di razionalità critica volta ad accertare il nesso tra i misteri della fede e la loro sensata intelligibilità nella comunicazione credente in ogni epoca, in ogni cultura. Da qui *il nodo epistemologico* che deve essere evidenziato nella crisi della cristologia contemporanea: il riferimento alle ermeneutiche contemporanee, l'utilizzo della fenomenologia, il recupero della mediazione socio-analitica marxista (sia nella versione "fredda" del materialismo storico-dialettico che nella versione "calda" dell'utopia della speranza), la valorizzazione dell'analisi strutturale del linguaggio – nel persistente (e per altro, "doveroso") conflitto delle interpretazioni – hanno spalancato le porte (più che aprire spiragli) al relativismo religioso, al soggettivismo della ricerca – in nome della libertà moderna (= intesa come autodeterminazione) –, e al *riduzionismo cristologico*.

Poiché ogni approccio opera inevitabilmente dentro una certa "riduzione metodica" propria, allora s'impone *un compito critico di grande serietà*

a ogni cristologia futura: le precomprensioni filosofiche, culturali, dei progetti positivi, le mediazioni socio-analitiche che dominano nel pluralismo degli approcci cristologici vanno "teologicamente" controllati, perché non si trasformino in "pregiudizi" totalizzanti, irrispettosi e riduttivi della verità della fede, dell'integralità del sapere della fede cristiana, della sua realtà obiettiva, cioè rivelata; con lo svantaggio ulteriore di non poter poi valorizzare la sapienza della verità cristologica integrale a favore delle concezioni filosofiche plurali su Dio, sull'uomo, sulla storia.

Solo per fare un esempio: certe "crisi di identità/verità" di filoni della cristologia contemporanea – come quella olandese –, hanno evidenziato la possibilità non aleatoria di questi pregiudizi nei confronti del mistero di Cristo. Scandagliare con acume e ricchezza esistenziale l'uomo-Gesù (la sua persona umana), ha reso poi difficile nominare, con sensatezza antropologica e soteriologica, la sua realtà/verità di Figlio unigenito di Dio nella carne umana. Nella proposta di P. Schoonenberg Gesù Cristo è solo persona umana e il *Logos* non è persona dall'eterno, ma un "modo divino" che diventa persona solo con l'incarnazione (e comunque non persona divina).

1.4. *Il "viceversa fecondo": la possibilità*

Dalle tante considerazioni fin qui svolte, possiamo ora derivare una *tesi conclusiva e prospettica*: nello sviluppo degli studi cristologici del Novecento, l'inculturazione della fede cristologica, concentratasi soprattutto sulla "mediazione culturale", sembra aver esaurito la sua linfa vitale (quando non si è persa in certe derive relativistiche, indifferentistiche e ateizzanti). Essa può essere "rilanciata" opportunamente *tertio millennio ineunte* – nel senso proprio del «Cortile dei gentili» e della «Nuova evangelizzazione» –, se attiva l'"interiore viceversa" della traduzione credente della cultura.

Valorizzare il "viceversa" è esigenza della dialettica tra *auditus culturae* "e" *auditus fidei*. Epistemologicamente pone il problema serio della possibilità teorica di elaborare una visione filosofica della realtà a partire dalla fede "dogmatica", quale orizzonte epistemico da cui poter creativamente originare una *Weltanschauung* (R. Guardini), capace di declinarsi in tutti gli ambiti dello scibile umano. Ecco la sfida vera della pratica del "viceversa fecondo": il *Logos* cristiano dona a pensare e a ripensare la "stoffa" dell'universo come creazione, il principio originante di ogni storia dell'uomo che sia umana, nella direzione della giustizia

del Dio-agape. Affermazioni centrali del dogma/verità cristiana – quali "Dio è amore-agape" o il Figlio è "generato e non creato - *omousios* al Padre" – sono sicuramente affermazioni soteriologiche che colgono le dimensioni profonde della salvezza/liberazione di Dio per l'uomo. E, tuttavia, in tanto possono essere affermazioni salvifiche, in quanto dicono la verità dell'essere di Dio e, profondamente, la verità di ogni essere che esista "altro da Dio", ma non separato da Lui (secondo il principio della differenza ontologica e della partecipazione). La *generatività* che è eterna in Dio è la verità dell'essere umano, ciò che lo costituisce e determina nell'interiorità del suo esserci, così l'amore/agape – come la generazione – è forma originaria dell'essere. Da diversi anni – in campo teologico – si sottolinea l'urgenza dell'elaborazione di un'ontologia/metafisica trinitaria (K. Hemmerle).

Diciamolo con chiarezza e fermezza. Qui si sta sostenendo la *possibilità che il dogma cristiano* (complessivamente preso e in alcuni suoi aspetti specifici) *renda possibile non solo una teologia trinitaria*, una cristologia, un'antropologia teologica, una morale cristiana, *ma anche* – dovremmo ammetterlo senza timore di "integrismo cristo monistico" – *un'antropologia filosofica*, *un'etica filosofica, un'ontologia filosofica*, condivisibili e accoglibili anche da chi non ragiona con le prospettive della fede dogmatica, capaci di sostenersi "razionalmente" di fronte alla ragione critica (moderna e autonoma). Si sta allora affermando che Cristo – la sua verità integrale – sia sempre più e sempre meglio il criterio della ragione teologica (dovrebbe essere scontato almeno per la teologia, ma non sempre lo è stato se da più parti si è invocata una teologia "più teologica" e più cristocentrica) e *anche della ragione filosofica*. Si sta dunque asserendo che il Cristo sia (o ritorni ad essere anche oggi) "nuovo criterio in filosofia e in teologia", perché la filosofia rivitalizzi la propria ricerca "cristianamente" e da qui possa avvantaggiare anche la teologia, a sua volta finalmente "più cristiana". Il rapporto Cristo-filosofia, esplicitabile in una cristologia filosofica (X. Tilliette) non si declina solo nell'approccio della filosofia interpretante l'*idea Christi*, ma anche "viceversa" nel diritto di cittadinanza sistematica che il Cristo – non ridotto a maestro morale, ma identificato con la Persona della verità o la verità in Persona – può avere nei campi del filosofare.

La verità di Cristo, dunque, può/deve essere matrice di interpretazione dell'essere, della storia, dell'uomo, del tempo, della cultura. La storia della

teologia cattolica è disseminata di esempi emblematici che hanno dato "corpo" a questa possibilità. Per quanto possa risultare teorica, questa possibilità non è aleatoria, né astratta, avendo dato vita a sistemi di pensiero, a progetti concettuali, a visioni complessive della realtà.

Non si insisterà mai abbastanza nel ricordare che la teologia è sorta nella forma dell'apologia e i settori più illuminati della riflessione patristica hanno dato concretezza a questa possibilità del "viceversa": possibilità già per altro inscritta nel costituirsi stesso della Scrittura neotestamentaria con la sua "lettura cristocentrica" di tutta la storia d'Israele da Abramo a Cristo, risalendo anche ad Adamo. La dialettica dei due Adamo di Paolo è altamente istruttiva di come oramai il problema si deve porre: il primo Adamo è creato a «immagine e somiglianza» del secondo Adamo (il Cristo), nel quale tutto ciò che esiste tiene consistenza, mentre Colui che cronologicamente, nel tempo, viene "dopo" è ontologicamente "prima", il Preesistente, Verbo eterno presso il Padre, Alfa e Omega, Primogenito di ogni creatura, il Risorto che verrà a giudicare i vivi e i morti, ricapitolando *il* tutto (*tà panta*).

Nel rapporto con la cultura, prima dell'epoca moderna, ha funzionato nella riflessione patristica e medievale il "viceversa" della fede che interpreta la cultura per far spazio alla comunicazione della verità del Vangelo da inculturare: per riferimento agli orizzonti della cultura in cui la gente viveva, da Agostino a Tommaso (attraverso sant'Anselmo) i grandi sistemi filosofici vennero resi disponibili alle "esigenze del Vangelo e della sua verità". Platone e Aristotele ricevettero quella "crismazione cristiana" che non dissolse per nulla la potenza speculativa e razionale contenuta nelle rispettive filosofie, ma la rilanciò nelle prospettive di una più grande sapienza (la "vera filosofia"), senza perdere in dignità filosofica.

La cesura moderna che ha stabilito la "separazione" (e non più la semplice distinzione) tra sapere e credere – per cui il sapere è sviluppo della ragione cogitante che sa e non crede, mentre la fede è espressione della volontà che crede e non sa e non deve (vuole) sapere –, ha originato anche un "inversione epistemologica" importante: il sapere "autonomo" – e anche la filosofia che ne è sempre stata la cifra culturale fondamentale – non solo non si vuole intendere più come ancillare rispetto alla fede e alla teologia, ma addirittura surclassa la teologia e la fede a "non-sapere", a predicazione, a devozione. Da I. Kant a A. Comte la teologia – prima regina di ogni

scienza – regredisce alla stadio mitico e infantile dell'umanità. Conosciamo tutti la vicenda "infelice" che ha portato – per questa via – all'esclusione della teologia dalle università, fino ad arrivare al dibattito epistemologico del Novecento sull'irriconoscibilità dello statuto di scienza alla teologia. Possiamo però oggi riguadagnare la lezione di chi – come A. Rosmini – ha preteso lavorare nel campo impervio della cultura moderna rilanciando la prospettiva patristica e medievale della fede *come sapere epistemico in grado di sviluppare attraverso l'esercizio della ragione* (non depressa, non decurtata, non inabilità, ma stabilita – in virtù del suo rapporto interiore con la fede – nella sua *rectitudo*) non solo una teologia scientifica, ma anche una vera filosofia e di contribuire allo sviluppo di tutti i saperi dello scibile umano.[6]

Rosmini si impegnò per il rinnovamento della filosofia ed era pienamente consapevole che questo sarebbe avvenuto dentro un nuovo recupero del suo legame con la fede (cattolica). Senza questo legame (in circolo virtuoso) la filosofia sembra essere condannata a vagare «derelitta», come in esilio da se stessa. Così la filosofia del Rosmini si intese come vera filosofia – il suo sistema della verità, consentaneo alla religione cristiana, al Vangelo di Cristo – «cavata dalle viscere della cristiana teologia». *Una filosofia ricavata dal dogma cattolico*? Certo, a quanto Rosmini espressamente afferma, fu proprio il dogma tridentino del peccato originale che orientò la soluzione "innatista" (l'essere ideale o idea dell'essere) alla sua ricerca filosofica sull'origine delle idee. Per non dire che le dottrine teosofiche (la sua metafisica) hanno nella Trinità l'indiscutibile loro misterioso fondamento. Senza la Trinità, il sapere teosofico – secondo Rosmini – resta monco e involventesi in un mare di contraddizioni. Dall'ideologia (filosofia regressiva) alla teosofia (filosofia progressiva) il filosofare è ben orientato e guadagna – in perfetta autonomia del pensiero cogitante – le sue verità e la sua sapienza, interiormente guidato dalla stella della fede e del dogma cattolico che rende i suoi passi in avanti sicuri e fecondi.[7]

[6] In questa linea va anche la convinzione che la teologia è una sfida positiva per le altre scienze e può essere accolta da tutti i saperi scientifici come una possibilità per il loro sviluppo, come Benedetto XVI insistentemente sostiene (cf. per questo il bel saggio, sintetico e puntuale, di E. Dal Covolo, *La Teologia: una sfida per le «scienze altre»?*, in M. Sodi [a cura], *Theo-loghia. Risorsa dell'*Universitas scientiarum, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 23-36).

[7] Affermazioni che fanno rabbrividire tutti coloro che – a livello epistemologico, quanto al rapporto tra fede e ragione –, muovono dentro premesse moderne di separazione e si batto-

Insomma il "viceversa fecondo" può funzionare anche in tempi moderni, mentre diventa la vera sfida della teologia rispetto alla cultura e il suo reale contributo. Lo insegna anche la lezione antropologica di un K. Wojtyla che nelle sue analisi filosofiche utilizza la fenomenologia di M. Scheler per descrivere l'amore umano, ma sente l'urgenza epistemologica di aprire la fenomenologia all'ontologia.[8] Il "taglio della fede" – per usare la metafora di Benedetto XVI, con la quale ci siamo introdotti e che orienta l'ermeneutica del rapporto tra cultura e fede –, non consente di assorbire il sapere nella fede, quasi contaminandolo, ma piuttosto feconda il sapere, in modo tale che il sapere sia se stesso e avanzi senza mai fermarsi nella ricerca della verità e del senso della vita dell'uomo, alla scoperta della felicità e dell'amore cui ogni essere umano tende per intrinseca definizione.

1.5. *Il "viceversa fecondo": possibili temi del suo esercizio*

Per gli ambiti possibili dell'esercizio del "viceversa" – ambiti nei quali il "viceversa" giustifica e fonda la sua legittimità, necessità, improcrastinabilità –, individuo tra gli altri *tre temi della cristologia*, corrispondenti a tre fra gli interrogativi più profondi che l'uomo si pone nell'attuale società complessa: *salvezza*, *verità*, *umano*. Non è questa la sede per sviluppare nel dettaglio i temi, ma solo per verificare l'onestà intellettuale dell'ipotesi. Perciò articolo schematicamente solo quello sull'*umano* che potremmo intitolare nel modo seguente: *l'umano cristico e l'uomo "in cerca di autore"*.

no per la "filosofia pura" del Rosmini, ritenendola frutto di un movimento cogitante assolutamente neutro rispetto alla fede, il cui riferimento – che pur si trova nel dettato rosminiano – andrebbe "epurato" perché patologico e contaminante: come ha fatto l'ermeneutica idealista di stampo gentiliano nella configurazione di un Rosmini "Kant italiano", linguaggio assurdo, ancora abbondantemente diffuso nella vulgata scolaresca (cf. A. STAGLIANÒ, *La «Teologia» secondo Antonio Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988; ID., *Teologia, fede e ragione: l'apporto di Rosmini all'epistemologia teologica*, in K.H. MENKE - A. STAGLIANÒ [a cura], *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 59-101; ID., *L'Idea di sapienza: il circolo solido di spiritualità, filosofia e teologia in Antonio Rosmini*, in COMUNITÀ DI SAN LEOLINO [a cura], *Una profezia per la Chiesa. Antonio Rosmini verso il Vaticano II*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti [FI] 2009, pp.151-166.

[8] Si veda: *Integrazione metafisica della fenomenologia*, in A. STAGLIANÒ, *Ecce homo. La persona, l'idea di cultura e la questione antropologica in Papa Wojtyla*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 143-149.

Quello "cristico" non è un umano diverso dall'umano comune di ogni uomo in questa nostra umanità: è semplicemente l'*umano vero* o la verità dell'umano. La sfida della fede cristiana è questa: solo incontrando Cristo (l'uomo vero, ultimo, definitivo) si giunge alla pienezza della propria umanità, perché – per dirla con Giovanni Paolo II e la *Gaudium et Spes* –, Cristo è la "chiave del crittogramma umano", Cristo dice all'uomo chi è l'uomo, in quanto solo Lui – Cristo, l'uomo nuovo e vero – sa chi è l'uomo.

Ora, appartiene alla definizione dell'essere umano quello di essere un uomo alla ricerca di sé: l'uomo è un dato, ma anche un compito. L'uomo che è tale una volta per tutte, in quanto viene al mondo nella sua storia è realtà che avanza verso di sé, verso il proprio compimento, verso la manifestazione della ricchezza umana. Non avrebbero infatti senso tutti i cammini di ogni tipo (filosofico, politico, ecc. ecc.) che si pongono appunto come "umanesimi", *vie*, seguendo le quali, l'uomo diventerebbe più uomo, espliciterebbe la propria umanità, la guadagnerebbe, passo dopo passo. La cultura stessa è per l'uomo "ciò per cui l'uomo diventa più uomo". L'uomo è così un orizzonte dinamico che avanza, in certa infinitezza, nell'acquisizione della propria bellezza, senza che ci si possa fermare per dire "sono giunto a me stesso": *nessun presente è degno dell'uomo*. In questo cammino nel quale l'uomo è "autore di se stesso" esiste la possibilità rischiosa che egli si perda, si di-sperda in processi di dissipazione che ne impoveriscono il volto umano fino alla barbarie. L'umano infatti splende dentro azioni e gesti particolari, si abbrutisce in altre. È sempre epifania di stili di vita, di comportamento, di *ethos*, di cultura (o di sub-cultura). La fede cristiana incontra ogni cultura e pone l'annuncio chiaro e preciso: *l'autore dell'uomo è l'uomo Gesù di Nazareth, l'uomo vero, definitivo, ultimativo*. L'affidamento della propria umanità alla Sua, rende la nostra umanità come la Sua, vera, definitiva, ultima. Nella Sua umanità, la nostra umanità compie se stessa e avanza verso la propria salvezza, viene riscattata dalla tragedia del male nella quale è coinvolta e compromessa, è liberata dall'indurimento del cuore, dalla glacialità dell'indifferenza e dell'egoismo che porta allo sfruttamento, al dominio dei popoli e delle nazioni, all'istinto della distruzione e della guerra. *Così, l'uomo-singolare è l'uomo vero e nella sua verità ogni uomo è e diventa sempre più umano*. Per questa via, ogni cultura che accolga il "taglio della fede" (accoglie l'uomo Gesù Cristo nella sua singolarità) è cultura vera e inverante gli uomini che la abitano. I Concili che si sono sof-

fermati a definire la costituzione teandrica di Gesù sono importanti, perché hanno definito la perfezione umana di Gesù, la sua realtà concreta (anima e corpo), la consistenza delle sue operazioni (la volontà umana), mettendo in evidenza che l'umanità di Gesù non è diversa dalla nostra, ma è consustanziale alla nostra (simile a noi in tutto, eccetto il peccato).

Tralasciando per un momento le questioni cristologiche che balzano immediatamente agli occhi della ragione critica – circa il *come* l'umanità di Gesù sia consustanziale alla nostra se non esiste sulla faccia della terra umanità che non sia peccatrice (eccezion fatto per l'Immacolata) o come lo sia realmente consustanziale se la qualità umana propria di ogni uomo è il suo essere persona, mentre in Gesù l'umanità è solo "natura" e non "persona" –, possiamo concentrarci sul fatto che la verità di questa umanità, il suo essere uomo vero, sta nell'essere quest'uomo identico a Dio, al Figlio di Dio in persona. Sicché, si può dire che la verità di questa umanità non è frutto di una decisione arbitraria di Dio, secondo la quale l'uomo assunto deve essere vero, ma piuttosto è manifestazione di un evento ontologico preciso: la presenza reale in questa umanità della persona del Figlio eterno. *In virtù di questa unione* (da intendere come Calcedonia e poi il Costantinopolitano III hanno definito) con Dio, l'uomo Gesù è vero, in quanto l'uomo Gesù vive un'identificazione personale con il Verbo di Dio in tanto è vero, nuovo, definitivo e ultimo.

Si viene allora a dire che l'uomo non è così uomo in sé (monade senza porte e finestre) tanto da non essere strutturalmente, costitutivamente, *relazionale*. La costituzione ontologica dell'uomo-Dio – il vero uomo Gesù di Nazareth identico al Figlio eterno di Dio nella storia – svela la verità sull'uomo e sull'umano: l'uomo è essere relazionale e la sua relazionalità costitutiva vive (si tiene, si compie, si realizza, splende, si mostra vera) *nell'incontro reale con Dio*. In questa prospettiva, l'antropologia è senz'altro una «cristologia mancante» (K. Rahner). Ontologicamente "in relazione", l'uomo è persona e il fatto che l'uomo-vero-Gesù non sia realtà personale, perché nell'ontologia teandrica dell'Incarnato la persona è quella divina, consente di custodire ed esaltare la persona umana in ogni uomo. La relazione di consustanzialità tra la natura umana di ogni uomo-persona umana e la natura umana del Figlio di Dio persona divina è tale che il *princeps analogatum* è propriamente la natura umana di Cristo (e non l'inverso) e lo può essere anche per la qualità personale dell'essere umano: l'uomo è

persona perché creato a immagine e somiglianza del Verbo-persona divina e pertanto partecipa nel suo rapporto creaturale alla realtà personale di Dio in Dio. Il Dio di Gesù è infatti comunione personale di amore eterno tra la persona del Padre, la persona del Figlio, la persona dello Spirito Santo. Il modalismo trinitario è un corollario – lo abbiamo visto nella linea olandese di uno Schoonenberg che pretende guardare a Gesù come "persona umana" – della questione radicale della cristologia contemporanea che pretende parlare con enfasi e dovizia di particolari dell'umanità di Gesù, ma non riesce a giustificare la sua singolarità, ammettendo il suo essere Figlio di Dio.

Non solo a questo livello – che chiameremmo di traduzione pratico-etica del cristianesimo, sempre qualificabile come *fides quae per charitatem operatur* – appare decisivo l'apporto della fede cristiana per l'edificazione della vera cultura umana. *Lo è anche a un livello più interiore, che riguarda la stessa definizione dell'uomo e la sua umanizzazione attraverso la cultura*:

> L'uomo non può essere pienamente se stesso, non può realizzare totalmente la sua umanità, se non riconosce e non vive la trascendenza del proprio essere sul mondo e il suo rapporto con Dio. All'elevazione dell'uomo appartiene non soltanto la promozione della sua umanità, ma anche l'apertura della sua umanità a Dio. Fare cultura è dare all'uomo, a ogni uomo e alla comunità degli uomini, una dimensione umana e divina, è offrire e comunicare all'uomo quell'umanità e quella divinità che sgorgano dall'Uomo perfetto, dal Redentore dell'uomo, Gesù Cristo.[9]

Risulta poi scontato che una cristologia di Gesù – nella misura che sappia cogliere la ricchezza della sua umanità giustificandola con la verità dell'unione ipostatica – dovrà articolare e mostrare la reale pienezza umana di Cristo a partire dal suo vissuto, dalla sua vicenda, dalla quotidianità della sua esistenza, dallo stile relazionale del ministero di Gesù in Galilea. Là Gesù è all'opera, là l'uomo vero edifica tutti con la sua testimonianza di vita "accondiscendente" nei confronti di tutti, specie i poveri e diseredati, gli afflitti e gli immiseriti, gli umili, ma ovviamente tutti (anche i ricchi e i potenti) peccatori, bisognosi di conversione e di perdono, di liberazione e di risurrezione dalla morte. La "presenza galileana" di Gesù, la sua «santità ospitale» (C. Theobald) è nella sua concretezza e ferialità un modello per

[9] Giovanni Paolo II, Discorso *Agli uomini di cultura* (Rio de Janeiro, 1 luglio 1980), n. 3.

tutti di antropologia vissuta che solo con la risurrezione svela il suo misterioso fondamento: l'essere Gesù non solo il Messia atteso da Israele, ma il Figlio di Dio, il Salvatore atteso dalle genti, da tutti gli uomini. Tuttavia, prima della risurrezione viene la morte e la morte di Gesù è l'ultimo gesto del dinamismo umano di una pro-esistenza che vuole rilevare la verità definitiva dell'umano e di fatto la rivela nell'amore/agape, dove splende e si accende la bellezza dell'uomo vero e dove si mostra il Dio vero: Dio è amore/agape.

2. Conclusioni

La «Nuova evangelizzazione» esige l'audacia di portare la domanda su Dio dentro la vita dell'uomo contemporaneo, mostrando «come la prospettiva cristiana illumina in modo inedito i grandi problemi della storia».[10] In questa direzione si richiedono "percorsi di inculturazione" da verificare di continuo «per riuscire non solo a introdurre il Vangelo, che purifica ed eleva quelle culture, ma soprattutto ad aprirle alla novità del Vangelo».[11] Perciò abbiamo in questo nostro contributo appositamente precisato e valorizzato – nell'interpretazione dell'inculturazione come "interculturalità" – il necessario "viceversa" dell'incisività dell'*auditus fidei* nei confronti dell'*auditus culturae*, ponendoci così oltre l'*estrinsecismo* che vede la fede/rivelazione come qualcosa di esterno che si giustappone alla cultura (magari coartandola o attraendola/assorbendola a sé con il suo soprannaturalismo), ma anche oltre l'*intrinsecismo* che interiorizza a tal punto la grazia del Vangelo tanto da ritenere di poterlo dedurre dalle strutture fondamentali dell'essere umano, rendendolo per questa via "inutile" o opzionale quale evento della libertà di un Dio che incontra l'uomo e *lo salva in questo incontro*.

L'ermeneutica dell'interculturalità – soggiacente alla metafora degli intagliatori di sicomoro – permette un approccio di tipo personalistico nel rapporto tra cultura e fede: approccio per altro giustificabile a partire dal concetto stesso di rivelazione cristiana che è dialogo, incontro tra l'uomo e Dio, attuazione e compimento dell'alleanza, nella quale l'uomo e uomo e

[10] Sinodo dei Vescovi, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Lineamenta* (2 febbraio 2011), n. 7.

[11] *Ibid.*, n. 10.

Dio è Dio, senza nessuna confusione, ma anche senza nessuna separazione. Del resto, questo dialogo "Io-Tu-Noi" è eterno nel Dio annunciato da Cristo, l'amore eterno dell'eterna comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, sicché non è "una posizione volontaristica" di Dio verso l'uomo, ma è epifania della sua *ontologia trinitaria*, comunicata all'uomo perché egli sviluppi nella storia *un'etica trinitaria*, *un'antropologia trinitaria*, mostrando in esse la propria bellezza umana, nel compimento di una vita felice e buona.[12]

Tutto questo – nella logica del "viceversa fecondo" – ha tante conseguenze positive per la cultura contemporanea, perché anzitutto ne decostruisce il narcisismo diffuso e le sue basi filosofiche marcatamente individualiste. L'uomo è realtà individuale, ma è ontologicamente persona, cioè trama di relazioni e, profondamente, *esse ad*, essere in relazione. La realtà personale divina del Verbo di Dio nella carne avrebbe molto da dire quanto all'approfondimento di cosa sia una persona umana in termini di relazione: la qualità della relazione persona è misurata dal gesto estremo dell'amore, oggettivamente fondato nella capacità di spingere la vita fino a morire per l'altro, per altri. Così, l'uomo vince la condizione contraddittoria della solitudine solipsistica ed entra nel grembo umano beatificante della comunione. *Essere-in-comunione è la forma concreta della salvezza dell'uomo*, del suo continuo rinnovamento attraverso gesti e stili di vita improntati all'altruismo e alla dedizione.

Un'antropologia e un'etica trinitaria saranno alla base di una società partecipativa degna dell'umano dell'uomo: *società includente e mai escludente*, nella quale i diritti fondamentali dell'essere umano vengano riconosciuti per il solo fatto d'appartenere alla comune umanità. Queste implicazioni di carattere antropologico, etico, ma anche sociale e politico dell'esperienza cristiana non *impongono* la verità della fede, ma si propongono come via e contributo di emancipazione e di salvezza dalla tentazione di ridurre gli uomini a una massa di individui, rompendo tutte quelle reti virtuose (sociali e familiari) che li butterebbero nell'isolamento per poter essere meglio manipolati e sfruttati, eterodiretti. Decostruzione del narcisismo nella società

[12] Cf. A. Staglianò, *Narrare Dio all'uomo nella postmodernità*, in G. Pasquale - C. Dotolo (a cura), *Amore e verità. Sintesi prospettica di teologia fondamentale. Studi in onore di Rino Fisichella*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 391-440.

tardo-moderna e giustificazione del personalismo comunitario e solidale per una società partecipativa, vanno di pari passo.

Cosi, il Vangelo di Cristo *salva l'uomo anche dall'uomo* e dalla sua presunzione di autosalvezza, auto redenzione e autoemancipazione: la vera umanità infatti non è custodita dall'uomo, ma da Cristo, che la porta e la comunica, attraverso la scoperta – per grazia, per la grazia del suo Vangelo e della sua vita crocifissa e risorta –, di essere "figli", non solo per condizione psicologica, ma per ontologia, per partecipazione all'essere del figlio alla *generatività* che è eterna in Dio e da cui comincia la creazione e ricomincia sempre la Chiesa. *Ogni uomo viene al mondo come figlio e trova nella figliolanza, che è generata e che genera, la sua verità*: dunque anche la sua missione e vocazione. L'amore infatti è il gesto che rende felice l'uomo e lo realizza nella gioia: amare ed essere amati vuol dire riconoscersi figli e generati ed essere consapevoli che la gioia sta nel generare non solo fisicamente, ma soprattutto spiritualmente, umanamente: generare nell'altro qualità umane che lo rendano più uomo è epifania dell'amore. Se questo generare comportasse l'estremo gesto del dono della vita per amore, allora – in questo culmine dell'amore – si manifesterebbe la verità assoluta dell'*anthropos*, reso possibile nell'uomo dalla abitazione dello Spirito in lui: è l'*anthropos* eucaristico, punto omega della creazione che «geme e soffre le doglie del parto», attendendo la manifestazione degli *uomini veri* (cf. Rm 8).

Una domanda specificamente "cristica" potrebbe smentire, indebolendolo, lo scientismo contemporaneo e aprire nuovi orizzonti per lo sviluppo dell'autentica ricerca scientifica: l'evoluzione dell'universo va soltanto verso l'emergenza dell'*anthropos* in generale o non piuttosto dell'*anthropos* eucaristico, compimento dell'umano nell'amore/agape?

ASIA
TOWARDS A «MORE VIVID CONTACT WITH THE MYSTERY OF CHRIST»

GEORGE KARAKUNNEL

PATH 11 (2012) 41-48

The Asian continent is closely linked with the person and life of Jesus Christ. The Apostolic Exhortation of Pope John Paul II, *Ecclesia in Asia* mentions it as the birth place of Christ and the Church.[1] In fact the Church in Asia can be proud of the fact that Jesus Christ was born in Asia and the Church went forth from here to make disciples of all nations. Yet the number of Christians in this continent, where Christianity has two millennia of history, forms only a minority. Proclaiming Christ in Asia is seen today as the duty of the Church more than ever. However presenting Christ to the peoples of Asia needs a new methodology which is more sensitive to the religious, cultural and socio-economic realities that form the peoples of Asia.

1. Dialectics of Faith and Reason in the Context

Christology emerges as the central theme of *Ecclesia in Asia* as a result of the awareness of the Church's missionary duty, to make Christ known to peoples in this vast continent. The call for new evangelization is important and is a priority for Asia. Announcing Jesus Christ, the one and the only Saviour to the peoples of Asia is the specific duty of the Asian Church. The post-synodal exhortation, *Ecclesia in Asia* which is centered on Christology,

[1] Cf. JOHN PAUL II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Asia* (November 6, 1999) (EA), n. 5.

has shown the different aspects involved in bringing Christ to the peoples of Asia. A new commitment to mission resulting in anew way of being the Church is suggested by the special Assembly for Asia of the Synod of Bishops held in the Vatican from 14 April to 14 May 1998.

In the complex religious, cultural and social context of its peoples the task of proclaiming Christ has necessitated attentiveness to different factors that form part of the Asian reality. This has resulted in a triple dialogue, namely, dialogue with religions, dialogue with cultures and dialogue with the poor. The document, *Ecclesia in Asia* underlines this triple forms of dialogue with the conviction that living encounter with Christ is possible only if we have a critical awareness of the diverse and complex religious, cultural, economic, social and political realities of Asia, and this goes hand in hand with a self-understanding of the Church in Asia and serves as the path to a new horizon for a realization of the fullness of the Gospel in this vast geographical territory of the world. Though it is not possible to go into all these in detail, following the Apostolic Exhortation, one can point out that Asia is the cradle of the world's major religions. The Church showing the deepest respect seeks to engage in sincere dialogue with their followers with the conviction that the religious values they teach await their fulfillment in Jesus Christ (cf. EA 6). As the document points out, the cultural values of the Asian people such as love of silence and contemplation, simplicity, harmony, detachment, non-violence, the spirit of hard work, discipline, frugal living, thirst for learning and philosophical enquiry are closely linked to their religious traditions. They hold dear the values of respect for life, compassion for all beings, closeness to nature, filial piety towards parents, elders and ancestors, and a highly developed sense of community. Asia is a continent still having millions of poor and in solidarity and dialogue with them alone, Asia's encounter with the person and message of Jesus could be realized (cf. EA 7). The Church's ministry aimed at bringing about of a civilization of love founded on peace, justice, solidarity and freedom makes Jesus Christ present in the socio-economic context of Asia's peoples. A preferential love for the poor and promotion of the dignity of persons are considered necessary aspects of this ministry. Witnessing to the Incarnate Word in the contemporary circumstances of Asian peoples has led the Church to be actively involved in the areas of health care, education, peacemaking, globalization and protection of the environment.

2. Pedagogy of Jesus, the only Saviour

Jesus Christ, the one and only Saviour, is the greatest gift the Church can give to the peoples of Asia (cf. EA 10). However in presenting Jesus to them an approach suitable to their religious, cultural and social context is recognized in the theology, practice and official teachings. *Ecclesia in Asia* shows Jesus as fulfilling the hopes and aspirations of the Asian peoples.[2] The Christology of the Apostolic Exhortation emphasizes the humanity of Jesus showing him as the most outstanding example for all. Jesus lived an authentic human life, full of compassion and self-giving. He is truly the way, truth and life inviting and leading all to an intimate communion with the Trinity.

The mystery of Christ, founded in the incarnation is fulfilled in the death and resurrection of Jesus. Through him we receive reconciliation and fullness of life in the Holy Spirit. With an intense awareness of the Holy Spirit who is always present in the various peoples of the world, their religions and their cultures, the Church in Asia discerns the call to continue the mission of Jesus. The understanding of the uniqueness of Jesus Christ in the Asian context is characterized by relationality and inclusiveness. A theory of uniqueness, characterized by exclusion and negation, has not got the spirit of dialogue. The lead of Vatican II helped the Church in Asia to overcome such an understanding. Pope John Paul II in his Apostolic Exhortation mentions the presentation of Jesus, the only Saviour requiring a pedagogy which is sensitive to inculturation (cf. EA 20). The Asian Churches share the conviction of Pope John Paul II who affirms:

> A faith which has not become inculturated is a faith which has not been fully received, which has not been completely thought through, which has not been faithfully lived.[3]

[2] Cf. EA 20; but also SECOND VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution *Gaudium et spes* (December 7, 1965), nn. 22, 32, 38.

[3] JOHN PAUL II, *Autograph Letter* [to Card. Casaroli] *instituting the Pontifical Council for Culture* (May 20, 1982), in «L'Osservatore Romano», May 21, 1982, p. 3, quoted in INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Christianity and World Religions* (1997), n. 26.

3. Gospel and Culture

Pope John Paul II in his encyclical *Fides et Ratio* speaks of the Gospel's first encounter with Greek philosophy and points out the need faced by our own generation. He says:

> Today, as the Gospel gradually comes into contact with cultural worlds which once lay beyond Christian influence, there are new tasks of inculturation, which mean that our generation faces problems not unlike those faced by the Church in the first centuries.[4]

According to *Fides et Ratio* the lands of the East have rich potential for articulating the Christian message which will bring positive results out of dialectics of Gospel and culture. In Pope John Paul's own words:

> My thoughts turn immediately to the lands of the East, so rich in religious and philosophical traditions of great antiquity. Among these lands, India has a special place. A great spiritual impulse leads Indian thought to seek an experience which would liberate the spirit from the shackles of time and space and would therefore acquire absolute value. The dynamic of this quest for liberation provides the context for great metaphysical systems… (FR 72).

Along with India, John Paul II recognizes the heritage of the great cultures of China, Japan and other countries of Asia which are sources of genuine religious experience and spiritual liberation.

The words of Pope John Paul II need to be understood in the context of the ongoing attempt for articulating faith in Jesus in the dialogue with the religious and philosophical traditions of Asia. Looking back into the history of Christianity we find some pioneering attempts made by missionaries. The Apostolic Exhortation, *Ecclesia in Asia* mentions the names of Matteo Ricci and Roberto de Nobili along with Giovanni da Montecorvino as having "penetrating insight into peoples and their cultures" and for that "they need to be emulated at the present time" (EA 20). In the sixteenth century Matteo Ricci introduced Jesus Christ to the Chinese people in relation to their religion and culture. Ricci did not present Christ as entirely foreign or new but as the most perfect manifestation of their religious and cultural ideal. Similarly during the same period in India Roberto de Nobili embraced Indian customs and traditions through he tried to present

[4] JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Fides et Ratio* (September 14, 1998) (FR), n. 72.

Christianity not in a European garb but in tune with Indian religiosity and culture. His understanding of faith in Jesus made him accept many positive elements from the religious and philosophical traditions of India.

In the 2000 years of Christianity in Asia, we can find a rich diversity resulting from an inculturation of faith that has taken place in various contexts and periods. The St Thomas Christians in South India shows an example to it. Their traditions, customs and entire life-style including manners in clothing, food-habits and social relations of St Thomas Christians were the same as those of non-Christians. Although their early history and theology can be reconstructed only by scanty historical data, the available sources show clearly that the first Christian Community in India had an indigenous and contextualized way of life. Their inculturated form of existence was the result of a spontaneous response to the socio-cultural environment. Living along with Hindu neighbours, Christians understood their faith in Jesus Christ in its distinctiveness from that of other people. For them faith in Jesus Christ was understood as the only way to salvation. Their Christological perception was enshrined in the word *Marga* (Way). Christians were considered the followers of the Way of Jesus Christ. Though living in the midst of non-Christians they did not attempt to do a theological articulation of their view of other faiths. But they manifested their faith in Christ in a lively manner both in their ecclesial and civil life. However an inculturated form of Christian life was not always the reality in Asia. Therefore it is pointed out that among others one reason for the disappearance of Christianity from certain parts of Asia after initial success is the absence of an appropriate adaptation to local cultures (cf. EA 21).

4. Poetry, Literature and Art-forms

Articulation and communication of faith is not possible without some media. The missionaries in Asia were in the forefront in bringing the Word of God to people in their own languages through translation of the Bible. They also wrote works in local language for didactic purposes. Looking into the immediate context of the author of this article, one finds missionaries who learned local languages and wrote works in prose and poetry. The popular work of the German-born missionary, Arnos Padiri (Johann Ernst Hanxleden) who wrote *Puthenpana* (An Epic on the Life of Christ) in Malayalam is testimony to contextualization of Christian faith in the linguistic and cultural stream of the country. Indian Christians also have followed the same tradition.

They have written works on Christ in Sanskrit which is the ancient Indian religious language and a great symbol of Indian culture. *Kristusahasranamam* (A hymn on Christ with thousand attributes) by Chevalier I.C. Chacko, and *Kristubhagavatam* (An epic poem in Sanskrit on the life of Christ) by Plakkiyil Chacko Devassia are works in Sanskrit poetry that are centred on Christ. They have won much appreciation and recognition of all including non-Christian scholars and literati. *Sriyeshuvijayam* (An epic poem on the history of salvation), *Mahatyagi* (A narrative poem on the sacrifice of Christ) by M.O. Avara, *Marthommavijayam* (A poem on the story of St Thomas the Apostle and Church in India) by Sr Mary Benigna, and *Kristugadha* (The Song on Christ) by Mathew Ulakamthara are poetic works in Malayalam which are at the same time literary contributions and cultural expressions of faith in Christ. The seminary curriculum of St Joseph's Pontifical Seminary, Puthenpalli-Alwaye long before Vatican II had priest-professors well-versed not only in Latin, Syriac and ecclesiastical subjects but also the classic language of India, namely Sanskrit and contemporary Malayalam. Fr John Kunnappally, professor of Sanskrit and Malayalam, wrote a work of advanced Sanskrit grammar entitled *Prakriyabhashyam* which is a great contribution to the literary history of India.

Christian message has also become concretized in many art-forms. In South Indian tradition the "Way (Margam) of the Messiah", which is also known as the "Way of Apostle Thomas", has been sung with dance in what is known as *Margam Kali.* Art-forms like *Chavittunatakam* is dramatic performance that stages events from Christian history. The administration of the Christian communities and architecture of churches belonging to St Thomas tradition embody an indigenous style. Certain symbols and practices of Christians also reveal an inculturated form of living. The tradition of *Nilavilakku* (oil lamp on a stand) is an Indian representation of Christ, the Light. The granite crosses, carved out from pieces of rock, are symbolic representations of Christ who won over suffering and death. There are many such examples from the lived experience of faith in Christ from the Indian side. They are in agreement with the vision of Vatican II and contemporary documents of the Church.

5. Mission, Proclamation and Witness

The desire expressed by the Council in *Optatam Totius* (n. 16) in the context of Asia has to take on concrete expression in a wide variety of ways. In the Church everywhere a living contact with the mystery of Christ

has found liturgical and doctrinal expressions. But in Asia it takes its own contextual features which the Assembly for Asia held in Rome in 1998 recognized. The emphasis of the Apostolic Exhortation, on context, culture, customs and traditions of the peoples of Asia is very evident:

> In general, narrative methods akin to Asian cultural forms are to be preferred. In fact, the proclamation of Jesus Christ can most effectively be made by narrating his story, as the Gospels do. The ontological notions involved, which must always be presupposed and expressed in presenting Jesus, can be complemented by more relational, historical and even cosmic perspectives. The Church, the Synod Fathers noted, must be open to the new and surprising ways in which the face of Jesus might be presented in Asia (EA 20).

The Apostolic Exhortation is keen to suggest the exact way for imaging Jesus Christ:

> In this perspective, the Synod Fathers stressed many times the need to evangelize in a way that appeals to the sensibilities of Asian peoples, and they suggested images of Jesus which would be intelligible to Asian minds and cultures and, at the same time, faithful to Sacred Scripture and Tradition. Among them were "Jesus Christ as the Teacher of Wisdom, the Healer, the Liberator, the Spiritual Guide, the Enlightened One, the Compassionate Friend of the Poor, the Good Samaritan, the Good Shepherd, the Obedient One" (EA 20).

These images of Jesus are easily understandable and can inspire a living witness in the context of Asia.

"A more vivid contact with the mystery of Christ" in the Asian context cannot leave aside a praxis that will image Jesus in the concrete circumstances of Asian people. The service of human promotion according to the social doctrine of the Church and witness to the Gospel through works of mercy and justice are aspects of living the Mystery of Christ. The effort to continue the mission of Jesus in Asia needs strength and courage. But self-less love and service draws many to Christ as evidenced by the recent conversion of Aruna Bahaguna, the Additional Director General of Police of Andhra Pradesh Special Police in India.[5] The reason for her to embrace Christian faith, as she said, was because she was taken up when she saw priests and nuns selflessly serving the sick and HIV patients and educating

[5] Cf. *http://www.ucanindia.in/news/nuns-draw-police-official-to-catholicism/16801/daily* (February 7, 2012).

the poor in remote villages. The sacrifice of life by Sr Rani Maria and Sr Valsa John, who were both involved in helping the poor and the marginalized are living examples of missionary witness to the Gospel. *Ecclesia in Asia* cites the powerful words of St Chrysostom:

> Do you wish to honour the body of Christ? Then do not ignore him when he is naked. Do not pay him silken honours in the temple only then to neglect him when he goes cold and naked outside. He who said; "This is my body" is the One who also said, "You saw me hungry and you gave me no food"... What good is it if the Eucharistic Table groans under the weight of golden chalices, when Christ is dying of hunger? Start by satisfying his hunger, and then with what remains you may adorn the altar as well![6]

6. Conclusion

According to the vision of *OptatamTotius* "a more vivid contact with the Mystery of Christ" for the peoples of Asia, as mentioned in the beginning of this paper, implies a triple dialogue, namely, dialogue with religions, dialogue with cultures and dialogue with the poor. In the light of the post-synodal exhortation and theological reflection in Asia we have tried to show briefly the directions it takes. Jesus is the one and only Saviour of the world. Encounter with the mystery of Christ, which is made possible by proclaiming Christ, is the realization of the fullness of salvation offered by God. But this cannot be isolated from a dialogue with religions, cultures and involvement in the lives of the poor. It is possible to conclude quoting the words of cardinal Julius Darmaatmadja:

> Yes, it is true; there is no authentic evangelization without announcing Jesus Christ, Saviour of the whole human race. But for Asia, there will be no complete evangelization unless there is dialogue with other religions and cultures. There is no full evangelization if there is no answer to the deep yearning of the peoples of Asia. There is no convincing and trustworthy announcement of Christ as Saviour, unless along with, or even preceding this announcing, the Church presents the actual loving ministry of Jesus which rescues people from situations of injustice, persecution, misery and in the place of these brings life, yet even life in abundance.[7]

[6] SAINT JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the Gospel of Matthew*, 50, 3-4: PG 58, 508-509, cited in EA 41.

[7] J. DARMAATMADJA, *A New Way of Being Church in Asia*, in «*Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*» 63 (12/1999) 891.

ASIA
UN ESEMPIO DI *AUDITUS CULTURÆ*: L'OPERA DI GABRIELE M. ALLEGRA

✠ Savio Hon Tai Fai

Path 11 (2012) 49-59

1. Introduzione

Il tema di questo Forum: «*… Vividior cum mysterio Christi contactus*», indica un atteggiamento costante, anzi una spiritualità negli studi teologici. Tra i tanti modi per approfondire il *contactus*, lo studio della sacra Scrittura occupa un posto del tutto singolare.

> Lo studio della sacra Scrittura (…) deve essere come l'anima di tutta la teologia. (…) Parimenti tutte le altre discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza (OT 16).

Nel fare teologia, un elemento importante da tener in conto è quello dell'*auditus*, cioè, quell'ascolto con fede della parola di Dio nella Chiesa. Allo stesso tempo l'ascoltatore non può e non deve staccare il suo ascolto dalla sua cultura. In questo Forum, infatti, parliamo anche dell'*auditus culturae*. Per cultura, in questo contesto, s'intende quella dell'Asia.

Non è scopo del mio intervento descrivere la cultura asiatica come tale, data la ricchezza delle diversità culturali presenti in questo immenso continente. Tuttavia, è opportuno sottolineare l'importanza della sensibilità culturale che si dovrebbe prestare all'ascolto della parola di Dio, al fine di far nascere e crescere la fede in Cristo tra popoli che condividono la stessa

sensibilità. Ovviamente, questa "sensibilità" non deve mai staccarsi dal *vividior cum mysterio Christi contactus* che è il tema di questo Forum. In questo saggio mi limito all'esperienza vissuta in Cina da una prospettiva missionaria. La Chiesa in missione si nutre sempre dalla parola di Dio per poter annunciare con efficacia Cristo, la Parola *par excellence*.

> La grande questione che sta ora dinanzi alla Chiesa in Asia è *come* condividere con i nostri fratelli e sorelle asiatici ciò che noi gelosamente custodiamo come dono che contiene ogni altro dono, e cioè la Buona Novella di Gesù Cristo.[1]

La questione del «come» non è del tutto facile. Il mio pensiero corre subito alla grande figura del Venerabile Gabriele M. Allegra, ofm (San Giovanni La Punta [CT] 1907 - Hong Kong 1976).[2] Egli, da missionario in Cina, ha fondato lo Studio biblico (1945) e ha tradotto la Bibbia dalle lingue originali a quella cinese. Secondo il card. Paul Yu Pin, la sua traduzione è la più grande impresa letteraria della Chiesa cattolica in Cina e una pietra miliare nella sua storia.[3] Il lavoro gli richiese, innanzitutto, di assumere una grande sensibilità culturale delle lingue usate dagli autori ispirati, e della lingua cinese. Non si è trattato di un lavoro meramente linguistico, ma soprattutto di una riflessione profondamente teologica tenendo conto di tutte le problematiche moderne dell'esegesi.

Dalle sue *Memorie*[4] si scopre la grande attualità della sua testimonianza e del suo messaggio. Egli è un ottimo esempio dell'*auditus culturae*.

Come santa Teresa di Gesù Bambino scrisse la *Storia di un'anima* su richiesta della sua Superiora, così avvenne per il padre Allegra, che con un atteggiamento simile, scrisse in cinque quaderni le *Memorie* circa lo Studio biblico e la traduzione della sacra Scrittura. Egli ha «omesso certe cose perché – come diceva la Santa –: molte pagine di questa storia saranno solo lette in cielo» (Oppes 211). Dall'insieme dei testi vorrei far emergere tre elementi: la mistica, l'amicizia e la sapienza.

[1] Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia* (6 novembre 1999), n. 19.

[2] Cf. U. Castagna, *La parola è seme. Vita di P. Gabriele M. Allegra francescano*, Porziuncola, Assisi 1997.

[3] Cf. S. Oppes (a cura), *Le memorie di fra Gabriele M. Allegra ofm. Il «San Girolamo» della Cina*, LEV, Città del Vaticano 2005 (= Oppes), p. 17.

[4] Per il testo delle *Memorie* di Allegra cf. il citato Oppes (a cura), *Le memorie di fra Gabriele M. Allegra*, alle pp. 55-211; si veda anche l'*Introduzione* dello stesso Oppes alle pp. 1-45.

2. La mistica

La vita mistica è sempre frutto della grazia e da essa guidata, e indica un processo costante di purificazione, d'illuminazione e di unione con Dio. I tre aspetti si compenetrano a vicenda. Nel caso di padre Allegra, tutto è iniziato da un sogno. Che sogno?

Per il VI Centenario della morte del beato Giovanni da Monte Corvino, Pio XI nel 1928 inviò una lettera ai francescani. La lettera fu molto discussa tra i giovani frati. Padre Cipriano Silvestri – pure lui missionario in Cina – parlò della Cina anche con il giovane Allegra, il quale scrisse: «Per me, il discorso (di Sivestri) è stato come una miccia accesa, lanciata contro una polveriera» (Oppes 62). Un'altra scossa elettrica provenne dal giovane frate cinese, padre Kao Se Kien, il quale disse che in Cina mancava ancora una traduzione cattolica della Bibbia. Padre Gabriele Allegra formulò in quei momenti il suo sogno con queste parole: «Io andrò in Cina per tradurre la sacra Scrittura» (Oppes 62).

Allegra non è stato bruciato dal suo sogno, perché ha saputo mettere questo desiderio nelle mani della Madonna e lavorarci secondo obbedienza.

In occasione della prima Messa, celebrata nel suo paese natio, il 15 agosto 1930, nella festa della Madonna Assunta, egli scrisse:

> Nella chiesetta della Ravanusa, feci alla Madonna una promessa: che avrei lavorato sempre e sino a quando non avessi ultimato la versione cinese della S. Scrittura. Dissi alla Madonna i miei problemi, che non sapevo greco, ebraico, cinese, che non sapevo organizzare il mio tempo per impegnarlo nello studio.[5]

Un insegnante gli pose la domanda su come poter tradurre la Bibbia in cinese senza i sussidi necessari. Allegra la trasformò in una sua preghiera:

> Dammi, Te ne supplico, o Padre,
> l'intelligenza della sacra Scrittura.
> Fammi comprendere per essa la pedagogia divina
> con la quale Tu conduci non solo un popolo,
> ma l'umanità intera a Te e al Tuo Cristo.

[5] R. JABLONSKI, *L'opera biblica di fra' Gabriele Maria Allegra*, in S. CONSOLI - C. FINOCCHIARO (a cura), *Frate Gabriele Allegra. Tra Cina e Sicilia. Bibbia e Spiritualità*, *Studio teologico S. Paolo - Giunti, Catania - Firenze 2008,* p. 12.

> Fa che io, come S. Bonaventura e il mio caro fratello, il Beato Giovanni Scoto,
> sappia mutare lo studio in continua preghiera,
> e studi soltanto per diventare discepolo della Sapienza,
> cioè, per conoscerti meglio e per amarti di più!
> Sto alla porta e picchio, vorrei l'intelligenza del mistero di Cristo,
> vorrei comprendere per quanto è possibile a un povero peccatore pentito,
> le investigabili ricchezze del Cuore di Gesù,
> l'eminente scienza della sua carità,
> la sua regalità.[6]

Aggiunse un'altra preghiera alla Vergine:

> O Maria Sede della Sapienza,
> illumina la mente di tutti i tuoi figli,
> specialmente di quelli che devono spiegare alle anime
> il Verbo fatto libro – *o logos embiblos*.[7]

La provvidenza non diede un ambiente tranquillo al giovane missionario, anzi egli si trovò in un periodo di grande scompiglio. La Cina, nel periodo in cui padre Allegra svolgeva la sua missione, viveva uno dei momenti più tragici della sua storia. La sua mole gigantesca era contrassegnata da un'estrema debolezza,[8] che la rendeva incapace di ridurre le forti disuguaglianze tra le classi sociali, di garantire un benché minimo sviluppo economico a un popolo stremato. Numerose sollevazioni popolari avevano scatenato violenze inaudite e avevano anche preso di mira gli occidentali e le missioni cristiane,[9] in una specie di scontro fra culture.

In questo ambiente, per i suoi studi cinesi il padre Allegra conobbe il grande poeta patriottico Qu Yuan 屈原 (II sec. a.C.), di cui tradusse poi in

[6] *Ibid.*, p. 15.

[7] *Ibid.*, p. 16.

[8] Con il crollo della dinastia Qing e la proclamazione della Repubblica nel 1912, la Cina era passata, di fatto, in mano ai militari, impostisi nel decennio 1916-1927 come i "signori della guerra", sostenuti dalle potenze europee, che miravano alla spartizione del territorio sul quale già esercitavano pesanti ipoteche non soggette alla giurisdizione cinese. Poi scoppiò la guerra contro l'invasione dei giapponesi (1937-1945) e quella civile tra comunisti e nazionalisti fino al 1949.

[9] Per es., padre G.M. Allegra arrivato in Cina nel 1931, fu assegnato al Seminario minore chiamato Hoanshawan 黃沙灣 luogo tutto pieno delle memorie dei martiri del 1900, uccisi durante la rivolta xenofoba dei Boxers.

latino la rapsodia: *Li Sao* 離騷(*Incontro al dolore*).[10] Si era talmente "innamorato" di Qu Yuan da quasi smettere il lavoro della Bibbia. Studiandolo in un contesto così sconvolto, Allegra acquistò la sensibilità e il modo di pensare alla cinese, soprattutto, come vivere nelle sofferenze.

Lo Studio biblico francescano cinese fu fondato nel 1945. Prima di essere un'istituzione accademica, esso fu una comunità di credenti, con particolare attenzione al Cuore immacolato di Maria e al beato Giovanni Duns Scoto. La vita dello Studio biblico era tutta improntata alla carità fraterna e alla preghiera.[11] La venerazione del Verbo di Dio doveva precedere ogni studio delle Scritture.

> O Verbo Eterno, Parola del mio Dio, io voglio passare la mia vita ad ascoltarti!
> Voglio ascoltare Te, in cui sono nascosti tutti i tesori della Sapienza di Dio;
> Te, che hai mandato il Tuo Spirito,
> affinché m'introducesse nella cognizione di tutta la verità,
> Tu che sei la Verità (…)
> Dissipa, o Verbo glorioso del Padre, le tenebre dello spirito mio,
> affinché io, illuminato da Te, faccia sempre la volontà del Padre,
> e desideri solo quello che Lui brama.[12]

Una vita bella è un sogno di gioventù realizzato nell'età matura. Allegra, da missionario in Cina per 45 anni, seppe ascoltare e pregare ogni giorno in maniera mistica il Verbo eterno, stando in mezzo al popolo cinese che, pur trovandosi allora immerso in sofferenze e umiliazioni, era ricco di risorse culturali e valori umani. Il sogno della traduzione della Bibbia fu

[10] Qu Yuan, da ministro, serviva lo stato di Chu e il suo imperatore, e avviò una riforma. Pettegolezzi e calunnie di altri ministri invidiosi portarono l'imperatore ad allontanarlo. I suoi consigli non furono accolti e fu ostracizzato da altri funzionari a corte. Vedendo la corruzione dei suoi colleghi e l'incapacità del suo re, Qu Yuan andò in esilio e, infine, si suicidò nel fiume Miluo quando Qin sconfisse Chu nel 278 a.C. È in ricordo delle circostanze della sua morte che ogni anno si tengono le corse delle barche drago. *Li Sao* è considerato il suo capolavoro, scritto in 373 versi. *Li Sao* è la prima poesia cinese lunga ed è acclamata come la rappresentazione letteraria dell'elevata condotta morale e patriottica di Qu Yuan.

[11] Cf. M. TORCIVIA, *Linee teologiche della spiritualità di p. Allegra*, in CONSOLI - FINOCCHIARO (a cura), *Frate Gabriele Allegra*, pp. 47-79.

[12] Ms. II/b, 2, p.135, in *Positio, Informatio*, p. 82.

per lui un progetto di Dio. «Perciò – scrisse – molto dobbiamo a Lui (*Ideo multum tenemur ei*».[13]

3. L'amicizia

Nel leggere le *Memorie* di Padre Gabriele M. Allegra, si ha l'impressione che egli apprezzi molto i suoi amici e sia a loro molto grato. Fra essi ci sono centinaia di nomi di persone, sante e meno sante, del passato e del presente, di cristiani e di gente di altre religioni, di ricchi e di poveri, di Occidente e di Oriente; di qualsiasi estrazione, comunque.

Dall'amicizia deriva anche quella forma di legame sociale chiamato *guanxi* 關係, ossia rapporto con gli altri; cioè quella rete di contatti a tutti i livelli che permette un'efficace relazione sociale. Allegra comprese l'importanza di tali *guanxi* nell'attività missionaria. Senza di essi non sarebbe stato affatto possibile radicarsi nella struttura sociale cinese. È proprio in questo senso che padre Allegra fece amicizia con tutti.

Da missionario apprezzò in modo del tutto singolare le parole di Gesù: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa ciò che fa il padrone. Vi ho chiamati amici» (Gv 15,15). Allegra coltivava l'amicizia con Gesù mettendosi ore e ore davanti il Santissimo Sacramento.[14]

Sempre in Cristo, egli ebbe altre amicizie intime e spirituali. Merita menzionare la sua amicizia con la venerabile Lucia Mangano (1896-1947). Padre Allegra faceva risalire la sua conoscenza di Lucia alla sua fanciullezza, legandola alla chiesa della Ravanusa, dove Lucia assisteva alla Messa che lui serviva come ministrante. Nel primo periodo di permanenza in Cina, in mezzo a nascenti e immancabili difficoltà, confessava:

[13] Cf. Oppes 17-18: «Le parole di invito alla lode che fra' Gabriele appone sul frontespizio dei suoi quaderni, perciò molto dobbiamo a lui, sono testualmente tratte dall'opera del beato Duns Scoto, precisamente dal "Commento al III libro delle Sentenze di Pietro Lombardo". È una delle più note pagine di teologia scotiana, nella quale afferma che il farsi uomo di Dio in Cristo non può essere causato dal peccato di Adamo, visto che la gloria di Cristo supera intensivamente quella di tutti i redenti messi insieme».

[14] Il padre Allegra aveva un suo compaesano e buon amico in don Gaetano Nicosia, sdb, che si prendeva cura dei lebbrosi a Macau: «Poi [Allegra] va a riposarsi nella chiesa del lebbrosario. Don Gaetano lo vede, spesso, come in contemplazione davanti al Sacramento, per ore. Gli chiede, allora, una volta: "Che libro usa per la meditazione?". E lui, mostrandogli il suo Vangelo greco tascabile: "Ma, figlio mio, qui c'è tutto. Che altro vuoi?"» (CASTAGNA, *La parola è seme*, p. 238).

> Mi consolava e mi stimolava fortemente il sapere che le Orsoline pregavano per me e che Madre Lucia domandava assiduamente mie notizie e mi assicurava l'aiuto delle sue orazioni.[15]

E non esitava ad affidare lo Studio biblico alle preghiere di Lucia «per ottenere tutte le grazie di ordine materiale, sanità fisica, gioia fraterna, elemosine per soddisfare ai debiti», per cui egli scrisse: «Nella sala principale dello Studio feci appendere una bella immagine di Madre Lucia».[16]

La traduzione biblica in cinese fu un'opera vitale: donare Cristo alla Cina e la Cina a Cristo.

Sappiamo che le letture dei classici cinesi affascinarono non poco padre Allegra. Egli, riferendosi al poeta Qu Yuan, ripeteva: «Se la vita e gli esempi di tali uomini colpiscono i nostri cuori, certamente sono di maggior valore quelle cose che essi possono insegnarci» (Oppes 31). Egli ebbe un particolare interesse per il confucianesimo, il taoismo e, ancora di più, per il buddhismo (cf. Oppes 34-35). È chiara l'allusione a quanto i cattolici e lo Studio biblico, in particolare, debbano imparare dalla storia della traduzione in cinese dei testi sacri del buddhismo.

> Nei primi anni dello Studio io pensavo a una rivista biblica apologetica, ma oggi penserei che la vera apologetica consisterebbe nella comparazione degli elementi di verità che si trovano in tutte le religioni pagane con la verità biblica. Lavoro preziosissimo ma formidabile (Oppes 181).

Nel periodo della traduzione, padre Allegra sviluppò un senso acuto del dialogo tra due culture, tra l'Oriente e l'Occidente, come ha indicato il beato Giovanni Paolo II: è stato un uomo «del dialogo fra Cristo e la Cina».[17]

Padre Allegra fece amicizia anche con i fratelli protestanti. Giunto a Changsha (Hunan) egli incominciò a frequentare lo «Hussari Bible Institute» e, in particolare, il dott. Marco Cheng e il dott. Keller. Questi gentiluomini non esitarono a mettere le loro biblioteche e i loro studi a disposizione di padre Allegra. Quando si è amici, sparisce, per esempio, qualsiasi interesse nell'uso degli strumenti di lavoro e, soprattutto, nello

[15] S. CONSOLI, *Il contesto della santità etenea: fra' Gabriele Allegra e Lucia Mangano*, in CONSOLI - FINOCCHIARO (a cura), *Frate Gabriele Allegra*, p. 92.

[16] *Ibid.*, p. 93.

[17] GIOVANNI PAOLO II, *Omelia* (Catania, 5 novembre 1994), n. 4, in «L'Osservatore Romano» del 5-6 novembre 1994.

scambio dei pensieri e nella passione per la sacra Scrittura. Nonostante le polemiche tra cattolici e protestanti, Allegra guardava ai fratelli protestanti con ammirazione per il loro *ministerium Verbi*:

> Non posso negare che in genere sempre sono rimasto edificato della cooperazione dei semplici all'apostolato biblico nelle chiese protestanti. (…) Non si può disgiungere da un merito reale: lo zelo della e per la parola di Dio (*Oppes* 173).

4. La sapienza

Tra gli amici, ce ne fu uno tutto speciale: il padre gesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Alla richiesta del Delegato apostolico, mons. Mario Zanin, il padre Gabriele Allegra promise di trattare una questione delicatissima. Il presule gli mise in mano un manoscritto del padre Teilhard de Chardin, per il quale i censori della Compagnia di Gesù continuavano a rifiutare il *nulla osta* per l'*imprimatur*. Mons. Zanin provava sentimenti di incertezza e ammirazione per il «virtuoso sacerdote e scienziato», e nutriva la speranza velata che padre Gabriele potesse essere un censore indulgente al massimo. Si trattava del manoscritto di Teilhard de Chardin: *Le Milieu Divin*.[18]

Allegra lo lesse con interesse crescente, ma vi riscontrava terminologie ambigue, confusione tra ordine naturale e soprannaturale, attenuazione del significato di peccato, ecc. Nonostante ciò, Allegra lo trovò affascinante per le intuizioni dell'autore. Il problema stava nel come esprimere una censura negativa con simpatia. Qui entrava in gioco quella saggezza, comunemente detta in cinese *qiútóng-cúnyì* 求同存異, che può essere tradotto: «Si cerca il terreno comune dove ci si mette d'accordo di non essere d'accordo». Il dialogo tra di loro si sviluppò tra il 1942 e il 1945. L'ingrato compito fu reso facile ad Allegra dallo stesso Teilhard, che sperava una censura benevola pur essendo, tuttavia, pronto ad accettare una sentenza con spirito di obbedienza e di rassegnazione. Teilhard già trent'anni prima scriveva: «Io non vedo proprio in qual modo le mie idee potranno vedere la luce, se non

[18] Per un breve resoconto dell'incontro, si veda CASTAGNA, *La parola è seme*, pp. 130-132. Cf. anche G.M. ALLEGRA, *Il primato di Cristo in San Paolo e in Duns Scoto. Le mie conversazioni con p. Teilhard de Chardin, s.j., Pechino 1942-1945*, Ed. Crociata del Vangelo, Palermo 1966 (Porziuncola, Assisi 2011).

nel giro della conversazione o allo stato di manoscritti che circolano di nascosto, sottobanco».[19]

I due gentiluomini si spronarono reciprocamente e il loro spirito fu pronto a ricevere quanto di buono c'era in ciascuno dei due. Allegra scrisse: «Mi stupì innanzi tutto la sua umiltà (…) ma soprattutto mi commosse al massimo la sua spiegazione del Cristo Pleroma». Nel dialogo si nota ampiamente la convergenza tra i due delle riflessioni teologiche del gesuita su Cristo Alfa e Omega, centro e fine dell'Universo: «Père Teilhard, tutto quello che lei sta dicendo (…) fa parte dell'insegnamento tradizionale della scuola francescana, costituisce il grande apporto del venerabile Giovanni Duns Scoto al pensiero cristiano».[20] «Per la prima volta – continua padre Gabriele Allegra – avvertii la profonda commozione del padre, che si manifestava per uno speciale scintillio dei suoi occhi nerissimi; le nostre anime vibravano».[21]

Si lasciarono per sempre nel 1945, salutandosi così: «P. Gabriele, grazie per la sua buona amicizia e per quelle ore così intime che abbiamo passato insieme». Allegra rispose: «[P. Pierre] La saluto con due versi del giovane poeta Wang Po 王勃: "Vada tu pure nei recessi del mare, o ai confini del cielo, ti sarò sempre vicino (海內存知己, 天涯若比鄰)».[22]

Il dialogo con Teilhard de Chardin rivela anche la convinzione di padre Allegra che «la sacra Scrittura è la lettera del Padre celeste agli uomini». Di questa «lettera» il centro è il Verbo incarnato, Cristo redentore. Per trasmettere la sua grazia redentrice, Cristo ha fondato la Chiesa, cioè il suo Corpo mistico. «La Chiesa è l'autentica mediatrice dei mezzi di salvezza». Pertanto, la lettura della sacra Scrittura e la sua interpretazione, per essere fruttuosa deve essere fatta nella e dalla Chiesa. Si tratta del *sensus ecclesiae*, come suo criterio ermeneutico.

5. Conclusione

La mistica vissuta da padre Gabriele M. Allegra è di una grande testimonianza su come la parola di Dio debba esser accolta con venerazione. Se si vuole tradurre la stessa Parola dalle lingue ebraica e greca a quella cine-

19 CASTAGNA, *La parola è seme*, p. 132.
20 *Ivi*.
21 *Ivi*.
22 *Ivi*.

se, si deve conoscere o scoprire la disponibilità umana degli interlocutori cinesi. È una disponibilità nutrita da una cultura di lunga tradizione, da una filosofia profonda, da una scienza elevata, da un vivo sentimento della natura e dal senso della storia. Allegra acquistò la conoscenza di tutto questo non solo con gli studi, ma soprattutto con l'amicizia. Un'amicizia non solo con i vivi, ma anche con i personaggi della storia tramite i quali riuscì a plasmare una forte sensibilità interculturale da cui gli derivò una nuova forma di sapienza cristiana. Per esempio, egli trovò due terzine della *Divina Commedia* dove Dante Alighieri parla della Trinità e della sua azione creatrice:

> Gaurdando nel suo Figlio con l'Amore
> che l'uno e l'altro eternalmente spira,
> lo primo e ineffabile Valore
> quanto per mente e per loco si gira
> con tant'ordine fè, ch'esser non puote
> sanza gustar di lui chi ciò rimira (Par. X, 1-6).

Innanzitutto, la bellezza della natura secondo padre Allegra, da buon francescano, eleva la mente verso Dio. Chi contempla e rimira, l'una e l'Altro, gusta Dio. Allegra, commentando, disse che l'ordine, l'armonia dell'universo fu sempre causa dei più profondi gaudi di Dante.

In seguito, facendo riferimento a un altro testo della letteratura cinese, padre Allegra aggiunse quanto un commentatore delle *Odi* (詩經) scrisse sull'ode *Wei tian zhi ming* (維天之命)[23] 天之道於乎美哉，動而不止，行而不已 («L'ordine del cielo è oltre ogni bellezza! Si muove e non si ferma, avanza e non si arresta»); e Allegra commentò: «Bello e verace pensiero per un pagano! Ma sì, anche loro sono figli di Dio!».[24]

Dante parla della diffusività dell'amore divino nell'universo. Allegra considera questa «diffusività» come una chiave di lettura per comprendere non solo Dante ma anche le *Odi* nella letteratura cinese antica. Allegra si compiacque del modo con cui Dante trattava il tema della salvezza di coloro che non hanno potuto conoscere il Vangelo. Da una parte, Dante ar-

[23] G.M. Allegra, *Scintille dantesche. Antologia dai diari*, a cura di A.M. Chiavacci Leonardi e F. Santi, EDB, Bologna 2011, p. 45, nota 2: Si tratta del brano un commento all'ode *Wei tian zhi ming* delle *Odi di Zhou*, la più antica raccolta poetica cinese, risalente al VII sec. a.C., con 305 poesie realizzate in circa 500 anni.

[24] *Ibid.*, p. 45.

deva dello stesso desiderio di Virgilio, il suo dolce maestro: *Felix qui potuit rerum conoscere causas* («Felice colui che ha potuto penetrare nell'essenza delle cose»); dall'altra, accettò in pieno l'insegnamento di Platone: «L'uomo è fatto per la verità ma un dio, che venga dal cielo, deve insegnargliela». Ora, il Verbo di Dio è disceso dal cielo e come Sapienza del Padre ci ha insegnato «la verità che tanto ci sublima».[25]

Verso la fine delle *Memorie*, padre Allegra ha scritto un paio di pagine sulla sapienza, che meritano la nostra attenzione. Vorrei citare qualche sua parola come conclusione.

> La scienza è la cognizione di materie acquistata mediante lo sforzo dell'intelligenza umana. È il frutto del lavoro intellettuale. (…) La sapienza però è più che la scienza. Essa è un dono dello Spirito Santo, è il dono della Madre Celeste ai suoi figli. (…)
>
> Questa Sapienza essendo un dono, non lo si acquista nelle sale delle biblioteche o davanti alle cattedre dei sommi Maestri, ma nella preghiera, davanti all'Eucaristia, pregando umilmente e fiduciosamente la Madre del Verbo. Così il Beato Giovanni Duns Scoto ottenne il dono della Sapienza. Preparò il suo cuore con una purezza angelica, con una carità serafica, e la chiese in umiltà a Colei che è sede della Sapienza, ed essa lo spinse a chiederla, come Mosè, direttamente a Dio, l'Autore della Sapienza il munifico donatore di essa (Oppes 197-199).

Padre Gabriele M. Allegra ci ha lasciato un buon esempio dell'*auditus culturae* in sintonia con il «vividior cum mysterio Christi contactus», realizzando in modo saggio il motto lasciatoci dal beato Leopoldo da Gaiche, ofm, (1739-1815): «In solitudine Deum quaerere et in medio populi tui salutem operari».[26] Tenendo conto della vita del venerabile padre Allegra,[27] traduco la frase liberamente così: «Non puoi cercare Dio se non nella solitudine, e non puoi non portare la salvezza tra i popoli».

[25] Cf. *Ibid.*, p. 366.

[26] Cf. Oppes (a cura), *Le memorie di fra Gabriele M. Allegra*, pp. 67-68 e pp. 199-201.

[27] La causa di beatificazione del padre Gabriele Maria Allegra, avviata nel 1984, si è conclusa praticamente nel 1994 con la promulgazione del *Decreto* sull'eroicità delle sue virtù (15 dicembre 1994), a cui ha fatto seguito, il 23 aprile 2002, il *Decreto* di attribuzione alla sua intercessione di un miracolo avvenuto a Messina nel 1985, considerato valido ai fini della sua beatificazione.

AFRICA
IL *MYSTERIUM CHRISTI* NELL'ODIERNA ARTICOLAZIONE DIALETTICA TRA L'*AUDITUS FIDEI* E L'*AUDITUS CULTURAE*

AIMABLE MUSONI

PATH 11 (2012) 61-74

Occorre ben poco per rendersi conto che i frutti migliori della cosiddetta «teologia africana» si trovano in cristologia e, correlativamente, in ecclesiologia.[1] Non c'è probabilmente da meravigliarsi perché Gesù Cristo, Verbo di Dio incarnato (cf. Gv 1,14; Eb 1,1-2), è appunto «insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione».[2] Chi l'ha visto, ha visto il Padre (cf. Gv 1,18; 14,9), e a chi l'ha accolto, egli ha dato potere di diventare figlio di Dio (cf. Gv 1,12). È proprio grazie allo Spirito Santo mandato dal Padre nel nome di Gesù (cf. Gv 14,26) che possiamo chiamare Dio Abba, Padre (cf. Rm 8,15; Gal 4,6). Egli è il garante della presenza continua di Cristo risorto nella comunità dei credenti soprattutto tramite la Parola e i sacramenti. Del resto, secondo Agostino d'Ippona († 430), il *Christus totus*

[1] Cf. C.U. MANUS, *African Christologies: The Centre-piece of African Christian Theology*, in «Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft» 82 (1998) 3-23; J.I. MUYA, *La situazione in Africa*, in R. FISICHELLA (a cura), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 452-479, qui p. 466; C. NYAMITI, *Cristologie africane contemporanee*, in R. GIBELLINI (a cura), *Percorsi di teologia africana*, Queriniana, Brescia 1994, p. 111.

[2] CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (DV), n. 2, in G. ALBERIGO (a cura), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991 (COD), p. 972; cf. DV 4 (COD 972-973); *Catechismo della Chiesa Cattolica*, LEV, Città del Vaticano 1999[2] (CCC), §§ 65-67.73.

agisce come capo sempre con il suo corpo che è la Chiesa.[3] Agli occhi della tradizione, Cristo e la Chiesa formano «*una persona mystica*»[4]. Qui ci soffermeremo esclusivamente su Cristo, e solo di rado parleremo della Chiesa, concepita come famiglia di Dio in Africa.

Il presente contributo illustrerà il *mysterium Christi* a partire dall'articolazione dialettica tra l'*auditus culturae* e l'*auditus fidei* in Africa. Innanzitutto, s'intende delineare il volto di Cristo così come appare nella riflessione inculturata della teologia contemporanea in Africa, prima di evidenziare l'interazione tra questo *auditus culturae* e l'*auditus fidei et magisterii*. Infine, si concluderà con un auspicio sull'osmosi tra le *leges credendi*, *orandi* e *vivendi* in Africa, per un contatto più vivo con il mistero di Cristo nel vissuto quotidiano.

1. *Mysterium Christi* nella teologia africana

«Voi chi dite che io sia» (Mt 16,15; cf. Mc 8,29; Lc 9,20)? Questa domanda di Gesù ai suoi discepoli a Cesarea di Filippo continua a ricevere risposte «in funzione dei segni dei tempi africani, cioè in riferimento alle aspettative e alle esigenze delle nostre culture».[5] Si tratta di una modalità

[3] Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *Enarr. in Ps.* 30, 2, 1, 3: Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA) 25, 442; 37, 6: NBA 25, 850; ID., *In Epist. Ioh. ad Parthos tract.* 1, 2: NBA 24, 1640; ID., *Sermo* 341, 1, 1: NBA 34, 2; 341, 9, 11: NBA 34, 16; ID., *Epist. ad Catholicos de secta Donatistarum* 4, 7: NBA 15/2, 406.

[4] TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate* 29, 7, 11; cf. ID., *S.Th.* III, q. 19, art. 4 co e anche III, q. 49, a. 1 co; il concetto si trova già in AGOSTINO D'IPPONA, *Enarr. in Ps.* 30, 2, 1, 4: NBA 25, 444.

[5] E.J. PÉNOUKOU, *Cristologia al villaggio*, in F. KABASÉLÉ - J. DORÉ - R. LUNEAU (a cura), *Cristologia africana*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1987, p. 64 (ed. or. *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, Paris 1986). Per i saggi di cristologia africana cf. K. APPIAH-KUBI, *Christology*, in J. PARRATT (a cura), *A Reader in African Christian Theology*, John Parratt, London 1987, pp. 69-81; B. BUJO, *Teologia degli antenati come punto di innesto per una nuova cristologia*, in ID., *Teologia africana nel suo contesto sociale*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 112-139; ID., *Dieu devient homme en Afrique noire. Méditation sur l'incarnation*, Éd. Paulines, Kinshasa 1996; E.E. EZUKWU, *Towards an African Christology*, in «Cahiers des Religions Africaines» 49-52 (1992) 311-322; W. HERING (a cura), *Christus in Afrika. Zur Inkulturation des Glaubens im Schwarzen Kontinent*, Lahn Verlag, Limburg 1991; KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, Paris 1994; E. KAOBO SUMAÏDI, *Christologie africaine (1956-2000). Histoire et enjeux*, L'Harmattan, Paris 2008; U.C. MANUS, *Christ, the African King. New Testament Christology*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1993; MANUS, *African Christologies*; J. MBITI, *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, in P. BEYERHAUS (a cura), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, vol. III,

legittima che è stata riconosciuta dal Concilio Vaticano II, come si legge, ad esempio, nel Decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa:

Indubbiamente, come si verifica nell'economia dell'incarnazione, le giovani Chiese, radicate in Cristo e costruite sopra il fondamento degli apostoli, hanno la capacità meravigliosa di assumere tutte le ricchezze delle nazioni, che a Cristo sono state assegnate in eredità. Esse dalle consuetudini e dalle tradizioni, dal sapere e dalla cultura, dalle arti e dalle scienze dei loro popoli sanno ricavare tutti gli elementi che valgono a render gloria al Creatore, a mettere in luce la grazia del Salvatore e a ben organizzare la vita cristiana. Per raggiungere questo scopo è necessario che, in ogni vasto territorio socio-culturale, come si dice, venga promossa la ricerca teologica.[6]

Ora, secondo il teologo congolese Oscar Bimwenyi-Kweshi, il discorso teologico africano si radica nella struttura teandrica dell'esperienza e dell'intelligenza della fede: da considerare sono, da una parte, il *fondamento* «*te-ico*» (da *Theós-ou*: Dio), dall'altra, il *fondamento* «*andrico*» (da *anēr-andrós*: uomo).[7] Questo discorso analogico trova la sua massima espressione

Kaiser Verlag, München 1968, pp. 72-85; J.N.K. MUGAMBI - L. MAGESA, *Jesus in African Christianity. Experimentation and Diversity in African Christology*, Initiative Publishers, Nairobi 1989; A. NGINDU MUSHETE, *La figura di Gesù nella teologia africana*, in «Concilium» 24 (1988) 268-277; C. NYAMITI, *Christ as Our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Mambo Press, Gweru 1984; NYAMITI, *Cristologie africane contemporanee*, pp. 125-148; C. OKECHUKWU EBEBE, «*Who do you say I am?*». *John Mbiti, Ukachukwu Chris Manus, Charles Nyamiti and Bénézet Bujo's Approaches to Christology* PUG, Roma 2009 (tesi di dottorato); J. ONAIYEKAN, *Tendencias cristológicas en la teología africana contemporanea*, in «Scripta Theologica» 2 (1989) 169-184; J. PARRATT (a cura), *Cristo in Africa. Teologi africani oggi*, Claudiana, Torino 1994; J.S. POBEE, *Exploring Afro-Christology*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1992; R.J. SCHREITER (a cura), *Faces of Jesus in Africa*, Orbis Books, Maryknoll 1991; A. SHORTER, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, Chapman, London 1985; P. STADLER, *Approches christologiques en Afrique*, in «Bulletin de Théologie Africaine» 5 (1983) 35-49; D.B. STINTON, *Jesus of Africa. Voices of Contemporary African Christology*, Orbis Books, Maryknoll/NY 2004; E.B. UDOH, *Guest Christology. An Interpretative View of the Christological Problem in Africa*, Peter Lang, Frankfurt a.M.-New York 1988; J.S. UKPONG, *Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria*, in GIBELLINI (a cura), *Percorsi di teologia africana*, pp. 61-96.

6 CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad Gentes*, n. 22 (= COD 1030).

7 Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, Paris 1981, pp. 393-403 (365-410). A questo riguardo, ad es., si legge alla p. 392: «De même qu'il nous a paru important de dire que l'africanité, en tant que pôle humain, est un des éléments constitutifs de la révélation, nous croyons pouvoir dire que *la foi africaine des communautés cheminant dans l'*éclairement *du Christ, l'agir chrétien, la confession africaine et, plus profondément, l'expérience fondamentale de vie en Christ con-*

nella persona divina del Verbo incarnato in cui si realizza pienamente e definitivamente la rivelazione di Dio uno e trino. Se Dio ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana (cf. DV 12), questo significa che gli africani percepiscono il suo messaggio nella loro situazione culturale ed esistenziale. Gesù Cristo, quale «via, verità e vita» (Gv 14,6), è perciò il *princeps analogatum* che rende possibile ogni discorso su Dio, ossia la *Theología*, in Africa come altrove.

Ma, come viene percepito il mistero del Verbo di Dio nel complesso universo culturale africano? Prima di rispondere a questa domanda, è doveroso segnalare che, dopo matura riflessione, abbiamo deciso di lasciare da parte i cosiddetti «settori trascurati» della cristologia africana di cui si curano pochi autori, secondo il teologo tanzaniano Charles Nyamiti:[8] tali settori riguardano sia la presunta «cristologia africana tradizionale (non cristiana)»,[9] sia le improbabili «cristologie africane non sistematiche nelle Chiese tradizionali e in quelle indipendenti».[10] Riteniamo che, da una parte, le loro fonti siano piuttosto scarse, e dall'altra, il loro contenuto manchi di spessore e di consistenza dal punto di vista strettamente scientifico. Ecco perché ci siamo rivolti alla riflessione cristologica africana collaudata, anche se alcuni dei suoi aspetti e proposte sono discussi e discutibili.

stituent le lieu propre immédiat d'où surgit le langage théologique africain, en vue d'une propre compréhension toujours plus poussée du même message». L'autore aggiunge: «Le langage théologique négro-africain retient dans sa texture la structure "thé-andrique" de la *foi africaine* comme expérience fondatrice, dont les deux pôles sont ceux-là mêmes qui constituent la révélation comme procès di communication» (*ibid.*, p. 393). Il corsivo nelle citazioni è dell'autore.

[8] Cf. NYAMITI, *Cristologie africane contemporanee*, pp. 97-123, qui specialmente pp. 104-111; ID., *African Christologies Today*, in MUGAMBI - MAGESA, *Jesus in African Christianity*, pp. 17-39. La cosiddetta «cristologia tradizionale africana (non cristiana)» si rifà alle «Religioni tradizionali africane» (RTA), la cui importanza non va sottovalutata. Sulla questione di Dio in esse, che non possiamo qui approfondire, si veda almeno J.S. MBITI, *Concepts of God in Africa*, S.P.C.K., London 1970, suddiviso in quattro parti: *The Nature of God* (pp. 1-42), *The Active Attributes of God* (pp. 43-87), *Anthropomorphic and Natural Attributes of God* (pp. 89-157), *God and Man* (pp. 159-271).

[9] Si veda, ad es., J.M. BAHEMUKA, *The Hidden Christ in African Traditional Religion*, in MUGAMBI - MAGESA, *Jesus in African Christianity*, pp. 1-16.

[10] Si vedano, ad es., H.W. KINOTI, *Christology in the East African Revival Movement*, in MUGAMBI - MAGESA, *Jesus in African Christianity*, pp. 60-78; J.M. SCHOFFELEERS, *Folk Christology in Africa: The Dialectics of the Nganga Paradigm*, in «Journal of Religion in Africa» 19 (2/1989) 157-183; A. SHORTER, *Folk Christianity and Functional Christology*, in «African Ecclesial Review» 24 (3/1982) 133 ss.

Occorre tenere presente che dagli anni '70 del secolo scorso fino ad oggi, la teologia africana si muove tra due correnti principali: l'inculturazione e la liberazione.[11] Lungi dall'opporsi, queste due correnti si completano reciprocamente. Accanto alle «cristologie dell'inculturazione», ci sono, quindi, le «cristologie della liberazione».[12] Volendo offrire un orientamento nella cristologia africana, il card. Angelo Amato ha distinto tre gruppi di teologi:

– *Cristologi biblicamente orientati*, attenti cioè alla fondazione biblica delle loro interpretazioni, come ad esempio: Bolaji Idowu, Harry Sawyer, Kwesi Dickson, John Mbiti, Byang Kato, Justin Ukpong;

– *Cristologi etno-culturali*, impegnati nel dare significato cristiano ad alcune categorie o tradizioni mutuate dalla cultura africana: Charles Nyamiti, John Pobee, Bénézet Bujo, Gwinyai Muzorewa, John Mutiso-Mbinda, François Kabasélé, Eugene Hillman, Anselme T. Sanon, Christopher Mwoleka, Camilus Lyimo, Ukachukwu Chris Manus;

– *Cristologi pastorali*, preoccupati di illuminare teologicamente la prassi ecclesiale in Africa: Aylward Shorter, Cécé Kolié, Godwin Ikeobi, Etuk Udoh, Alexander Ekechukwu, Ikenga-Metuh Emefie, Nathaniel Ndiokwere, Emmanuel Milingo, Koffi Appiah-Kubi, John M. Waliggo, Paul Stadler, Zamblon Nthamburi, Desmond Tutu, Manas Buthelezi.[13]

Per determinare e illustrare i paradigmi più diffusi nella cristologia africana, si può ricorrere a un'opera caratteristica curata da François Kabasélé, Joseph Doré e René Luneau, di cui seguiamo la traduzione ita-

[11] Cf. R. GIBELLINI, *Editoriale. Teologi africani si interrogano e propongono*, in ID. (a cura), *Percorsi di teologia africana*, p. 14; cf. anche, tra gli altri, A. MUSONI, *Il Dio della vita. Sguardo storico e prospettiva esistenziale della teologia africana oggi*, in «Salesianum» 73 (2011) 125-126 e 136-139, con indicazioni bibliografiche sulle due tematiche dell'inculturazione e della liberazione nelle note a piè di pagina.

[12] Un'illustrazione è offerta dal saggio curato da MUGAMBI - MAGESA, *Jesus in African Christianity*, dove la prima parte si colloca nella prospettiva dell'inculturazione (*Part One: Christology in African Perception*, pp. 1-78, con contributi di Judith M. Bahemuka, C. Nyamiti, Douglas W. Waruta, Z. Nthamburi, Hannah W. Kinoti), mentre la seconda segue la linea della liberazione (*Part Two: Christology in Africa and the Question of Liberation*, pp. 79-135, con contributi di Laurenti Magesa, J.M. Waliggo, Peter Kanyandago, Anne Nasimiyu-Wasike). Nello stesso libro, prima di offrire alcune indicazioni metodologiche, Nyamiti divide il suo contributo su *African Christologies Today* (pp. 17-39) in due parti: *African Christologies of Inculturation* (pp. 17-27) e *African Christologies of Liberation* (pp. 27-29).

[13] Cf. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2008[7], p. 69 (68-70); in nota l'autore rimanda a D. NDUBUISI NWUZOR, *A Survey of African Christology*, Universidad de Navarra, Pamplona 1997, con la bibliografia degli autori citati alle pp. 17-29.

liana.[14] La seconda parte del libro (*Noi cerchiamo il tuo nome*) si sofferma su quattro modelli:

– *Cristo come capo* (F. Kabasélé):[15] alla luce della tradizione africana, Gesù viene percepito come «capo» e «re». Come capo della Chiesa e re dell'universo, Gesù è colui che guida il popolo di Dio nel benessere, nella pace e nell'armonia con tutti. È l'eroe potente che ferma e vince le minacce dei nemici. Figlio di Dio, egli è mediatore tra Dio e gli uomini e fuori del suo nome non c'è salvezza. Il mistero di Cristo deve naturalmente correggere e purificare la concezione tradizionale africana dell'autorità, non raramente assolutista e nepotista,[16] perché Cristo è capo e re come Figlio e Servo obbediente, che si è incarnato e ha dato la propria vita per la redenzione di tutti.

– *Cristo come antenato e figlio maggiore* (F. Kabasélé):[17] Cristo è visto qui come «proto-antenato», cioè il primogenito e il fratello maggiore dotato di una permanente presenza spirituale di intercessione a favore dei vivi e dei morti. La sua natura teandrica e la sua morte innocente attestano che egli è tutt'uno con il Padre nel suo essere e nella sua missione di salvezza. Il suo carattere universale contribuisce al superamento della logica tribale ed etnocentrica in Africa, che non poche volte conduce ai conflitti armati.

[14] Cf. KABASÉLÉ - DORÉ - LUNEAU (a cura), *Cristologia africana* (ed. or. *Chemins de la christologie africaine*, Desclée, Paris 1986); cf. anche SCHREITER (a cura), *Faces of Jesus in Africa*. Per quanto riguarda i paradigmi cristologici africani, cf. J.N.K. MUGAMBI, *Christological Paradigms in African Christianity*, in MUGAMBI - MAGESA, *Jesus in African Christianity*, pp. 136-164.

[15] Cf. F. KABASÉLÉ, *Cristo come capo*, in KABASÉLÉ - DORÉ - LUNEAU (a cura), *Cristologia africana*, pp. 97-111; cf. F. KABASÉLÉ, *Christ as Chief*, in SCHREITER (a cura), *Faces of Jesus in Africa*, pp. 103-115; MANUS, *Christ, the African King*.

[16] Cf. P. KANYANDAGO, *A Biblical Reflection on the Exercise of Pastoral Authority in the African Churches*, in MUGAMBI - MAGESA, *Jesus in African Christianity*, pp. 112-122; MANUS, *Christ, the African King*.

[17] Cf. F. KABASÉLÉ, *Cristo come antenato e figlio maggiore*, in KABASÉLÉ - DORÉ - LUNEAU (a cura), *Cristologia africana*, pp. 112-124; cf. anche BUJO, *Teologia degli antenati*, pp. 112-139; F. KABASÉLÉ, *Christ as Ancestor and Elder Brother*, in SCHREITER (a cura), *Faces of Jesus in Africa*, pp. 116-127; NYAMITI, *Christ as Our Ancestor*; ID., *Jesus Christ, the Ancestor of Humankind. An Essay on African Christology*, The Catholic University of East Africa, Nairobi 2006; J. TOSSOU KOSSI, *Jesus-Christus, der Ahn. Sinn und Bedeutung eines Hoheitstitels aus der Perspektive Afrikanischer Theologie*, in «Theologie und Glaube» 77 (1987) 236-249; P.N. WACHEGE, *Jesus Christ Our Muthanmaki (Ideal Elder). An African Christological Study based on the Agikuyu Understanding of Elder*, Phoenix, Nairobi 1992.

Gesù, che con il suo sangue ci ha riconciliati e ha fatto di noi un solo popolo, è la nostra pace.

– *Gesù, maestro d'iniziazione* (A.T. Sanon):[18] a partire dai riti d'iniziazione tradizionale che assomigliano ai sacramenti cristiani, si può capire questo titolo di Gesù come maestro o maestro di iniziazione. Egli porta a compimento il suo itinerario iniziatico e quanto dice, lo realizza pienamente con l'esempio (*verba* ↔*acta* ↔*passa Christi*): «In lui e per mezzo di lui abbiamo il modello dell'iniziazione definitiva, fedele al fragile ritmo dell'uomo e al suo desiderio di raggiungere l'infinito invisibile».[19] Gesù però supera le frontiere di ogni tradizione particolare in cui viene praticata l'iniziazione. Fa propria ognuna e la apre alla tradizione senza confini, riconducendo poi a unità tutta la molteplicità e diversità delle tradizioni. Con lui, il mistero diventa realtà.

– *Gesù guaritore* (C. Kolié):[20] questo modello favorisce l'ingresso di Gesù nei problemi vitali dell'Africa odierna, pur corrispondendo all'attività taumaturgica di Gesù attestata nei Vangeli. Egli è *liberatore* da ogni male, da ogni povertà, da ogni schiavitù e da ogni discriminazione. Tuttavia,

[18] Cf. A.T. Sanon, *Gesù, maestro d'iniziazione*, in Kabasélé - Doré - Luneau (a cura), *Cristologia africana*, pp. 125-147; cf. anche Id., *Jesus, Master of Initiation*, in Schreiter (a cura), *Faces of Jesus in Africa*, pp. 85-102.

[19] Sanon, *Gesù, maestro d'iniziazione*, p. 143.

[20] Cf. C. Kolié, *Gesù guaritore?*, in Kabasélé - Doré - Luneau (a cura), *Cristologia africana*, pp. 148-177; cf. anche Id., *Jesus as Healer?*, in Schreiter (a cura), *Faces of Jesus in Africa*, pp. 128-150; L. Magesa, *Christ as Liberator and Africa Today*, in Schreiter (a cura), *Faces of Jesus in Africa*, pp. 151-163; S.S. Maimela, *Jesus Christ: the Liberator and Hope of Oppressed Africa*, in Pobee, *Exploring Afro-Christology*, pp. 31-41; Shorter, *Jesus and the Witchdoctor*; T. Sundermeier (a cura), *Christus der schwarze Befreier*, Erlangen, London 1973; J.M. Waliggo, *African Christology in a Situation of Suffering*, in Mugambi - Magesa, *Jesus in African Christianity*, pp. 93-111. Il motivo della liberazione è molto presente nella cristologia sudafricana e nella cristologia afro-americana o *Black Christology* che qui abbiamo tralasciato; al riguardo cf. C. Boshoff, *Christ in Black Theology*, in «Missionalia» 9 (1981) 107-125; J. Bukasa Kabongo, *Gesù nelle teologie sudafricane*, in Kabasélé - Doré - Luneau (a cura), *Cristologia africana*, pp. 267-277; J.H. Cone, *Il Dio degli oppressi*, Queriniana, Brescia 1978; Id., *La teologia nera della liberazione*, Claudiana, Torino 1973; A.A. Da Silva, *Jesus Cristo luz e liberador do povo afro-americano. Ensaio de cristologia experiencial*, in «Revista Eclesiástica Brasileira» 56 (1996) 636-663; K.B. Douglas, *The Black Christ*, Orbis Books, Maryknoll 1994; M.J. Jones, *God Was in Jesus Experiencing*, in Id., *The Color of God. The Concept of God in Afro-American Thought*, Mercer UP, Macon 1987, pp. 75-100; J. Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus*, Scholars Press, Atlanta 1989; A. Mofokeng, *The Crucified Among the Crossbearers: Towards a Black Christology*, J.H. Kok, Kampen 1983 (tesi di dottorato).

il concetto di guarigione e/o salvezza ha connotazioni problematiche dal punto di vista religioso e culturale africano (cf. animismo, feticismo, magia, stregoneria, superstizione, ecc.) e deve essere riletta alla luce del Vangelo di Gesù, ricordando peraltro il carattere salvifico della stessa sofferenza (cf. il Servo sofferente, la croce, il martirio, ecc.). Del resto, la guarigione di Gesù porta alla liberazione integrale e definitiva. Essa è l'espressione della gratuità del dono di Dio. Chi accoglie la sua misericordia rinasce a nuova vita.

Questi paradigmi o modelli che esprimono il *mysterium Christi* secondo le istanze culturali africane non sono certo esaustivi. Tuttavia, pensiamo che siano sufficientemente rappresentativi per l'*auditus culturae* in Africa, giacché in realtà, Gesù Cristo essendo unico, è «colui che è l'aldilà di tutti i nostri modelli».[21] Il libro che abbiamo seguito lo riconosce chiaramente con i toni dell'antica teologia detta apofatica o negativa, non esitando a evidenziare i limiti e le imperfezioni di ogni modello, ma allo stesso tempo suscitando il desiderio di conoscere meglio e di vivere più a fondo il mistero di Cristo. Del resto, il ricorso ai «titoli cristologici»[22] sembra orientare un po' più verso la cristologia funzionale che a quella ontologica, anche se si deve riconoscere che le due prospettive non si escludono a vicenda. È la logica conseguenza del fatto che la persona di Gesù si identifica con la propria missione.[23]

2. Implicanze dell'*auditus culturae* sull'*auditus fidei*

La riflessione cristologica in Africa interpella i cristiani e le Chiese locali. Essa vorrebbe contribuire all'inculturazione della fede e alla liberazione in Africa, affinché il cristianesimo sia davvero radicato nelle culture e nel vissuto quotidiano. Ad ogni modo, il cristianesimo e le RTA sono chiamati a convivere in Africa. Bene o male, le RTA offrono una piattaforma d'inserimento che il cristianesimo non può ignorare, sotto pena di dar vita

[21] F. KABASÉLÉ, *Oltre i modelli*, in KABASÉLÉ - DORÉ - LUNEAU (a cura), *Cristologia africana*, pp. 181-203, qui p. 203; cf. AMATO, *Gesù il Signore*, p. 70.

[22] Sui titoli cristologici in genere, si vedano AMATO, *Gesù il Signore*, pp. 183-186; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963; F. MAZZOTTA, *I titoli cristologici nella cristologia cattolica contemporanea*, Edizione Dehoniane, Roma 1998; L. MUSEKA NTUMBA, *La nomination africaine de Jésus-Christ: Quelle christologie?*, Editions de l'Archidiocèse, Kananga 1988 (tesi di dottorato).

[23] Sulla necessaria articolazione della prospettiva ontologica con quella funzionale nella ricerca cristologica attuale, si vedano le osservazioni metodologiche di W. KASPER, *Jesus der Christus*, Herder, Freiburg i.B. 2007, pp. 46-52, specialmente le pp. 48 e 52.

a una religiosità ibrida e sincretica.[24] In effetti, secondo Engelbert Mveng († 1995), gesuita camerunense, l'eredità religiosa africana e la sua espressione culturale possono essere (…) una preparazione evangelica per l'anima africana. Questo è tanto più vero in quanto ogni esperienza religiosa autentica si esprime attraverso una cultura. La formazione spirituale, in Africa, rimane sterile finché il linguaggio dell'esperienza religiosa è un linguaggio totalmente estraneo, inassimilabile. Anche la frequentazione di autori spirituali rimane sterile e talvolta noiosa, finché la loro cultura, attraverso la quale si esprimono, rimane completamente sconosciuta per noi. Ecco perché, nel caso dell'Africa, l'accesso a un'esperienza cristiana autentica deve fondarsi sul Vangelo e sulla tradizione africana. Il passaggio attraverso esperienze culturali straniere può essere fruttuoso solo per coloro che hanno potuto superare le barriere culturali.[25] In altre parole, «per l'anima africana, non c'è sicuramente via più sicura per andare a Gesù Cristo dell'umile percorso lungo le vie provvidenziali che Dio ha preparato per noi attraverso il nostro patrimonio culturale».[26] Occorre tuttavia riconoscerlo, le RTA trovano un terreno fertile nelle sette e nelle cosiddette Chiese indipendenti africane, in cui vengono assimilate senza critica né discernimento, con il duplice pretesto dell'emancipazione dall'imperialismo religioso occidentale e della promozione dell'espressione cristiana autenticamente africana. Perciò, per essere una *chance réciproque*,[27] l'incontro tra l'Africa tradizionale e il cristianesimo richiede massima attenzione.

Come concepire l'articolazione tra l'*auditus culturae* e l'*auditus fidei* in Africa? Nell'Esortazione apostolica *Ecclesia in Africa*, papa Giovanni Paolo II riconosce che si tratta di un «compito difficile e delicato» (EAf 62), pur confermando, sulla scia dei principi enunciati dal Concilio Vaticano II,[28] che i valori positivi della cultura africana (cf. il senso dell'esistenza di Dio creatore e la visione spirituale della vita, il rispetto della dignità umana, la

[24] Cf. Benedetto XVI, Esortazione apostolica post-sinodale *Africae munus* (19 novembre 2011) (AM), nn. 92 e 93; Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995) (EAf), n. 62.

[25] E. Mveng, *Identità africana e cristianesimo*, SEI, Torino 1990, p. 51.

[26] *Ibid.*, p. 56.

[27] Cf. F. Kabasele Lumbala, *Le christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*, Karthala, Paris 1993.

[28] Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, n. 16 (= COD 861); Dichiarazione *Nostra Aetate*, nn. 1-2 (= COD 968-969).

realtà della colpa e il bisogno dei riti di purificazione, il senso della vita comunitaria e della famiglia, provato altresì dall'attaccamento alla vita, dalla solidarietà, dal legame con gli antenati e dalla comunione tra i vivi e i morti, ecc.) costituiscono in qualche modo una «preparazione provvidenziale alla trasmissione del Vangelo».[29] Per integrare poi questi valori nella fede (cf. EAf 59 e 87), la stessa EA propone il processo di inculturazione, la cui ragione di essere consiste nel promuovere un modo di vivere che corrisponda al meglio delle tradizioni locali e della fede cristiana (cf. EAf 48), così che da una parte, avvenga «l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo» e dall'altra, si operi «il radicamento del cristianesimo nelle varie culture» (EAf 59; cf. EAf 78). Se la sintesi tra cultura e fede non è solo un'esigenza della cultura, ma anche della fede, allora la fede deve diventare cultura affinché i discepoli di Cristo possano assimilare sempre meglio il messaggio evangelico, pur restando fedeli a tutti i valori africani autentici (cf. EAf 78). Nel processo di inculturazione, quale «via alla santità» (EAf 87), infine, l'articolazione tra fede e cultura sembra suggerire l'applicazione del principio della correlazione.[30] Esprime anche la stessa convinzione papa Benedetto XVI in riferimento all'Africa, quando nell'Esortazione apostolica *Africae munus* dice che «pur restando pienamente se stesso, nell'assoluta fedeltà all'annuncio evangelico e alla tradizione ecclesiale, il cristianesimo rivestirà così il volto di innumerevoli culture e dei popoli dai quali è accolto e nei quali è radicato» (AM 37).

A quanto pare, l'*auditus fidei et magisterii* non ha esplicitamente respinto i modelli cristologici elaborati dai teologi africani. Anzi, si potrebbe piuttosto pensare il contrario. È quantomeno chiaro che riconoscendo la validità e la necessità dell'inculturazione, è stata offerta la condizione di possibilità dell'articolazione tra l'*auditus culturae* e l'*auditus fidei*. In effetti, l'incontro con il Dio di Gesù Cristo ha aiutato gli africani a dare un nome a colui

[29] EAf 42; cf. EAf 42.43.57.67.80. Da parte sua, Benedetto XVI chiama «mediazioni pedagogiche tradizionali» le pratiche tradizionali di riconciliazione che possono «contribuire a ridurre lo strappo provato e vissuto da certi fedeli aiutandoli ad aprirsi con maggiore profondità e verità a Cristo, l'Unico grande Mediatore per ricevere la grazia del Sacramento della Penitenza» (AM 33). Queste mediazioni non debbono naturalmente prendere il posto del sacramento. Sarebbe un'indebita «assolutizzazione della cultura africana» (cf. AM 102).

[30] Su questo paragrafo, si veda A. MUSONI, *Il rapporto tra catechesi e cultura nell'Esortazione Apostolica Post-Sinodale* Ecclesia in Africa*. Natura, principi e prospettive*, in «Itinerarium» 13 (2005) 81-82.

che adoravano senza conoscerlo. In Gesù Cristo, il Dio lontano delle RTA si è fatto vicino e ha liberato la gente dalle paure ancestrali e dagli spiriti immondi (cf. Mt 10,1; AM 93 e 113). Inoltre, come buon samaritano, Gesù è l'unico medico dei corpi e delle anime che guarisce gli africani da tutte le loro infermità (cf. AM 9; EAf 41). Nell'ora attuale dell'Africa, la riscoperta del Dio di Gesù Cristo porta la Chiesa a continuare a essere non solo «un immenso "polmone" spirituale per un'umanità che appare in crisi di fede e di speranza» (AM 13), ma anche a lottare per la dignità di ogni uomo, diventando quindi «artefice di pace, operatrice di riconciliazione e araldo della giustizia» (AM 23). La conoscenza del mistero di Cristo e del mistero della Trinità è, dunque, in funzione della missione della Chiesa (cf. AM 172). In questo senso, si può capire l'appassionato richiamo di papa Benedetto XVI:

> Alzati, Chiesa in Africa (…) perché ti chiama il Padre celeste, che i tuoi antenati invocavano come Creatore prima di conoscerne la vicinanza misericordiosa, rivelata nel suo Figlio unigenito, Gesù Cristo. Intraprendi il cammino di una nuova evangelizzazione con il coraggio che proviene dallo Spirito Santo (AM 173).

Il luogo di tutto ciò è la Chiesa, corpo di Cristo, che nel 1994 fu definita dai padri sinodali come famiglia di Dio:

> La Chiesa-famiglia è quella di cui il Padre ha preso l'iniziativa creando Adamo, quella che Cristo, novello Adamo ed erede delle nazioni, ha fondato donando il suo corpo e il suo sangue, e quella che manifesta davanti al mondo lo Spirito che il Figlio ha rimesso al Padre affinché sia la comunione fra tutti. Gesù Cristo, Figlio unico e amato, è venuto per salvare ogni popolo e, al suo interno, ogni uomo. È venuto a raggiungere ognuno sul cammino culturale dove l'hanno lasciato i suoi avi. Cammina con lui per spiegargli le sue tradizioni e costumi e rivelargli che sono sue prefigurazioni lontane ma sicure, di lui, *nuovo Adamo, il primogenito della moltitudine dei fratelli che noi siamo*.[31]

[31] SINODO DEI VESCOVI, Messaggio finale *La Chiesa in Africa* (6 maggio 1994), n. 24, in *Enchiridion Vaticanum* (EDB, Bologna) (EV), vol. 14, 1286; cf. anche SINODO DEI VESCOVI, *Elenco delle proposizioni finali del Sinodo per l'Africa* (6 maggio 1994), prop. 8.9.16.22.29.39, in EV 14, 1173-1174.1175.1185.1198.1207.1219; EAf 63. L'espressione «famiglia di Dio» si trova già in Paolo VI: «Per i coniugi cristiani, inoltre, l'unione familiare si estende, e i fedeli formano la famiglia di Dio» (PAOLO VI, Lettera apostolica *Africae terrarum* gli impegni della Chiesa in Africa [29 ottobre 1967], n. 35, in EV 2, 1765); cf. anche AM 7-8.

La famiglia è il luogo dell'attenzione ad ognuno, della solidarietà spontanea, dell'ascolto e di uno stile di autorità rispettoso e umanizzante. Essa sembra dunque qualificata per indicare la Chiesa. La Chiesa è appunto famiglia perché raduna tutti i figli nel Figlio unico, in una comunità di amore reciproco. In essa, i rapporti di spontaneità, di fiducia e di aiuto reciproco si fondano sulla comune filiazione divina procurata dal Battesimo e sulla stessa fratellanza in Cristo. L'autorità deve essere ministeriale, cioè esercitata in modo familiare come «servizio nell'amore».[32] Per di più, la famiglia dei cristiani è protesa tra la famiglia umana voluta da Dio nell'atto creatore e la famiglia trinitaria. I padri sinodali hanno individuato il campo propizio di applicazione di questo modello di Chiesa nelle parrocchie, nelle comunità ecclesiali di base e nelle famiglie che diventano «Chiese domestiche». In effetti, «il Sinodo ha lanciato un esplicito appello affinché ciascuna famiglia cristiana divenga "un luogo privilegiato di testimonianza evangelica", una vera "Chiesa domestica"».[33] Capostipite e centro di questa nuova famiglia dei figli di Dio è Cristo, lo stesso ieri, oggi e sempre (cf. Eb 13,8).

3. Necessità di osmosi tra le *leges credendi*, *orandi* e *vivendi*

Favorito dall'indipendenza della maggior parte degli Stati africani (1957-1962), dal *kairos* del Concilio Vaticano II (1962-1965) e soprattutto dalla creazione della gerarchia ecclesiastica locale (1969), il movimento dell'inculturazione in Africa è inesorabilmente andato avanti e ha trovato il suo riconoscimento ufficiale e solenne nell'assise della prima Assemblea speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi (1994) e nella citata Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Africa* di papa Giovanni Paolo II (1995). Mentre in alcune Chiese locali ci si lamenta che si è fatto ben poco, in altre invece si scalpita per troncare sul vivo certe iniziative forse troppo spavalde,

[32] Sinodo dei Vescovi, *Elenco delle proposizioni finali del Sinodo per l'Africa*, n. 8 (EV 14, 1173).

[33] EAf 92; cf. EAf 85: «Le famiglie cristiane dell'Africa diventeranno in questo modo vere "Chiese domestiche"»; EAf 100 (parrocchia nel contesto della Chiesa come famiglia). Si veda ugualmente Sinodo dei Vescovi, *Elenco delle proposizioni finali del Sinodo per l'Africa*, n. 14 (EV 14, 1181); Sinodo dei Vescovi, Messaggio finale *La Chiesa in Africa*, n. 25 (EV 14, 1287): «Per realizzare una Chiesa simile, abbiamo bisogno di sacerdoti che vivano profondamente il loro sacerdozio come vocazione alla paternità spirituale, famiglie cristiane che siano delle autentiche "Chiese domestiche" e comunità ecclesiali veramente vive»; *ibid.*, n. 27 (EV 14, 1290): famiglie cristiane come «Chiese domestiche».

a volte noncuranti della compatibilità con il messaggio cristiano e la comunione con la Chiesa universale.[34] Per ciò che ci riguarda, abbiamo notato un inopportuno iato o divario tra la riflessione teologica e la prassi liturgica e pastorale. La maggior parte dei titoli cristologici coniati e sviluppati a partire dall'*auditus culturae* sono rimasti nei laboratori accademici che gli hanno prodotti oppure, tutt'al più, sono stati oggetto di dibattiti tra studiosi, ma hanno inciso poco o nulla sul vissuto ecclesiale in Africa. Ha fatto la stessa amara costatazione C. Nyamiti, quando al termine della sua disamina delle cristologie africane contemporanee scrisse: «A eccezione, forse, della cristologia nera in Sudafrica, nessuna delle cristologie africane esistenti ha un'influenza notevole sulla vita delle Chiese africane».[35]

Appare perciò necessario e urgente favorire l'osmosi tra la fede, la celebrazione e la vita, ossia tra le *leges credendi*, *orandi* e *vivendi*, per adattare l'adagio di Prospero di Aquitania († 463),[36] amico di Agostino d'Ippona († 430).

Se si concedesse il *nihil obstat* a tutte le richieste d'inculturazione reali e presunte tali (ad esempio, per il culto agli antenati, l'animismo, la poligamia, l'uso dei prodotti locali al posto del pane e del vino per l'Eucaristia, la concessione di un "certo" sacerdozio agli uomini sposati, o nuovi ministeri alle donne),[37] che cosa rimarrebbe del cristianesimo cattolico in Africa? Non

[34] Su questo doppio criterio, che permette di scongiurare il pericolo del sincretismo nei tentativi d'inculturazione della fede, si veda EAf 62; cf. AM 37.

[35] NYAMITI, *Cristologie africane contemporanee*, p. 122; l'autore rimanda al proprio studio apparso in MUGAMBI - MAGESA, *Jesus in African Christianity*, pp. 34-36, qui p. 34; cf. anche KOLIÉ, *Gesù guaritore?*, pp. 176-177: «È il caso di domandarsi se oggi, quando i problemi all'ordine del giorno dell'Africa si chiamano fame, dittature, disoccupazione, emigrazione, corruzione, dirottamento di fondi pubblici, ecc., il nostro culturalismo teologico non sia rimasto fermo al tempo della negritudine. Si ha l'impressione di uno scarto tra il linguaggio teologico e i discorsi o le preoccupazioni attuali dei nostri popoli».

[36] Cf. CCC 1124: «Quando la Chiesa celebra i sacramenti, confessa la fede ricevuta dagli apostoli. Da qui l'antico adagio: "*Lex orandi, lex credendi*" (oppure: "*Legem credendi lex statuat supplicandi*", secondo Prospero di Aquitania (V sec.). La legge della preghiera è la legge della fede, la Chiesa crede come prega. La liturgia è un elemento costitutivo della santa e vivente Tradizione». Il CCC rimanda in nota all'*Indiculus* 8 (= DS 246). Per la citazione di Prospero di Aquitania, cf. il suo *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* 8: PL 51, 209.

[37] Qui ci riferiamo alle sfide, la cui legittimità non è sempre comprovata dallo spirito cattolico, presentate nel libro di M. GAHUNGU, *Le sfide dell'inculturazione in Africa. Riflessione alla luce del Sinodo speciale del 1994*, LAS, Roma 2008, pp. 131-178 e 179-222; cf. R. JAOUEN, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expression de la foi*, Karthala, Paris 1995; D. NOTHOMB, *Ordonner prêtres des animateurs (mariés) de communauté de base?*, in «Revue Africaine de Théologie» 7 (1983) 181-203.

abbiamo personalmente una risposta bell'e pronta, ma immaginiamo che potrebbe uscirne un altro tipo di cristianesimo. Non si deve naturalmente compiacersi nella logica del tutto o del niente, perché esiste sempre una via di mezzo. Occorre riconoscere e promuovere quello che si fa di buono. L'inculturazione può essere lenta e faticosa, ma ciò che importa è che sia irreversibile. Si deve quindi continuare il processo di inculturazione in atto già negli ambiti riguardanti la sacra Scrittura (traduzione della Bibbia nelle lingue locali, predicazione, *lectio divina* nelle comunità ecclesiali di base), la catechesi (catechismi, didattica, ecc.), la liturgia (arte sacra, calendario proprio delle celebrazioni, canti, riti e rituali, suppellettili e paramenti liturgici, ecc.), l'organizzazione ecclesiale e il servizio della carità (cf. Chiesa-famiglia, proprio del diritto canonico, solidarietà pastorale organica, ecc.), lo studio della teologia africana e delle scienze religiose, ecc. Si tratta di affinare sani principi e di adottare strategie adatte affinché Gesù Cristo, che trovò rifugio in Egitto davanti al potere politico sanguinario di Erode (cf. Mt 2,13-15),[38] sia sempre di casa nell'Africa, che è, in un certo senso, la sua «seconda patria».[39]

In *Africae munus*, papa Benedetto XVI auspica che i teologi continuino a esplorare la profondità del mistero trinitario e il suo significato per l'oggi africano.[40] Ora, solo Cristo ci rivela Dio uno e trino e, tramite lo Spirito di verità che rende testimonianza a Cristo, possiamo conoscere la verità tutta intera (cf. Gv 16,13) e attingere alla nostra salvezza. Concludiamo con le parole del Sommo Pontefice che, invocando l'intercessione dei santi africani, di san Giuseppe e della B.V. Maria, richiama agli africani la dignità della loro vocazione di figli di Dio, membri della Chiesa una, santa, cattolica e apostolica:

> Questa vocazione consiste nel diffondere in un mondo spesso immerso nel buio il chiarore del Vangelo, lo splendore di Gesù Cristo, vera luce che «illumina ogni uomo» (Gv 1,9). Inoltre, i cristiani devono offrire agli uomini il gusto di Dio Padre, la gioia della sua presenza creatrice nel mondo. Essi sono anche chiamati a collaborare con la grazia dello Spirito Santo, affinché il miracolo della Pentecoste prosegua nel continente africano e ciascuno diventi sempre più un apostolo della riconciliazione, della giustizia e della pace (AM 176).

Perciò, l'essere cristiano non può che crescere con l'approfondita conoscenza del mistero salvifico di Cristo che introduce nel mistero di Dio uno e trino.

[38] Questo episodio è stato ricordato in EAf 142 e AM 85.

[39] Giovanni Paolo II, *Omelia* all'apertura dell'Assemblea speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi (10 aprile 1994), in AAS 87 (1995) 179; qui citato in EAf 142.

[40] Cf. AM 172. Sul compito della teologia africana, cf. anche *Ibid.*, nn. 136-137.

AMERICA LATINA
LA REFLEXIÓN CRISTOLÓGICA
EN CONTEXTO LATINOAMERICANO

MIGUEL ANGEL REYES ARREGUÍN

PATH 11 (2012) 75-80

Este trabajo pretende simplemente ofrecer algunas reflexiones sobre cómo los distintos contextos culturales influyen en la reflexión teológica, de manera especial en la cristología, dando lugar a diversas imágenes de Jesús en el contexto cultural latinoamericano.

1. Contexto socio cultural y reflexión teológica

Para el Concilio Vaticano II, la historia de la reflexión y evangelización cristiana fue y sigue siendo un continuo proceso de adaptación cultural, de diálogo con las culturas, de intercambio vital con las diversas culturas de los pueblos y este diálogo «debe mantenerse como ley de toda la evangelización».[1] En este mismo sentido, a partir del Sínodo de los obispos de 1977, el término *inculturación* indica una exigencia irrenunciable del quehacer teológico actual. Por otra parte, la sensibilidad, originalidad e identidad propia de las diversas zonas culturales eclesiales ha sido puesta de manifiesto por los Sínodos continentales.[2]

Además, la epistemología actual parece coincidir en que no existen «experiencias puras», al margen de los procesos de interpretación del sujeto que

[1] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 44, cf. n. 58.

[2] Cf. OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS (a cura), *La Iglesia en el Mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales de los cinco continentes*, BAC, Madrid 2011.

conoce. Más en concreto, la sociología del conocimiento hace ver que toda reflexión humana es una actividad situada, es decir, tiene un lugar social que puede y debe detectarse en su origen y en sus finalidades.

2. Contexto latinoamericano y reflexión teológica

Gustavo Gutiérrez ha individuado lúcidamente la diversidad de planteamiento entre la teología tal como se cultiva en el área europea y nordatlantica y el nuevo proyecto teológico elaborado en América Latina. Si la teología occidental está en relación con la cultura de la secularidad y se plantea el problema de si Dios existe y quién es Dios, la teología latinoamericana plantea otras preguntas urgentes:

> Parece que buena parte de la teología contemporánea tiene como punto de partida el desafío lanzado por el no creyente. El no creyente pone en cuestión nuestro mundo religioso, exigiéndole una purificación y una renovación profundo. Bonhoeffer aceptó el desafío y formuló incisivamente la pregunta que está a la base de muchos trabajos teológicos actuales: ¿cómo anunciar a Dios en un mundo que se ha convertido en adulto? Pero en un continente como América Latina, el desafío no viene principalmente del no creyente, sino del no hombre, es decir, por quién no es reconocido como hombre por parte del orden social dominante: el pobre, el explotado, el que sistemática y legalmente es expoliado de su ser hombre, el que a duras penas sabe qué es ser un hombre. El no hombre pone en cuestión, ante todo, no tanto nuestro mundo religioso, cuanto nuestro mundo económico, social, político, cultural; por esto empuja a la transformación revolucionaria de las mismas bases de una sociedad deshumanizante. Por lo tanto, la pregunta no versará sobre el cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino más bien sobre cómo anunciarlo Padre en un mundo no humano, sobre las implicaciones que comporta el decir al a no hombre que es hijo de Dios.[3]

La diversidad de contexto determina la diversidad de planteamiento de la teología latinoamericana respecto a la teología europea y nordatlantica.

Uno de los paradigmas teológicos de América Latina es la teología de la liberación, aunque no es el único.[4] La génesis de la teología de la liberación resulta incomprensible si se prescinde de los procesos de renovación

[3] G. Gutiérrez, *Prassi di liberazione, teologia e annuncio*, en «Concilium» 10 (6/1974) 87-88.

[4] Cf. C. Mendoza-Álvarez, *Los paradigmas teológicos latinoamericanos*, en «Querens» 36 (2011 septiembre-diciembre) 26-44.

eclesial que podrían empezar idealmente en el enero de 1959, cuando el inesperado anuncio de Juan XXIII de querer reunir a los obispos para un Concilio ecuménico fue precedido por pocas semanas de la entrada de las tropas de Fidel Castro a La Habana. La revolución cubana representó sin más una cesura en la historia de América Latina contemporánea, abriendo una densa y acelerada secuencia de hechos, movimientos y transformaciones de las que el catolicismo latinoamericano en parte padeció las consecuencias, pero de las que a menudo fue también su protagonista.[5]

La renovación teológica y los cambios eclesiales vinieron a converger con una fase de profunda transformación del rostro del continente latinoamericano. Fueron los años en que, a consecuencia de la migración a las grandes ciudades, la pobreza estructural de la América Latina se hizo más visible y se experimentó la crisis de un cierto tipo de desarrollo y de su relativo modelo político, el estado liberal populista; los años en que el programa de ayudas al continente latinoamericano lanzado por la administración Kennedy – la *Alianza para el progreso* – buscó sin éxito contener la atracción ejercitada por la revolución cubana en muchos entornos juveniles; los años de la experiencia reformista de la Democracia Cristiana del chileno Eduardo Frei, de las manifestaciones guerrilleras, del duro periodo de las dictaduras militares. En un continente tradicionalmente católico, al menos de un punto de vista cultural y sociológico, el conjunto de estos cambios necesariamente influyó en las dinámicas de una puesta al día eclesial.

3. Contexto socio-cultural latinoamericano y reflexión cristológica

En materia de cristología, los aportes más significativos son los elaborados en el marco de la teología de la liberación. La cristología de la liberación es un ejemplo particularmente actual de una interpretación inculturada o contextualizada de Jesucristo, surgida en ámbito latinoamericano.

Como señala Jon Sobrino, la nueva reflexión cristológica latinoamericana tiene su origen en Medellín (1968), que si bien

> no elaboró un documento sobre Cristo ni esbozó una cristología, hizo sin embargo varias afirmaciones que han influido poderosamente en que se haya ido forjando pastoralmente una nueva imagen de Cristo y haya ido sur-

[5] Cf. S. SCATENA, *La teologia della liberazione in America Latina*, Carocci, Roma 2008.

giendo lo que se ha dado en llamar *cristología latinoamericana* o *cristología de la liberación*.[6]

Después de Medellín, las cristologías latinoamericanas han ido perfilando con mayor precisión esa nueva imagen de Cristo. Los estudios cristológicos se suceden de forma ininterrumpida hasta nuestros días.[7] Más que elaborar una cristología sistemática se centran en algunos aspectos fundamentales del acontecimiento Jesús, con la preocupación prioritaria de subrayar su dimensión salvífica-liberadora para los pueblos latinoamericanos que viven hoy en un contexto socio-cultural de pobreza y opresión.

4. Los contenidos de la cristología de la liberación

La primera síntesis cristológica en la nueva perspectiva teológica latinoamericana fue el volumen del 1972 del franciscano brasileño Leonardo Boff: *Jesus Cristo libertador*.[8] El libro localizó claramente las principales características de la nueva cristología en la óptica de la liberación: la continua referencia al Jesús de la historia y a la primacía del elemento crítico sobre el dogmático, la invitación al seguimiento de Jesús y el tema del reino de Dios como horizonte de la misión de Jesús.[9]

El bosquejo cristológico más elaborado en la perspectiva de la teología de la liberación es el propuesto por el teólogo hispano-salvadoreño Jon Sobrino en su *Cristología desde América latina*,[10] que el autor presenta como una cristología eclesial, histórica y trinitaria. Según el autor, las principales características de su cristología de la liberación son: la acentuación de la dimensión histórica de la salvación traída por Cristo; la insistencia en el

[6] J. Sobrino, *Jesús en América latina. Su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, San Salvador 1982, p. 17.

[7] Una amplia bibliografía en J. Costadoat, *Cristología latinoamericana. Bibliografía (1968-2000),* en «Teología y Vida» XLIV (2003) 18-61.

[8] Cf. L. Boff, *Jesus Cristo libertador. Ensaio de cristología crìtica para o nosso tiempo*, Vozes, Petrópolis 1972.

[9] Cf. J. Lois, *Balance de los logros en la reflexión cristológica en los últimos 25 años*, en R. Aguirre Monasterio et al., *25 años de teología. Balance y perspectivas*, PPC/Fundación Santa María, Madrid 2006², pp. 127-140; Id., *Cristología en la teología de la liberación*, en I. Ellacuría - J. Sobrino (a cura), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. I, UCA, San Salvador 1992², pp. 223-251.

[10] Cf. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Ediciones CRT, México 1976.

seguimiento de Jesús; el empleo de una «sospecha epistemológica», que reacciona ante las presentaciones incorrectas de Cristo.

5. Imágenes de Jesús[11]

Uno de los fenómenos más interesantes que se ha producido en el punto de intersección entre los nuevos avances en cristología y el movimiento de inculturación de los últimos treinta años ha sido la profusión de imágenes nuevas de Jesús. Las imágenes son fundamentales en la imaginación y la sensibilidad cristianas: transmiten un abanico de ideas, sentimientos y recuerdos capaces de evitar conceptualizar de manera más abstracta quién es Jesucristo para el creyente. Con frecuencia, las imágenes configuran las identidades mucho más intensamente que los conceptos.

En América Latina las imágenes de Jesús que datan de la época colonial permanecen hoy en día vivas. Imágenes del Niño Jesús (el Santo Niño o el Niño Dios) y de Cristo sufriente en su pasión (y también de Cristo muerto) se pueden encontrar por toda América Latina. El surgimiento de las teologías de la liberación en América Latina aportó multitud de imágenes de Jesús como liberador, Jesús de los pobres y Jesús la no-persona (o como una persona sin importancia o, durante los años de dominio militar, como la persona que había sido «desaparecida» o secuestrada). Por otra parte, la asombrosa expansión del fenómeno pentecostal ha dado origen a imágenes en las que Jesús es entendido principalmente como fuente inagotable de fuerza y de salud para los fieles. Finalmente se debe señalar la aparición de teologías e imágenes de Jesús entre los pueblos indígenas y afroamericanos de América Latina.[12]

6. Conclusión

Los Sínodos continentales han hecho ver cómo ciertos problemas se plantean con más intensidad y urgencia en determinados contextos culturales: la modernidad en el primer mundo, el diálogo con las culturas y con

[11] Para esta parte ver: R. SCHREITER, *Imágenes de Jesús en Culturas Contemporáneas*, en «Concilium» 326, (3/2008) 435-441; M. GRONCHI, *Gesù Cristo nelle diverse culture. Europa, America Latina, Africa, Asia e «mondo» femminile*, Paoline, Milano 2006.

[12] Cf. E. RIPARELLI, *I mille voliti di Cristo. Religioni ed eresie dinanzi a Gesù di Nazareth*, EMP - FTTr, Padova 2010, pp. 190-198.

las religiones en Asia, lo socio-comunitario en África y lo social en América Latina. En un momento en que la fe en Jesucristo tiene que ser traducida en otras culturas y debe entrar en dialogo con el mundo contemporáneo, se debe, sin embargo, evitar caer en la tentación de una mera división del trabajo, como si cada teología contextual pudiera "especializarse" solamente en un aspecto, sin tomar en cuenta los demás.[13]

Mediante la lectura de la eficacia liberadora del acontecimiento Cristo se recuperan algunos elementos evangélicos a menudo olvidados, como las incidencias políticas y sociales del mensaje cristológico sobre la realidad latinoamericana. Se ve a Jesús como fuerza liberadora y contestataria, capaz de remover los mecanismos de opresión y de injusticia, y de promover en la actualidad de América Latina el compromiso por la construcción de un mundo nuevo, fraternal, justo y auténticamente evangélico. Lleva consigo una carga de contemporaneidad y de universalidad porque se interesa por el pobre, es decir, por el hombre maltratado y discriminado (en los aspectos económico, social, político, racial, sexual, cultural y religioso), que hay que rescatar y liberar mediante el anuncio del evangelio de Jesucristo. La cristología de la liberación presenta a Jesucristo como auténtica fuente de humanización del mundo contemporáneo.

[13] Cf. C. PALACIO, La *«salvación en Jesucristo» en la reflexión teológica latinoamericana*, en G. COLZANI - S. KAROTEMPREL (a cura), *Cristologia e missione oggi*, Urbaniana University Press, Roma 2001, pp. 195-220.

AUSTRALIA-OCEANIA
L'APERTURA TRANSCULTURALE DELLA FEDE NEL RISORTO

ANTHONY KELLY

PATH 11 (2012) 81-87

1. L'apertura trans-culturale della fede in Gesù risorto

Bernard Lonergan in un'occasione scrisse che il compito della teologia è quella di mediare il significato e il valore della religione in una cultura data.[1] La teologia cristiana, quindi, dovrebbe mediare il mistero di Cristo presso una cultura specifica – in questo caso l'Australia – per portare guarigione dove è necessario, affermazione dei suoi valori migliori e la speranza per il futuro. Un modo per attuare questa mediazione teologica sta nella capacità di provocare quelle domande autentiche che giacciono sotto la superficie. D'altra parte, le prime parole del Verbo nel Vangelo di Giovanni hanno una rilevanza culturale davvero penetrante: «Che cosa cercate?» (Gv 1,38).

Il carattere trascendente del Cristo risorto e asceso in cielo provoca lo sviluppo di una coscienza globale, oltre all'apprezzamento critico di ogni cultura e di ogni società che si trova all'interno di essa. Gesù è risorto, ma non come un idolo "creato" dalle proiezioni e dal "trionfo" di una cultura particolare o di una storia religiosa. Gesù risorto ci è stato dato come icona del Dio invisibile, per mezzo del quale risplende la luce del disegno divino della salvezza universale. Rapportandoci ai confini storici dell'antica Palestina, Gesù ora appartiene a «tutti i popoli» e a tutti i tempi (cf. Mt

[1] B. LONERGAN, *Method in Theology*, Darton, Longman and Todd, London 1972, iv.

28,19), chiamando al culto dell'unico e vero Dio che non si celebra più «né su questo monte né a Gerusalemme» (Gv 4,21). Due millenni fa, Pietro, da Giaffa si recò a Cesarea ed entrò (con lo scandalo degli amici ebrei) nella casa del pagano Cornelio, scoprendo che non esistevano limiti alla volontà salvifica di Dio (cf. At 10,34; cf. vv. 1-48). La risurrezione non equivale alla glorificazione dell'eredità d'Israele, né dell'Occidente cristiano, né di qualsiasi cultura o luogo.[2] Entrando nelle stanze fino ad allora chiuse dalla cultura e dalla storia, il Risorto diventa lo spazio luminosa in cui il mondo sconfinato è finalmente svelato come teatro del disegno salvifico di Dio. In lui, la fede cristiana sperimento non solo l'apertura del cielo (cf. Gv 1,51), ma anche l'apertura a nuove dimensioni del mondo intero.[3]

Questa apertura trans-culturale della fede in Gesù risorto non è una semplice proprietà dell'esistenza cristiana, allo stesso modo che la sua risurrezione non può essere ridotta a una semplice prova apologetica della verità del cristianesimo. Neppure si tratta di un impulso a una sorta di evangelizzazione "energica" che non sa "criticare" la propria cultura, o che non sa riconoscere le altre.[4] La risurrezione pervade la mente cristiana con un senso crescente di universalità: «E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,32). In questo senso la risurrezione di Cristo dai morti relativizza tutte le culture. Toglie ciascuna da se stessa per riscoprirsi dentro un universo di grazia. Se Gesù è la vita e «la luce del mondo» (Gv 8,12; cf. 14,6), la fede in lui raggiunge necessariamente tutte le persone. In questo senso, il fatto che abbia "lasciato" la condizione comune dell'esistenza umana per farsi presente nel regno del Padre, crea lo spazio di una nuova comunione con lui, che va oltre le esclusioni e le ristrettezze del passato. «È bene per voi che io me ne vada» (Gv 16,7): è in questo spazio sempre nuovo che si trova lo Spirito che testimonia «le molte cose» di cui i discepoli di Gesù non potevano di certo portare «il peso» (cf. Gv

[2] D. BURRELL, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*, Blackwell, Oxford 2004, p. 255 fa notare il valore dell'esperienza inter-religiosa medievale, che è, fino a un certo punto, un antidoto per ciò che chiama «l'atteggiamento monoculturale di certezza di sapere ciò che sta bene».

[3] Si veda W.M. THOMPSON, *Jesus, Lord and Savior: A Theopathic Christology and Soteriology*, Paulist, New York 1980, specialmente il cap. 9 alle pp. 250-276: «Exploring the Christ-Experience IV: Thomas Merton's Transcultural Christ».

[4] Sulle inadeguatezze delle distinzioni "inclusivista-esclusivista-pluralista", si veda L. BOEVE, *Resurrection: Saving Particularity: Theological-Epistemological Considerations of Incarnation and Truth*, in «Theological Studies» 67 (2006) 795-808.

16,12), cioè «le cose future», che devono ancora venire (cf. Gv 16,13). In questo senso la fede conduce oltre se stessi e ci apre all'alterità illimitata. Nell'ascolto delle parole di Gesù risorto, una tale fede deve rispondere all'Altro originale da cui lui stesso viene: «Come il Padre ha mandato me, anche io mando voi» (Gv 20,21).

Nel considerare il contesto dell'Oceania e specialmente dell'Australia, dobbiamo ora richiamare una questione ermeneutica. Come sarebbero le cose se il Vangelo si fosse irradiato più rapidamente verso l'area dell'Oceano Pacifico, entrando in contatto con le culture indigene con maggiore rapidità e immediatezza, così com'è avvenuto con il mondo greco-romano e con l'"Europa" dell'impero romano? In questo caso, come apparirebbero le comunità cristiane, e l'arte, le "priorità" etiche, i riti liturgici, la festa…? I cultori della missiologia contemporanea stanno riconsiderando con molta attenzione il modo con cui il messaggio del Vangelo si lega alle culture indigene. Qui trovano ragione le domande sulle quali si concentrano i lavori di questo *Forum*.

La globalizzazione fuori controllo, con la sua tecnologia standardizzata e la sua organizzazione supernazionale, costituisce una minaccia non solo per le culture indigene, ma anche per le culture "classiche" dell'Europa e dell'Asia. È un'importante sfida per tutti i patrimoni culturali, che si sentono trascinati verso qualcosa di nuovo e di temuto. Il senso consolidato di sé che trova nutrimento nella cultura della comunità, nell'esperienza corporale, nella festa e nell'appartenenza alla natura, viene invece come spezzato dal divampante individualismo e consumismo che – con buona pace di Karl Marx – è ora diventato il vero «oppio dei popoli».

Ora, però, grazie a una comprensione più "cattolica" (dal punto di vista cristologico ed ecclesiologico) delle molte culture del mondo degli uomini, la Chiesa si è come "svegliata" alla necessità non solo di proclamare una dottrina chiaramente articolata in senso oggettivo, ma anche all'urgenza di parlare alla coscienza "culturale" di chi ascolta l'annuncio del Vangelo. Già un assioma degli scolastici affermava: *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*, che si può tradurre in questo modo: «La comunicazione della fede deve rispettare i doni e i limiti di coloro a cui viene indirizzata».

2. La prospettiva australiana[5]

Noi australiani non possiamo pensare di collocarci tra le grandi culture classiche del mondo, come sono ritenute quelle della Cina, dell'India o dell'Europa. Eppure è vero che la situazione globale che emerge non sarebbe interessante se fosse abitata solo da un'umanità standardizzata, formata da una forte "cultura tecnologica" senza alcun legame con una "storia" particolare. C'è qualcosa di distintivo per coloro che abitano in questo continente. Qui (*down under)*, ad esempio, la Pasqua è in autunno, Natale è in estate e il vento che soffia da Sud è freddo. Qui, solo due secoli di occupazione europea, ambivalenti e a volte tragici, vengono messi a confronto, con disagio, con gli indiscussi millenni di (pre-i)storia aborigena; allo stesso tempo stanno aumentando anche i contatti con i vasti e antichi mondi dell'Asia. I primi tentativi di creare le mappe dell'emisfero Sud, determinavano la nostra grande massa di terra come *Terra Australis de Spiritu Sancto*, «la terra Sud dello Spirito Santo». La sua forma continentale ora è chiara, anche se resta ancora tutto da vedere se è avvolto dallo Spirito Santo… Però, chissà mai: la storia sta ancora svelandosi!

La nostra storia, breve e singolare, sta entrando in una nuova epoca… Se dovesse fallire forse non rimarrà più nulla, se invece muore, forse potrà dare vita a qualcosa di più grande, più capace di ripresa e miglioramento di quanto noi (o il resto del mondo) possiamo immaginare. Nel frattempo, noi stiamo qui; e come australiani ci rapportiamo con il prossimo, ci comprendiamo, interpretiamo il mondo e assumiamo le nostre responsabilità; e come australiani confessiamo la fede che abbiamo e sperimentiamo nel nostro cuore la grazia di Dio. La nostra terra, con la sua bellezza, con la sua ricchezza e i suoi pericoli, offre alle nostre anime molte simbologie che alimentano la nostra preghiera. È in questo spazio dove troviamo, insieme, la gioia e la speranza della vita, oppure dove dislochiamo in zone infernali di conflitto terminale, sia tra di noi, sia con coloro che ci stanno intorno.

[5] Per materiali utili, si veda A. KELLY, *From Cultural Images to Historical Reality: Questions Arising*, in P. MALONE (a cura), *Developing an Australian Theology*, St Paul's, Strathfield NSW 1999, pp. 65-83; ID., (a cura), *Discovering an Australian Theology*, St Paul's, Homebush NSW 1988; G. GOOSEN, *Australian Theologies: Themes and Methodologies in the Third Millennium*, St Paul's, Strathfield NSW 2000; RAINBOW SPIRIT ELDERS, *Rainbow Spirit Theology: Towards an Australian Aboriginal Theology*, HarperCollinsReligious, Blackburn 1997; P.W.D. CASHEN, *From the Sacred Heart to the Heart of the Sacred: The Spiritual Journey of Australian Catholics*, Nelen Yubu Productions, Kensington NSW 2006.

Ci viene offerta l'opportunità di riconoscere questo tempo e questo luogo come un fattore unico e irripetibile per quanto si sta avvicinando.

3. Alcune situazioni limite

Ci sono dei problemi. Una società che fonda se stessa sull'economia non ha un particolare interesse a comprendere le profondità della vita. Ma un tale barbarismo materialistico offusca il senso dell'esistenza, della vita e della persona umana. La perdita, l'amnesia della memoria storica diventa una minaccia, una sorte di sindrome di Alzheimer auto-indotta, che ricopre i valori profondi nascosti nella nostra storia, rendendoli sviliti e irriconoscibili. Le parole solenni di Lonergan in realtà ci ammoniscono: «Una civiltà in declino scava la propria tomba senza sosta».[6] E prosegue: «Una religione che promuove l'auto-trascendenza fino al punto non solo della giustizia, ma dell'amore che sacrifica se stesso, avrà un ruolo di redenzione nella società umana».[7]

Per questo la capacità di ricevere il Vangelo assume un'importanza grande per la cultura australiana. Si tratta di discernere «i punti di conversazione e i silenzi imbarazzanti», di cui ho parlato qualche anno fa.[8] Non stiamo continuamente aspettando una sorta di evento luminoso e mistico e neppure si tratta di diventare esperti nell'esercizio culturale. Le nostre domande più vere si rivelano nel percorso di "andata e ritorno" tra l'esperienza sociale e quella culturale. Queste esperienze possono passare inosservate o essere inspiegate, tuttavia il negozio della vita tocca sempre qualche "limite", per usare un termine comune sia ai filosofi che ai teologi. Ci sono sempre dei "limiti esteriori" o delle "frontiere" nelle vicende della vita quotidiana, dove cessano le parole e non possiamo più farcela. Sono quei "limiti vicini" allo strano mistero dell'esistenza che condividiamo, qualcosa che ci viene dato, qualcosa che ci appella e coinvolge in un eccesso di significati che non possono essere mai del tutto articolati. Influiscono sulla nostra consapevolezza delle "frontiere" dell'esistenza quei limiti principali come la nascita, la vita, la colpa, l'amore, la creatività, la sofferenza

[6] «A civilization in decline digs its own grave with a relentless consistency» (LONERGAN, *Method in Theology*, p. 55).

[7] *Ivi*.

[8] A.J. KELLY, *A New Imagining: Towards an Australian Spirituality*, Collins Dove, Melbourne 1990, pp. 25-35.

e la morte, presenti tutti nella storia di ogni popolo, particolarmente significati nei simboli dell'arte, negli eventi fondamentali, nei linguaggi e nelle inquietudini che plasmano la loro identità.

I limiti a cui abbiamo accennato scatenano domande profonde. Ad esempio ci chiediamo: come possiamo appartenere gli uni gli altri, adesso e alla fine? Quale speranza possiamo condividere? In quanto nazione come possiamo appartenere al mondo dei popoli? Quali responsabilità abbiamo verso gli altri? Perché, poi, preoccuparsi più di tanto di queste cose? Certo, sono domande presenti nelle nostre conversazioni quotidiane; molte riguardano l'economia, la responsabilità ecologica, la riconciliazione aborigena, la politica del governo rispetto ai rifugiati, il "sistema di giustizia" e via dicendo, e tutte tendono a lasciarci impreparati ed vulnerabili. Però le domande che recano disturbo non vengono discusse, la moralità nazionale tende verso una tolleranza oppressiva, sempre alla ricerca di mantenere un equilibrio tra la coscienza tranquilla di molti e ciò che sembra la inflessibile tattica di una minoranza monomaniaca.

Sulle questioni più profonde si parla e si approfondisce poco, perché tutto è avvolto dalla nebbia delle immagini e degli eventi propinati dai mezzi di comunicazione. Dalle notizie cattive che i mezzi di comunicazione ci presentano, vedendo lo stato del mondo, si può venire presi da un senso di depressione. Si perde facilmente il senso della proporzione, e la volontà positiva di assumersi delle responsabilità personali viene sommersa da sterili preoccupazioni o da ottimismi intolleranti, incapace di confrontarsi con la realtà.

Nel contesto di questo irrealismo, la nozione di "limite" diventa un'utile strategia che conduce a scoprire la dimensione spirituale latente nella nostra vita sociale e culturale. Il linguaggio del "limite" favorisce la possibilità di sfuggire a interazioni mediocri e piatte verso l'ampio orizzonte dei significati e dei valori che stanno nel profondo della vita. Il nostro mondo sovraccaricato da pura informazione lascia spazio per un sistema in cui l'immaginazione morale e personale possono muoversi e respirare in un'atmosfera di stupore e speranza, in cui la verità tutta intera può essere in qualche modo enunciata. Forse può far male… però guarisce!

Ci sono ancora molti silenzi imbarazzanti in Australia; silenzi che nascondono la chiamata a un'auto-realizzazione spirituale più profonda. L'isolamento, ad esempio, è una caratteristica dell'esperienza australiana. Abbiamo vissuto la nostra vicenda "europea" come dei separati da una casa

– cioè dalle Isole Britanniche da cui siamo stati cacciati via –, come profughi in un luogo sconosciuto, vasto, primitivo. Sembra che sin dall'inizio abbiamo occupato il sottosuolo della storia… Quale senso di responsabilità può mai ispirare questa esperienza?

Gli australiani indigeni occuparono questa terra 50 mila anni prima dell'arrivo dei primi europei. I popoli «ab-originali» sono testimoni di una dimensione perlopiù sconosciuta e misteriosa della nostra storia presente. La grandezza dell'esperienza "europea" viene sfidata dalla profondità di un'altro modo di essere nel mondo, dalla sua libertà dal possesso materiale, dal suo senso "sacramentale" della terra, dal modo in cui il "sogno" pervade tutta l'esistenza.[9]

Inoltre, c'è un altro "limite" che viene raggiunto segnato dall'arrivo di ondate di migrazioni, popolazioni che tentano di scappare dalle ristrettezze di altri luoghi e, a volte, dall'oppressione di altri popoli, per trovare qui da noi una nuova speranza. Ma è proprio vero che da noi le persone verranno realmente liberate dalle condizioni negative della loro storia passata? È possibile che tra di noi sorga una nuova umanità colma di speranza? È veramente possibile che la nostra visione del futuro sia aperta e pronta ad accogliere tutte le storie di sofferenze e di speranza così che questo paese possa essere una terra promessa?

Abbiamo presentato tre tipi di "situazioni limite" che ispirano e provocano delle domande profonde. Le prime parole del Vangelo di Giovanni hanno una rilevanza culturale davvero penetrante: «Che cosa cercate?». E preludono a un invito che gli australiani accettano con sempre maggiore convinzione: «Venite e vedrete» (Gv 1,39). È questa anche la nostra preghiera.

[9] J. Hendriks - G. Hall, *The Natural Mysticism of Indigenous Australian Traditions*, in K. Acharya - M. Pavan - W. Parkerv (a cura), *Fullness of Life*, Somaiya Publications Pvt. Ltd., New Delhi 2009, pp. 491-518.

25 MARZO FESTA DELL'ANNUNCIAZIONE

COLLANA ARTE E RELIGIONE

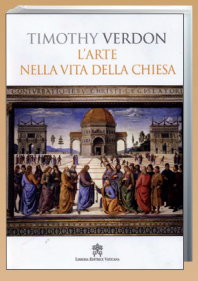
NOVITÀ



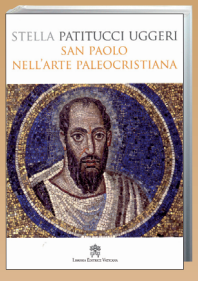
"Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me secondo la tua Parola"

Pagine: **210**
Prezzo: € **30,00**

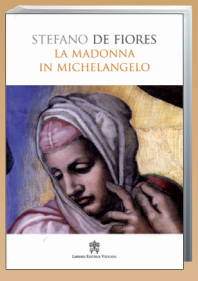
della stessa collana



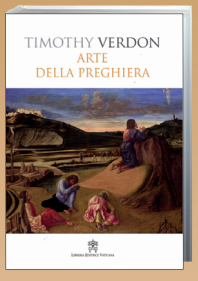
Pagine: **298**
Prezzo: € **32,00**



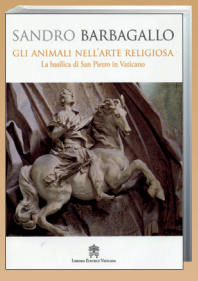
Pagine: **282**
Prezzo: € **32,00**



Pagine: **240**
Prezzo: € **24,00**



Pagine: **330**
Prezzo: € **27,00**



Pagine: **242**
Prezzo: € **33,00**

TUTTA LA COLLANA
OFFERTA A € 120,00
INVECE CHE € 178,00

Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:
tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

EUROPA
«CRISTO SVELA L'UOMO ALL'UOMO»: LA PROSPETTIVA DEL VATICANO II

PAUL O'CALLAGHAN

PATH 11 (2012) 89-117

Ma se tu mi dicessi: «Mostrami il tuo Dio», io ti direi: «Mostrami il tuo uomo».

(Teofilo di Antiochia)[1]

L'uomo supera infinitamente l'uomo: apprendi dal tuo maestro la tua vera condizione, che ignori. Ascolta Dio.

(Blaise Pascal)[2]

Con la perdita della sua unità creata dalla figura di Gesù Cristo, l'Occidente si trova di fronte al nulla.

(Dietrich Bonhöffer)[3]

1. Il richiamo della speranza per l'Europa

Che cosa può dire oggi la fede cristiana – la fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato – al mondo europeo? Come disse ripetute volte il beato Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*,[4] frutto del

[1] TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolycum I*, 2,7ss.

[2] B. PASCAL, *Pensieri* (ed. Brunschvig), n. 438.

[3] D. BONHÖFFER, *Etica, eredità e decadenza*, Queriniana, Brescia 1995, p. 103.

[4] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Europa* su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa (28 giugno 2003)

Sinodo dei Vescovi sull'Europa del 1999, penso che la risposta si racchiuda in una sola parola: *speranza*. L'adopera più di 150 volte lungo il documento. Da una parte, il Pontefice fa notare che i segni di speranza non mancano, tra cui l'aumento delle diverse forme di comunione e cooperazione tra i popoli dell'Europa, la santità eroica di molte persone, il rinnovo della vita cristiana, il cammino dell'ecumenismo. Dall'altra parte, però, Giovanni Paolo II parlava – già nel 2003, ma la situazione non sembra essere cambiata in modo sostanziale – dell'«offuscamento della speranza» (EiE 7-9). Tra i sintomi egli menziona specialmente

> lo *smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane*, accompagnato da una sorta di agnosticismo pratico e di indifferentismo religioso, per cui molti europei danno l'impressione di vivere senza retroterra spirituale e come degli eredi che hanno dilapidato il patrimonio loro consegnato dalla storia (EiE 7b).

Risultato di questa perdita della memoria, comprensibilmente, è «una sorta di *paura nell'affrontare il futuro*» (EiE 8a), di cui sono sintomi «la drammatica diminuzione della natalità, il calo delle vocazioni al sacerdozio e alla vita consacrata, la fatica, se non il rifiuto, di operare scelte definitive di vita, anche nel matrimonio» (*ivi*). Perciò «si assiste ad una diffusa *frammentazione dell'esistenza*; prevale una sensazione di solitudine; si moltiplicano le divisioni e le contrapposizioni» (EiE 8b). Abbonda l'individualismo, si affievolisce la solidarietà. E si legge ancora: «I segni del venir meno della speranza talvolta si manifestano attraverso forme preoccupanti di ciò che si può chiamare una "cultura di morte"» (EiE 9b). A partire da questa "fenomenologia della disperazione", Giovanni Paolo II conclude:

> Alla radice dello smarrimento della speranza, sta il *tentativo di far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo*. Questo tipo di pensiero ha portato a considerare l'uomo come il centro assoluto della realtà, facendogli così artificiosamente occupare il posto di Dio e dimenticando che non è l'uomo che fa Dio ma Dio che fa l'uomo (EiE 9a).

«Il tentativo di far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo», dice Giovanni Paolo II... Dal punto di vista teologico, forse questa è la

(EiE). L'assemblea sinodale fu celebrata nel 1999. Su questo documento e l'*auditus culturae* che offre rispetto all'Europa, cf. P. O'Callaghan, *L'Europa e la speranza: tra promessa e ricordo. Riflessione intorno all'*Ecclesia in Europa, in «Path»» 4 (2005) 241-270.

precisa sfida che ci si offre in un *Forum* dedicato al *vividior cum mysterio Christi contactus*, al «contatto più vivo con il mistero di Cristo», come dice l'*Optatam totius* al n. 16. Questi due testi ne evocano un terzo: l'ormai classico brano programmatico della Costituzione *Gaudium et spe*s del Concilio Vaticano II:

> In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione.[5]

2. Situando un'affermazione conciliare

L'idea che Cristo manifesti l'uomo all'uomo ha delle radici patristiche profonde. Il fatto è che la dottrina sulla Trinità, sulla cristologia e sull'antropologia s'intrecciano fortemente negli scritti cristiani dei primi secoli. Sono ben conosciute le omelie natalizie del papa Leone Magno sulla dignità umana, compresa a partire dall'opera della redenzione. *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam!*, «riconosci, o cristiano, la tua dignità (…) Pensa di quale capo e di quale corpo sei membro».[6] L'idea ha avuto una risonanza particolare lungo il XX secolo[7] e, oltre al Concilio Vaticano II[8], è specialmente presente nel magistero di Giovanni Paolo II proprio a par-

[5] CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Gaudium et spes* (GS), n. 22. In questa relazione abbiamo seguito P. O'CALLAGHAN, *Cristo revela el hombre al propio hombre*, in «Scripta Theologica» 41 (2009) 85-111; ID., *Il mistero dell'incarnazione e la giustificazione. Una riflessione sul rapporto antropologia-cristologia alla luce della* Gaudium et spes *22*, in M. GAGLIARDI (a cura), *Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo*, LEV, Città del Vaticano 2009, pp. 87-97.

[6] LEONE MAGNO, *Sermo I in Nav. Domini*, 3.

[7] Cf. i testi di H. de Lubac citati in O'CALLAGHAN, *Cristo revela el hombre*, p. 85, e quello di R. Guardini in nota n. 12.

[8] Cf. gli studi di P. CODA, *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della «Gaudium et spes»*, in «Lateranum» 54 (1988) 164-194; T. NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II: «GS» 22 e «GS» 24 no programa do atual Pontífice*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1992; R. TREMBLAY, *L'«Uomo» (Ef 4,13), misura dell'uomo di oggi e domani*, in ID., *Radicati e fondati nel Figlio: contributi per una morale di tipo filiale*, Dehoniane, Roma 1997, pp. 13-43; Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, in «Communio (ed. it.)» 203-204 (2005) 154-66; O'CALLAGHAN, *Cristo revela el hombre*. Sulla cristologia di *Gaudium et spes*, cf. T. GERTLER, *Jesus Christus - Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein: eine Untersuchung*

tire dalla sua prima Enciclica *Redemptor hominis*. In questo documento[9] il Papa parte dalla fondamentale affermazione dell'evangelista Giovanni: «E il Verbo si fece carne, e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Di seguito spiega che la Chiesa incessantemente guarda, studia e ama Cristo, nell'azione, nella preghiera, nella contemplazione. Lo fa in primo luogo per conoscere Iddio e il suo disegno di salvezza, per ammirare le grandi opere del Creatore. Però poi, aggiunge il Pontefice, l'uomo deve entrare ancora più profondamente nel mistero dell'incarnazione e della redenzione, precisamente *per comprendere se stesso*, e in questo sguardo contemplativo scoprire la sua vera dignità. Nella *Gaudium et spes*, alla redazione della quale ha partecipato Giovanni Paolo II da giovane padre conciliare, si dice: *Christus manifestat...*, «Cristo manifesta l'uomo all'uomo». Però la lettura del Papa nella *Redemptor hominis* è più specifica, e, direi, più impegnativa. Egli va più in là di ciò che potrebbe sembrare una comprensione puramente "rivelativa"/conoscitiva del testo della *Gaudium et spes*, nel senso che Cristo viene presentato non solo come chi *manifesta* l'uomo al proprio uomo, ma come chi lo rivela *proprio nel redimerlo* dal peccato, dalla morte, dalla schiavitù. Cristo è, appunto il *Redentore dell'uomo* (molti dei documenti maggiori di Giovanni Paolo II adoperano il termine *Redemptor* nella loro intestazione), e quindi non solo *spiega* all'uomo la verità della sua natura e dignità, previamente più o meno conosciuta, ma specificamente gli *dà di nuovo* la dignità perduta dal peccato, costituendolo come figlio di Dio. In questo processo l'uomo viene rivelato necessariamente come *peccatore*, redento, guarito e rigenerato da Cristo redentore. Ovvero viene rivelato non come un essere statico, in attesa semplicemente di una rivelazione ancora sconosciuta sulla propria natura, come succede nel *Mito della caverna* di Platone, ma come qualcuno che può perdere la sua dignità (perlomeno in parte) per poi ricuperarla di nuovo. La stessa dottrina viene approfondita ancora di più da Giovanni Paolo II nell'Enciclica *Veritatis splendor*:

> Solo nel mistero della redenzione di Cristo stanno le «concrete» possibilità dell'uomo... Ma quali sono le «concrete possibilità dell'uomo»? E di quale

zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des zweiten Vatikanischen Konzils, St. Benno, Leipzig 1986.

[9] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis* (4 marzo 1979) (RH), nn. 1, 7, 8, 10. Si veda anche K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento*, LEV, Città del Vaticano 1981, pp. 70-75.

> uomo si parla? Dell'uomo dominato dalla concupiscenza o dell'uomo redento da Cristo? Poiché è di questo che si tratta: della realtà della redenzione di Cristo. Cristo ci ha redenti! Ciò significa: egli ci ha donato la possibilità di realizzare l'intera verità del nostro essere; egli ha liberato la nostra libertà dal dominio della concupiscenza.[10]

In questo movimento di rivelazione e redenzione si scoprono e si svelano molti aspetti importanti della vita dell'uomo esprimenti la sua identità e dignità: la *libertà* (con la quale ha perso l'amicizia con Dio, e può accogliere di nuovo questo dono), la *storicità* e temporalità (perché l'agire libero umano si realizza nel tempo), la creazione come *dono dell'esistenza*, e il destino *all'immortalità*. Cristo rivela l'uomo, in fin dei conti, come un essere aperto alla grazia divina. Il frutto della contemplazione che tutta la Chiesa svolge nei confronti di Cristo, dice il Papa nella *Redemptor hominis*, è un profondo senso di meraviglia che si esprime non solo come adorazione verso Dio, ma anche come stupore verso l'uomo e la sua dignità (cf. RH 10).

Parlando con precisione, il Concilio e Giovanni Paolo II non offrono quindi una semplice comprensione *teologica* dell'uomo, dell'uomo considerato a partire da Dio, Creatore e Signore; si tratta più esattamente di una visione *cristiana*, o meglio, una visione *cristologica* dell'uomo. Cristo stesso, nella sua incarnazione e nella sua vita, morte e risurrezione, diventa *la prospettiva vivente dell'uomo*, lui stesso che è «la risurrezione e la vita» (Gv 11,25). Infatti, egli sa «quello che c'è in ogni uomo» (Gv 2,25). A partire dalla persona e dall'agire di Cristo si conosce l'uomo, la sua origine, natura, dignità e destino; a partire da lui l'uomo può realizzarsi fino in fondo; può diventare ciò che Dio volle che sempre fosse.

La stragrande maggioranza dei teologi ammettono in termini generali che chi rivela l'uomo all'uomo, chi rende possibile la speranza dunque, sia Gesù Cristo. Però in questa affermazione c'è un problema serio di tipo epistemologico, che è il seguente: come conosciamo noi il Cristo? Qual è il vero profilo di Gesù di Nazaret? Non si può pensare che l'immagine che abbiamo di lui, che a sua volta ci dovrebbe far conoscere l'identità nostra è, in realtà, una proiezione di noi stessi, dei nostri interessi, pregiudizi e bisogni? E quindi, pur volendo conoscersi in Cristo, in fin dei conti, l'uomo

[10] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa (6 agosto 1993), n. 103.

solo conosce se stesso, e tutto sommato forse nemmeno troppo bene. Già Albert Schweitzer aveva detto che ognuno fa la propria cristologia, una cristologia interessata, coprendo il Cristo con il proprio mantello.

3. La questione epistemologica ed ermeneutica

Quando si dice che "Cristo rivela l'uomo all'uomo", sembra che si tratti di un'affermazione semplice: Cristo, l'uomo perfetto, Immagine compiuta del Padre (cf. 2Cor 4,4; Col 1,15; Eb 1,3) ci fa vedere com'è, o come dovrebbe essere, l'uomo, fatto «a immagine di Dio» (Gen 1,26s) ma caduto nel peccato. Ci si presenta come un modello perfetto d'umanità. Allo stesso modo che l'umanità di Cristo è riflesso della natura divina, si può dire, così l'uomo, se si aggiusta il meglio possibile al modello che è Cristo, finirà in qualche modo divinizzato, simile a Dio. Si tratta di una lettura che si può chiamare "assimilativa" della relazione tra Dio e l'uomo in Cristo, una lettura però che è insufficiente. Per comprendere la questione bisogna tener conto di due discontinuità epistemologiche nella conoscenza umana di Dio.[11]

3.1. *Cristo, «il grande contrasto»*

La *prima* discontinuità epistemologica consiste nel fatto che l'uomo non è attualmente, né è destinato a essere in futuro, in tutto, simile all'uomo Gesù Cristo. E non solo perché l'uomo è un essere caduto. Con tutto, in Cristo abita la pienezza della divinità corporalmente (cf. Col 2,9). Da una parte, è vero che Cristo è "uno di noi", è un uomo tra gli uomini, ma, dall'altra, Cristo è diverso da ogni uomo. Nelle parole di Romano Guardini, egli è «il grande contrasto»,[12] perché è simile all'uomo in molte

[11] Cf. O'Callaghan, *Cristo revela el hombre*, p. 97ss.

[12] Così scrive Guardini: «Nell'incontro con Gesù Cristo si manifesta la vera essenza dell'uomo; nella sua presenza si rivelano il bene e il male; nella sua presenza gli uomini trovano le conseguenze della sua mentalità, "si scoprono i cuori". Cristo è "differente" dal mondo; è "dall'alto". Così egli questiona il mondo e l'obbliga a manifestarsi. *Cristo è il grande contrasto*, nei confronti del quale il mondo dimostra il suo volto vero. È lui la misura indipendente del mondo, a cui esso deve essere sottomesso. Cristo è, per essenza, giudice e giudizio del mondo. Però allo stesso tempo ama il mondo con un amore potente, totale, creatore, completamente diverso dal nostro» (R. Guardini, *Unterscheidung des Christlichen*, vol. 1, Matthias-Grünewald - F. Schöningh, Mainz - Paderborn 1994^3, p. 32s.).

cose però non in tutte. Con l'incarnazione del Verbo, tra Cristo e l'umanità si è stabilita una sorte di «solidarietà differenziata»,[13] che si può presentare in quattro momenti. "Differenziata" perché nel primo caso si tratta di una solidarietà profonda e permanente, mentre nell'ultimo troviamo una solidarietà completamente inesistente.

– *Primo momento*: Cristo si è identificato completamente con l'uomo in quanto alla natura umana; nella sua vita quotidiana, condivisa con tutti gli uomini, il Padre rivela ciò che voleva che l'uomo sempre fosse: un essere corporale, libero, storico, sociale, capace di amare, in comunione con lui; affamato e quindi bisognoso di nutrizione, stanco e bisognoso di riposo, rifiutato e bisognoso di amore.

– *Secondo momento*: Cristo si è identificato con l'umanità in modo "misto", temporale o funzionale per quanto riguarda alcuni aspetti della condizione umana storica e caduta, come sono la sofferenza, l'ignoranza e la morte. Queste caratteristiche, senza identificarsi con il peccato, sono in qualche modo derivate dal peccato, e quando sono liberamente assunte da Cristo rendono possibile la nostra redenzione. Però alla fine dei tempi non ci saranno più. Torneremo più avanti su quest'ultimo punto. Per ora basta constatare che non c'è una semplice relazione speculare o assimilativa tra l'uomo Cristo e la condizione umana comune; non c'è una pura identità.

– *Terzo momento*: Cristo s'identifica con la condizione umana in un modo "profetico" nel suo agire e nella sua dottrina. Certamente consolava gli smarriti, i deboli, i peccatori: «Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per la vostra vita. Il mio giogo infatti è dolce e il mio peso leggero» (Mt 11,28-30). Era il *desideratus cunctis gentibus* (Ag 2,8, Vulg.), «chi è desiderato da tutti i popoli». Però, è vero anche che Gesù Cristo era per l'uomo la norma a cui conformarsi, la vocazione originaria che l'uomo doveva assimilare. E più ancora, Gesù nella sua vita terrena e nella sua predicazione era lo *skandalon*, «scandalo per i Giudei» (1Cor 1,23; cf. Mt 21,42). Egli mise in crisi, ripetute volte, le aspettative degli uomini, li provocava, spingeva verso la conversione. Di lui disse Simeone: «Egli è qui per la caduta e la risurrezione di molti

[13] Cf. O'CALLAGHAN, *Il mistero dell'incarnazione*, pp. 93-97.

in Israele e come segno di contraddizione... affinché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2,34s.). Indubbiamente le beatitudini contengono il nocciolo dell'insegnamento di Gesù, anzi, costituiscono in qualche modo la sua autobiografia spirituale.[14] Però non corrispondono semplicemente alle aspettative degli ascoltatori. Osserva san Matteo: «Quando Gesù ebbe terminato questi discorsi [sulle beatitudini], le folle erano stupite [o meglio, "sbalordite"] del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come *uno che ha autorità*, e non come i loro scribi» (Mt 7,28s.). Ugualmente, le parabole, piene di apparenti contraddizioni, sorprendono e sconcertano gli ascoltatori. Per questo i discepoli gli dicono spesso: «Spiegaci la parabola» (Mt 13,36). Dopo aver ricevuto la promessa inattesa dell'Eucaristia, ci racconta Giovanni, «molti dei suoi discepoli tornarono indietro e non andavano più con lui» (Gv 6,66), perché non erano in grado di portare il peso del suo messaggio. E Gesù stesso riconosce questo fatto: «Ma voi non volete venire a me per avere vita» (Gv 5,40). E altrove: «Chi ha orecchi, ascolti!» (Mt 11,15). Detto in breve, la vita e le parole di Gesù erano tutt'altro che un povero riflesso confermativo e consolatorio delle aspirazioni umane: era il "Vangelo", la novità inattesa, profetica, sconvolgente.

– *Quarto momento*: Cristo, infine, non si è identificato affatto con l'uomo per quanto riguarda il peccato stesso: «Non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia prendere parte alle nostre debolezze: egli stesso è stato messo alla prova in ogni cosa come noi, *escluso il peccato*» (Eb 4,15). «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio» (2Cor 5,21). In Cristo il Padre rivela la propria santità e il contrasto della condizione umana storica e caduta nei confronti della divinità, l'enorme divario che esiste tra l'uomo in grazia e l'uomo in peccato. Inoltre, è palese che se Cristo fosse peccatore non ci potrebbe salvare dal peccato.

[14] Cf. J. Ratzinger - Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret I: dal Battesimo nel Giordano alla Trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007, p. 99s.: «Le Beatitudini hanno valore per il discepolo perché prima sono realizzate prototipicamente in Cristo stesso… Le Beatitudini sono come una nascosta biografia interiore di Gesù, un ritratto della sua figura».

3.2. *L'essenza divina è inconoscibile pienamente*

Però bisogna considerare ancora un'altra discontinuità epistemologica. Anche se fosse possibile per l'uomo conoscere l'umanità di Cristo alla perfezione e identificarsi con essa senza difficoltà, tuttavia non si può dire che tale umanità sia un riflesso *perfetto* della divinità[15]. È un riflesso *fedele*, poiché il Signore insegna che «chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9; cf. 12,45): l'agire e la parola di Gesù ci rivela realmente la volontà e la persona del Padre. Però non è un riflesso perfetto, totale. Affermare il contrario sarebbe eresia docetista, assorbimento da parte della divinità dell'umanità di Cristo. In qualche modo essa nasconde il Padre nello stesso tempo che lo rivela. Come insegna san Paolo, il credente non conosce più il Cristo «alla maniera umana» (2Cor 5,16). Perché in fin dei conti, l'essenza divina è inconoscibile pienamente a partire da qualsiasi istanza creata,[16] anche quella insuperabile dell'umanità e della vita di Cristo. Infatti, se il Padre non si rivela in Cristo e per mezzo di lui (cf. Mt 16,17), l'uomo non potrebbe conoscerlo. Malgrado la "trasparenza" dell'umanità di Cristo nei confronti del Padre, quindi, il cammino per conoscere Dio per mezzo del Figlio incarnato è lungo, è un cammino di conversione, di fede, di avvicinamento graduale, in fin dei conti, è un cammino di grazia.

Prima di riflettere su questo cammino di avvicinamento dell'uomo a Cristo e in Cristo al Padre, possiamo considerare alcuni momenti storici della relazione tra antropologia e cristologia.

4. Spunti storici sulla relazione tra antropologia e cristologia

Per una buona parte del pensiero moderno Dio – nella sua esistenza e nei suoi attributi – è considerato fondamentalmente come una *proiezione* delle aspirazioni umane. Si pensi specialmente a Ludwig Feuerbach che disse: «Il segreto della teologia è l'antropologia». Non dobbiamo dire, quindi, che l'uomo sia stato fatto «a immagine e somiglianza di Dio», ma il contrario: l'uomo ha fatto "Dio" a sua immagine e somiglianza. Vale a

[15] Si tratta del tema classico della mediazione dell'umanità di Cristo, trattato, ad es., da san Tommaso in *S. Th* III, p. 26, a. 2.

[16] Cf. M. Pérez de Laborda, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso*, in «Annales Theologici» 21 (2007) 279-298.

dire, ogni teocentrismo sarebbe una forma di antropocentrismo camuffato. Qualcosa del genere accade con la cristologia, in quanto essa riflette in ogni epoca i bisogni e i desideri, le situazioni e le aspirazioni degli uomini. Il cristocentrismo, così tipico della fede cristiana, facilmente può diventare, secondo la logica di Feuerbach, un forma più o meno mascherata di antropocentrismo.[17] L'uomo pensa che sta guardano Cristo, quando in realtà guarda un riflesso di se stesso e di tale riflesso s'innamora, come Narciso nella mitologia greca. Consideriamo in un primo momento alcuni dei modi in cui la cristologia è stata impostata sistematicamente a partire dall'antropologia, cioè dalla situazione, dai bisogni e dalle aspirazioni dell'uomo; e in continuazione, la relazione contraria: come altri autori hanno tentato di impostare l'antropologia a partire da Cristo e dalla sua opera salvifica.

4.1. *La cristologia impostata a partire dall'uomo*

Lungo la storia, è interessante notare come la cristologia si sia sviluppata sempre di pari passo con l'antropologia. Ecco alcuni esempi.[18]

Nel contesto della sensibilità culturale che caratterizza la patristica greca, la ricerca dell'uomo era quella di diventare immortale e saggio (ovvero "divino", tramite la "divinizzazione"). Cristo sarebbe considerato, quindi, il perfetto Dio-uomo, colui che comunica la vita divina agli uomini come Verbo incarnato. In altre parole, la dottrina dell'incarnazione va di pari passo con l'immagine predominante dell'uomo alla ricerca dell'immortalità e dell'illuminazione.

Poi nel periodo che va da Agostino al Medioevo fino a Lutero, Cristo viene considerato principalmente come il Salvatore dell'uomo, più specificamente come colui che riconcilia l'uomo peccatore con Dio; la finalità della missione di Cristo è quella di superare la colpa, la tentazione e la

[17] Sulla relazione tra cristologia e antropologia, cf. W. KASPER, *Cristologia e antropologia*, in ID., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 202-225; M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, in C. GRECO (a cura), *Cristologia e antropologia*, AVE, Roma 1994, pp. 15-62; P. O'CALLAGHAN, *Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica*, in J. MORALES - J.J. ALVIAR - M. LLUCH - P. URBANO - J. ENÉRIZ (a cura), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología (XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 9-11 abril 1997)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 367-98.

[18] Per questa spiegazione abbiamo seguito W. PANNENBERG, *Il fondamento cristologico dell'antropologia cristiana*, in «Concilium (ed. it.)» 9 (1973) 1073-1095.

paura, perché l'uomo temeva la possibilità della condanna perpetua a causa dei suoi peccati. Cristo ora viene considerato come un Salvatore benigno e misericordioso, che soffre in qualche modo per soddisfare per i peccati degli uomini; si consolida in tutto ciò una visione "amartocentrica" di Cristo. Di nuovo la cristologia viene improntata alla luce dell'impostazione antropologica prevalente, in questo caso la convinzione della colpevolezza umana.

A partire dall'illuminismo tedesco (l'*Aufklärung*), le comprensioni apertamente antropocentriche si fanno sempre più comuni. L'interesse si sposta principalmente verso la moralità umana, il retto agire necessario per costruire una società sana. Cristo, dunque, diventa il modello di virtù e di bontà per tutta l'umanità e per una società giusta. Nel romanticismo, si considera Cristo come modello di una vita armonica, forte, equilibrata, nobile. Nell'epoca in cui predomina il personalismo, Cristo è da considerarsi come l'uomo perfetto nelle relazioni personali tra gli uomini; pienamente aperto a suo Padre e a tutti gli uomini, è fonte e modello di comunione.

In tempi più recenti, con la teologia della liberazione, si considera Cristo come colui che, in solidarietà con i deboli e gli oppressi, muore giustiziato dalle autorità pubbliche sulla croce, diventando così modello e inspirazione per la liberazione dei poveri e degli oppressi. Anche qui vediamo come l'orizzonte antropologico determini il profilo cristologico.

Come esempi più specifici si può pensare a *due linee tipiche* nella cristologia degli ultimi due secoli fatta a partire dall'uomo, posizioni consolidate perlopiù nell'ambito del protestantesimo liberale, una riferita all'esperienza religiosa personale, l'altra piuttosto alla storicità dei Vangeli e della vita di Cristo. In primo luogo sarà considerata la posizione di Friedrich Schleiermacher, luterano di sensibilità pietista, e poi quella più recente di Karl Rahner, teologo cattolico.

– L'opera più influente di *Schleiermacher* è *La fede cristiana*.[19] Per comprendere l'uomo, egli parte non dall'intelletto, né dalla volontà umana, ma dall'*esperienza religiosa fondamentale di tutti gli uomini*. Questa esperienza consiste nella *coscienza della loro dipendenza* da Dio, Creatore e Signore del mondo e della storia. Schleiermacher insegna che Cristo è Salvatore nostro

[19] Cf. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, O. Hendel, Halle 1897[2] (or. 1820-1822).

perché è stato lui a contagiare tra gli uomini la propria e potente coscienza della divinità da cui dipendeva in modo filiale. In questo modo certamente "Cristo rivela l'uomo all'uomo" come chi dipende radicalmente da Dio. Il problema della dottrina di Schleiermacher, però, sta nel modo puramente psicologico in cui questa consapevolezza umana viene raggiunta. Perché essa si realizzi non è necessario che Gesù sia il Figlio di Dio incarnato. La singolarità di Cristo non viene riferita, dunque, alla sua costituzione divino-umana, ma al fatto che ha comunicato con singolare efficacia la sua potente coscienza di dipendenza da Dio agli altri. Inoltre, in questo modo si spiegano soltanto *alcuni aspetti* della salvezza di cui ha bisogno l'uomo. Infatti l'impostazione cristologica di Schleiermacher è stata criticata da Feuerbach come una forma di "proiezione" abusiva,[20] però viene risuscitata in diversi modi lungo il secolo XX da autori come Adolf von Harnack, Rudolf Bultmann e, tra i cattolici – con importanti riserve –, da Karl Rahner e altri.

K. Rahner imposta la cristologia a partire dall'esperienza umana della trascendenza.[21] L'uomo, afferma, è essenzialmente aperto a Dio in tutti i suoi pensieri e azioni; anzi, la grazia e la chiamata di Dio sono iscritti in forma germinale nell'essere di ogni uomo a partire dalla redenzione operata da Cristo: è ciò che egli chiama l'*esistenziale soprannaturale*.[22] Perciò la grazia, secondo Rahner, più che la donazione storica dello Spirito Santo, frutto della Pasqua di Cristo, è la realizzazione storica dell'apertura trascendentale dello spirito umano all'Essere. Questa sua dottrina sfocia in ciò che spesso viene chiamata la «svolta antropologica» nella teologia del XX secolo.[23] Secondo Rahner, l'apertura trascendentale dell'uomo già contiene la

[20] Cf. L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, Ponte alle Grazie, Firenze 1994 (or. *Das Wesen des Christentums*, 1841).

[21] Sulla cristologia di Rahner, cf. K. RAHNER - W. THÜSING, *Christologie, systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Herder, Freiburg i.B. - Basel 1972.

[22] Cf., ad es., K. RAHNER, *Existential*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3, Herder, Freiburg i.B. 1959², p. 1301; ID., *Existenziale-übernatural*, in *Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 3, Herder, Freiburg i.B. 1967, p. 591s. Per una critica, cf. P. BURKE, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of his Major Themes*, Fordham University Press, New York 2002; G. MANSINI, *Experiential Expressivism and Two Twentieth-Century Catholic Theologians*, in «Nova et Vetera (Eng. ed.)» 8/1 (2010) 125-141.

[23] Cf. P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag, Freiburg (Sch.) 1970; C.

questione di Cristo. La situazione umana comune, così com'è, offre la condizione di possibilità per tutta la cristologia.[24] Quindi l'«unione ipostatica», verificata in Cristo, è l'espressione suprema e definitiva dell'apertura umana alla divinità. Per questa ragione l'antropologia è sempre una cristologia incompleta, mentre la cristologia può essere considerata come un'antropologia che si trascende. Tra i pregi della posizione di Rahner sta il forte collegamento tra l'antropologia e la cristologia; Cristo conferma l'uomo nella sua capacità nativa di aprirsi alla trascendenza. Anzi, la rende possibile. Tra i limiti, si può notare un'assimilazione troppo stretta tra Cristo (uomo supremo) e l'uomo (piccolo Cristo). Egli sviluppa questa posizione in base a un'estensione – filosoficamente rischiosa – da una soggettività aperta alla trascendenza, verso l'oggettività dell'esistenza storica del Figlio di Dio fatto uomo. In ogni caso, la cristologia di Rahner rimane piuttosto piatta, poiché difficilmente riesce ad andare oltre l'antropologia.[25] In altre parole, sarà piuttosto l'uomo stesso a rivelarci chi è il Cristo, con una cristologia «dal basso», e non al contrario.

– Il secondo esempio del modo in cui la cristologia viene impostata perlopiù a partire dall'antropologia riguarda la ricerca storia di Gesù di Nazaret. In effetti, lungo il secolo XIX comincia a consolidarsi la cosiddetta *Leben-Jesu-Forschung*, ovvero la ricerca del vero e storico Gesù di Nazaret. Questa ricerca viene fatta a partire dai Vangeli con l'impiego dei metodi storico-critici, con l'intenzione di evitare che la cristologia venga fatta a partire dalla proiezione dei desideri e delle aspirazioni umane di ogni epoca, cioè dall'esperienza religiosa, ma piuttosto a partire dal dato storico, documentato e accertato. Sono protagonisti di spicco di questo movimento autori come David Friedrich Strauss, William Wrede, Albert Schweitzer ed Ernst Troeltsch. Attualmente una buona parte della cristo-

FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974; K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg i.B. 1974.

[24] «L'umanizzazione già è divinizzazione» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia - Cristologia - Antropologia*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 8, EDB, Bologna 1982, n. 435.

[25] J. Ratzinger fa notare l'insufficienza della riflessione di Rahner rispetto alla dimensione storica dell'esistenza umana: J. RATZINGER, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in «Theologische Revue» 74 (1978) 177-186; cf. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, p. 35s.

logia del Nuovo Testamento si sviluppa in questa direzione.[26] Lo storico Troeltsch, ad esempio, propone *tre criteri* da applicare ai testi biblici per assicurarne la storicità e quindi l'affidabilità:[27] una rigorosa *critica storica* (per individuare il testo autentico), la *correlazione* (per assicurare il collegamento e coerenza tra i diversi aspetti e tappe del testo) e, infine, l'*analogia* (per confermare che le affermazioni siano verosimili e più o meno corrispondenti alla nostra esperienza).

Da molti punti di vista si tratta di criteri abbastanza ragionevoli. Tuttavia, l'ultimo (l'analogia) può diventare problematico se si arriva a giudicare il contenuto del Vangelo a partire dalle possibili esperienze umane, sempre limitate, circoscritte ad ogni epoca, esperienze non redente che filtrano e forse escludono aspetti della luce rivelata. Il metodo storico applicato così alla vita di Gesù può facilmente cadere vittima del proprio (preteso) rigore. È frequente tra gli studiosi della Bibbia negare l'esistenza di certi aspetti del Vangelo – i miracoli, ad esempio, la possessione diabolica – che non rientrano nella comune esperienza umana, perlomeno quella moderna. In realtà, di nuovo, si prospetta una cristologia piatta, impostata a partire dalle esperienze umane, condizionate dalla storia e dal peccato, e dalle immediate necessità dell'uomo, che non tiene conto della «solidarietà differenziata» di Cristo con l'umanità.[28]

Le visioni che abbiamo appena presentato partono dall'uomo nella sua concretezza, storicità, deficienza e peccaminosità, secondo i limiti e la povertà dell'epoca e della cultura di ciascuno. Cristo viene presentato come colui che riempie ciò che, a giudizio dell'uomo, gli manca in ogni epoca; gioca il ruolo di ciò che Dietrich Bonhöffer chiamava il "Dio tappabuchi". In ogni caso, non si trova qui un grande interesse a trovare e conoscere l'*autentico Gesù*, perché in realtà l'uomo va inventando il Cristo di cui ha bisogno, facendo sempre una cristologia interessata, coprendo il Cristo, come diceva A. Schweitzer, con il proprio mantello. Il teologo Alfred Läpple de-

[26] È ben conosciuta l'opera in quattro volumi di J.P. MEIER, *Un ebreo marginale: ripensare il Gesù storico*, Queriniana, Brescia 2001.

[27] Cf. E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1902.

[28] Si vedano le note 11ss. e il testo associato.

scrisse ironicamente l'ambivalenza di questo processo nelle seguenti parole: «Dal grande Dio al piccolo Gesù; dal piccolo Gesù al grande io».[29]

Di fronte a questa impostazione, bisogna dire che il fatto che tutte le epoche hanno cercato e trovato in Gesù di Nazaret il modello adeguato delle loro aspirazioni personali e collettive non costituisce *a priori* un argomento valido contro ciò che insegna la fede nei suoi riguardi. Da una parte, le posizioni sopraelencate non sono incompatibili tra di loro (Cristo mentre divinizza, salva; mentre salva, libera; liberando, istruisce l'uomo; offrendo un esempio degno di emulare, lo apre alla grazia che salva, ecc.); inoltre, sono aspetti dell'identità di Gesù di cui si trova riscontro nello stesso Nuovo Testamento. Dall'altra parte, tutto l'umano è contenuto in Cristo. Egli è l'uomo perfetto. Come afferma l'evangelista Giovanni: «Egli infatti conosceva quello che c'è nell'uomo» (Gv 2,25), perché in fin dei conti «tutto è stato fatto per mezzo di lui» (Gv 1,3). Nella sua divinità incarnata, Gesù Cristo è più della somma di tutta la realtà, di tutte le aspirazioni, perfezioni e i desideri umani, poiché è il Signore della storia, è «l'Alfa e l'Omèga, colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!» (Ap 1,8). Perciò in Cristo si trovano tutte le aspirazioni buone e positive dell'uomo, e forse molte altre ancora.

Però nel contempo bisogna chiedersi se esiste un qualche modo per *uscire* da questo circolo ermeneutico chiuso, che sembra impostare la cristologia a partire dalla sola antropologia. Se non si trova questo cammino, sarà l'uomo di ogni epoca che rivela Cristo a se stesso (con una lettura inversa della domanda evangelica: «La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?», Mt 16,13), e non al contrario, come dice il Concilio Vaticano II apertamente: "Cristo rivela l'uomo all'uomo".

4.2. *L'antropologia impostata a partire da Cristo*

Sono diversi i tentativi fatti nella teologia moderna per assicurare che l'antropologia sia mediata cristologicamente, e non al contrario. Tra gli autori protestanti del secolo XX, quelli di più rilievo sono il calvinista Karl Barth e il luterano Wolfhart Pannenberg, tra i cattolici, Hans Urs von Balthasar.

[29] A. Läpple, *Gesù di Nazaret*, Edizioni Paoline, Bari 1974, p. 23.

– In primo luogo, *Karl Barth*. Per comprendere la realtà dell'uomo e della salvezza a partire dalla fede, Barth insegna che bisogna escludere qualsiasi "antropologia previa" di tipo filosofico o culturale, che servisse come precomprensione o struttura fondamentale per la credenza. Cristo, l'inviato dal Padre, il Predestinato, è l'unica fonte della dignità dell'uomo, dei diritti umani, della spiritualità e dell'etica. «La cristologia deve occupare tutto lo spazio in teologia… La cristologia è tutto o non è nulla».[30] E perché? Perché secondo Barth l'uomo può parlare di se stesso in modo significativo soltanto a partire dall'eternità (e quindi dell'immortalità), cioè dalla prospettiva di Dio, «il solo che possiede l'immortalità» (1Tm 6,16), il trascendente, il totalmente Altro. Allora il suo destino immortale gli viene rivelato "perpendicolarmente" in Gesù Cristo, solo da lui e in lui. Perciò Cristo, e solo lui, rivela ciò che l'uomo è. Come ha scritto Louis Bouyer:

> Si è dovuto attendere Karl Barth per giungere ad ammettere che la Parola divina non si limita a rispondere alle domande che noi ci ponevamo prima di averla ascoltata, ma comincia col porle in modo del tutto diverso, e col porne delle altre alle quali noi non avevamo affatto pensato, anzi comincia anzitutto col mettere in questione noi stessi, noi che pretendiamo parlare di Dio con conoscenza di causa[31].

Il fatto che Barth abbia centrato la ricerca dell'identità umana nell'immortalità è giusto. La brama d'immortalità, presente e agente in ogni azione e reazione umana gioca un ruolo centrale nell'antropologia.[32] Allo stesso tempo, se l'uomo senza la rivelazione non sa nulla di immortalità, perché dovrebbe interessarsi di essa? In ogni caso il problema fondamentale della sua posizione è quello di escludere un dialogo reale tra la fede cristiana da una parte, e il mondo e la filosofia e la scienza dall'altra. Si tratta di un'impostazione che può tendere verso il fideismo.

– Secondo, *Hans Urs von Balthasar*. Anche von Balthasar si è dimostrato molto critico nei confronti delle cristologie impostate a partire dall'uo-

[30] K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik II/1*, Zöllikon, Zürich 1958, p. 114.

[31] L. Bouyer, *Il Padre invisibile: approcci al mistero della divinità*, Paoline, Roma 1979, p. 301.

[32] Cf., ad es., J. Gevaert, *L'affermazione filosofica dell'immortalità*, in «Salesianum» 28 (1966) 95-129; A.N. Flew, *Immortality*, in P. Edwards (a cura), *The Encyclopedia of Philosophy*, 4, MacMillan: Free Press Collier Macmillan, New York - London 1972, pp. 139-150.

mo.[33] Afferma che l'apparire di Dio in Cristo non può *seguire* l'atto della libera corrispondenza dell'uomo, perché essa *suscita* tale corrispondenza, non trovandola già presente. D'accordo con Barth,[34] von Balthasar vuole pensare l'uomo a partire da Cristo. Perché Cristo, nel suo essere e nella sua vita, è la *Gestalt*, cioè la "forma fondamentale" dell'uomo e di tutto il creato, «l'analogia concreta dell'essere».[35] Secondo von Balthasar, in Cristo si rivela definitivamente l'amore incondizionato di Dio verso gli uomini, che non sono in grado, a partire dalla propria situazione, di stabilire una relazione di comunione con lui. Nel contempo, per la via estetica, quella della bellezza, l'uomo è costituito in modo tale da *poter riconoscere* e lasciarsi coinvolgere dalla donazione divina, dall'amore di Dio rivelato in Cristo. La rivelazione divina è da individuare, dunque, nell'unità tra la libertà finita dell'uomo e quella infinita di Dio. L'uomo giunge alla fede in Dio mentre percepisce di essere amato gratuitamente in Cristo; così si capisce il titolo di un'importante opera di von Balthasar: *Solo l'amore è degno della fede* (o *Solo l'amore è credibile*).[36]

Bisogna aggiungere che la cristologia di von Balthasar è marcata fino in fondo dal principio paolino della *kenosis* o «svuotamento» (Fil 2,7), che esprime la dinamica interna dell'opera redentrice del Signore e dell'ascetica cristiana, compresa come rinuncia della propria vita per amore in vista alla redenzione (Lc 9,23s.). Però la *kenosis* balthasariana va più in là dell'economia della salvezza umana: si fa presente inoltre all'essenza divina, alla vita trinitaria, poiché l'economia è «resa possibile e come prefigurata nell'eterno rinnegamento di sé del Figlio nei confronti del Padre».[37] Si osservi che si tratta in realtà di un'impostazione "assimilativa" della relazione tra l'uomo

[33] C'è un'importante critica a Rahner nella breve opera di H.U. VON BALTHASAR, *Cordula, ovverosia il caso serio*, Queriniana, Brescia 1974[4], pp. 175-250, specialmente pp. 219-227.

[34] Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985.

[35] La nozione di «forma» (*Gestalt*) è la categoria centrale di tutta l'opera *Herrlichkeit* di von Balthasar. Si veda specialmente il cap. 4: *Schau der Gestalt*.

[36] H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2002.

[37] «Lo svuotamento (Fil 2,7) che il Figlio accetta su di sé venendo nel mondo… non è tuttavia per lui semplicemente una cosa che gli è estranea: esso viene reso possibile e come prefigurato nell'eterno rinnegamento di sé del Figlio nei confronti del Padre, auto-rinnegamento in cui egli non vuole essere altro che l'adorante immagine speculare della sua origine… Così grande è intima ricchezza dell'eterna vita trinitaria, che ogni situazione della vita terrena di Cristo (l'esultante gioia dell'unità col Padre come pure l'angoscia del trovarsi abbandonato da lui) è soltanto una rappresentazione all'esterno delle possibilità interne del loro eterno amore» (H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985, p. 162).

redento e Dio, in cui la vita dell'uomo è (o dovrebbe essere) modellata su quella di Cristo, allo stesso modo che la vita di Cristo è riflesso fedele e compiuto della vita trinitaria.

La spiegazione di von Balthasar insiste a ragione, come quella di Barth, sull'oggettiva priorità della cristologia sull'antropologia. Tuttavia, a livello epistemologico – quello dell'appropriazione soggettiva della fede –, non è chiaro che la sua cristologia sia del tutto previa all'antropologia, perché von Balthasar parla dell'amore divino incondizionato *a partire* dall'esperienza umana dell'amore in genere, quello specialmente della madre verso il figlio piccolo. Ma l'esperienza umana dell'amore, sia pur quello della madre, è però sempre limitata, povera, ambivalente e fallibile.[38] E von Balthasar proietta quell'amore in alto, verso Dio. A livello epistemologico, quindi, sembra che l'uomo conosciuto a partire da Cristo è, in parte perlomeno, l'uomo che conosce se stesso.

– In terzo luogo, infine, consideriamo l'impostazione *escatologica* dell'antropologia secondo *Wolfhart Pannenberg*. Parlando del fondamento cristologico dell'antropologia, Pannenberg distingue tre cammini, tre possibili epistemologie, per comprendere l'antropologia:[39] quella mitologica, quella filosofica e quella teologica.

In *primo luogo,* un'epistemologia *mitologica*. Secondo la mitologia classica, s'interpreta la realtà umana e religiosa a partire da ciò che è accaduto sin dall'inizio, quando gli dèi hanno configurato il mondo e gli hanno dato le sue leggi. Ciò che è vero rispetto al mondo e all'uomo, quindi, si identifica con ciò che è accaduto all'inizio. E siccome la storia del primo uomo viene ripetuta in tutti gli individui, i miti che raccontano gli inizi devono essere fedelmente trasmessi da una generazione all'altra, per mantenere e rafforzare l'identità del popolo; questo si fa principalmente "corteggiando" il favore degli dèi invece della loro retribuzione. In base ai propri miti, dunque, ogni popolo sviluppa un'antropologia propria; anzi, tali miti contengono già *in nuce* un'antropologia completa.

In secondo luogo, c'è un'epistemologia filosofica. Qui si tratta non tanto della verità sull'uomo verificata sin dall'inizio e trasmessa dai miti e dalle

[38] Cf. P. O'Callaghan, *«Gli stati di vita del cristiano». Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, in «Annales Theologici» 21 (2007) 61-100.

[39] Cf. Pannenberg, *Il fondamento cristologico dell'antropologia*.

tradizioni popolari, ma piuttosto del tentativo fatto dai filosofi di individuare *ciò che nell'uomo è continuo e permanente*, ciò che rimane invariato e intatto sotto le peripezie della storia e la caducità della materia: la natura. «Si pensò ad un'essenza umana identica in tutti i tempi ed eguale in tutti gli individui».[40] Il prodotto di questo sapere è la sapienza immutabile, e il destinatario è il filosofo. Tra i greci questa visione è presente nei sistemi filosofici di Platone, Aristotele e degli stoici.

Si può osservare che le due epistemologie appena enunciate non sono lontane l'una dall'altra dal punto di vista del contenuto antropologico risultante. In primo luogo (è il caso di Platone), la conoscenza fornita dai miti si avvicina a quella prodotta dal pensiero filosofico, perché tutta la conoscenza che l'uomo possiede fa riferimento a ciò che egli aveva visto sin dall'inizio nel mondo delle idee; in questo caso la conoscenza mitica e quella filosofica si radicano nell'*origine* e dovrebbero coincidere tra di loro. In secondo luogo, esiste una profonda affinità tra i due sistemi perché tutti e due forniscono delle conoscenze sull'uomo come una *natura* che rimane *sostanzialmente immutata*; per questa ragione tale natura può essere conosciuta non solo all'inizio della storia, ma anche – invariata – nel momento attuale, e in qualsiasi momento del futuro. Si può dire che l'immutabilità dell'uomo non è tanto una *conclusione* ricavata dell'indagine antropologica (quella mitologica oppure filosofica), quanto un *punto di partenza implicito* di tale indagine. In effetti, se la natura umana fosse in grado di cambiare sostanzialmente, qualsiasi scienza, mitologia o filosofia diventerebbe impossibile. In altre parole, da una precomprensione implicita dell'uomo come qualcosa di fisso e determinato derivano due epistemologie impostate diversamente ma convergenti per quanto riguarda il contenuto, quella mitologica e quella filosofica.

In terzo luogo, Pannenberg parla di un'epistemologia teologica, anzi, escatologica. Egli spiega che secondo la comprensione cristiana l'uomo si conosce non soltanto in base a ciò che gli viene trasmesso sin dall'inizio tramite il mito e la tradizione, non soltanto in base a ciò che i filosofi gli dicono sull'uomo a partire dalla loro esperienza personale nel momento presente, ma in base alla promessa di una nuova realtà, il Vangelo, la «buona novella». Il Vangelo, in effetti, si verifica in Gesù Cristo, Verbo di

[40] *Ibid.*, p. 1076.

Dio fatto uomo in mezzo alla nostra storia, morto, risorto e asceso in cielo, promettendo l'invio dello Spirito Santo e la sua venuta alla fine dei tempi per comunicare a tutta l'umanità la propria gloria nella risurrezione, e per giudicare gli uomini nel giudizio finale. È lui il «nuovo Adamo», l'uomo nuovo. «Qui ciò che è il primo e l'originario non è più il supremo».[41] E Pannenberg conclude:

> La concezione cristiana dell'uomo, compreso nella storia che si estende tra il primo e il secondo Adamo, dissolve il concetto filosofico di natura umana sostanziale, immutabile nel tempo, nella storicità.[42]

Lo stesso Pannenberg riconosce che la sua impostazione escatologica è alquanto unilaterale, poiché non tiene conto dell'intelligibilità degli inizi, della protologia, ovvero della luce presente nel mondo a partire dalla creazione.[43]

Tuttavia si tratta di una posizione sostanzialmente valida. Per conoscere l'uomo si guarda non solo verso il passato e il presente, ma *anche* verso la promessa di una *futura realizzazione definitiva*. La verità piena sull'uomo – o meglio la rivelazione della verità piena – si situa nel compimento della promessa futura, nell'escatologia. In questo senso il Nuovo Testamento non ci offre tanto una nuova antropologia, compiuta e sistematicamente descritta, ma piuttosto la presenza e la promessa di una vita definitiva per l'uomo

[41] *Ibid.*, p. 1077.

[42] *Ibid.*, p. 1078.

[43] Parlando dei testi biblici che riguardano l'azione di Cristo sul cosmo, Pannenberg scrive: «Sono enunciati che io stesso ho sviluppato nei miei *Grundzüge der Christologie* del 1964… insieme a un altro gruppo di affermazioni cristologiche del Nuovo Testamento, quelle che riguardano l'elezione divina, o la predestinazione di Gesù Cristo a essere capo di una nuova umanità… Qui l'affermazione della mediazione creativa del Figlio è da intendersi anzitutto in senso *finalistico*, in quanto sta a dire che soltanto in Gesù Cristo la creazione del mondo conoscerà il proprio compimento. Ma per quanto si tratti di una prospettiva corretta alla luce degli enunciati neotestamentari già ricordati, è anche vero che la mediazione creatrice del Figlio non può essere limitata a tale aspetto. La finalizzazione al manifestarsi di Gesù Cristo presuppone che le creature abbiano già nel Figlio l'origine del proprio essere ed esistere. Se così non fosse, la ricapitolazione finale di tutte le cose nel Figlio rimarrebbe esterna alle cose, con la conseguenza che essa non sarebbe nemmeno il compimento definitivo di un essere propriamente creaturale» (W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriniana, Brescia 1994, p. 35s.). Sulla teologia di Pannenberg, cf. P. O'CALLAGHAN, *Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth*, in «Irish Theological Quarterly» 66 (2001) 19-49.

peccatore che si converte e crede in Gesù Cristo, al di là della morte, che lui stesso ci trae. La pienezza dell'identità umana non è attualmente a disposizione dell'uomo; essa si farà presente nella speranza della risurrezione escatologica. È interessante notare che gli elementi fondamentali dell'antropologia cristiana si consolidano lungo il periodo patristico precisamente nelle opere sull'escatologia, particolarmente quelle che trattano la «risurrezione della carne».[44]

Con la risurrezione di Gesù, quindi, possiamo non solo conoscere l'incondizionato amore di Dio verso gli uomini, ma anche il fatto che la nostra futura risurrezione è già promessa, anzi è già contenuta, in quella del Signore, e con essa la nostra identità definitiva. Dio, facendo risorgere per sempre il suo Figlio dai morti, "rivela il suo mistero e il suo amore verso l'uomo", parafrasando il testo conciliare già citato, e «gli manifesta la sua altissima vocazione», ovvero la vocazione escatologica di vivere in perpetua comunione con la Trinità. A partire dall'evento della risurrezione di Gesù, comincia a profilarsi tra gli apostoli e i discepoli l'immagine dell'uomo caratteristico della fede cristiana, un nuovo modo di comprendere, di trattare, di considerare, d'amare l'uomo. Mentre predicavano questo messaggio, quindi, i credenti non solo annunciavano l'amore di Dio verso gli uomini, ma, in realtà, insegnavano una nuova antropologia.

La riflessione teologica sull'uomo parte sempre in qualche modo da una precomprensione umana, pur elementare, senza la quale neppure potrebbe prendere l'avvio la riflessione teologica. Barth si sofferma sulla ricerca dell'immortalità, von Balthasar sull'amore, Pannenberg sulla priorità del futuro. Tutte e tre trovano il loro fondamento in Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto carne, in cui ci si invita a credere e che si invita a seguire come discepoli.

5. "Cristo svela l'uomo all'uomo" nel contesto della conversione e dell'escatologia

In base a ciò che abbiamo spiegato, ci facciamo la domanda: che cosa vuole dire, allora, che Cristo "rivela l'uomo all'uomo"? Si possono segnalare tre possibili approcci.

[44] Cf. P. O'CALLAGHAN, *Risurrezione*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMÌA (a cura), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, vol. 2, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, p. 1223.

– *Primo*, per alcuni autori, come ad esempio K. Barth, Gesù Cristo rivelerebbe *tutto* sull'uomo; detto al negativo, non c'è nulla di significativo che si possa dire sull'uomo all'infuori dalla nostra fede in lui; tutte le altre istanze non giovano a nulla per la fede cristiana e la salvezza. Questa posizione, come abbiamo già visto, può tendere verso il *fideismo*, con la conseguente scarsa rilevanza della dottrina della fede nei confronti della scienza e delle altre conoscenze umane, con le difficoltà che comporta per un progetto di evangelizzazione antropologicamente responsabile, e con la tendenza verso la secolarizzazione.[45] Infatti, lo stesso numero della *Gaudium et spes* insegna che l'incarnazione del Verbo non solo aggiunge conoscenze sull'uomo, ma *conferma* il valore intrinseco dell'ordine creato: in Cristo «la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata… Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo».[46] In questo senso la conoscenza previa che abbiamo dell'uomo ci dovrebbe aiutare a conoscere Gesù Cristo, e a sua volta l'uomo stesso alla luce della fede in lui.

– *Secondo*, si potrebbe comprendere l'affermazione: "Cristo rivela l'uomo all'uomo", nel senso che in lui ci si rivelano *alcune cose nuove* sull'uomo. Da lui riceviamo, quindi, conoscenze che semplicemente vanno più in là delle conoscenze fornite dalla scienza o dalla filosofia. Si tratta di una posizione che si può descrivere come *concordista*. Essa è valida fino a un certo punto, perché Cristo certamente ci dà delle conoscenze inedite sull'uomo, specialmente per quanto riguarda l'inizio, la fine e il senso della vita. Però se le cose si impostano sistematicamente in questo modo, sarà la teologia a pagare ogni nuova conquista fatta dalla scienza e

[45] Per una critica di Barth, cf. K. Stock, *Anthropologie der Verheißung: Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem*, C. Kaiser, München 1980.

[46] Egli «è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli d'Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (GS 22).

dal sapere umano;[47] ovvero la fede diminuisce ogni volta che si espande la ragione.[48]

– *Terzo*, infine, è giusto dire che "Cristo rivela l'uomo all'uomo" nel senso che è lui che, «rivelando il mistero del Padre e del suo amore» e facendo nota all'uomo «la sua altissima vocazione» – come dice il testo conciliare –, offre all'uomo una *prospettiva unitaria e definitiva* su se stesso consistente nella *rivelazione del progetto divino* che dà pienamente la ragione dell'esistenza dell'uomo, della sua origine, del fatto di essere creatura e peccatore, del destino escatologico di integrità risuscitata e di gloria eterna. Il cammino verso la verità sull'uomo passa attraverso la ricerca dell'unità, dell'integrità umana. Questa questione è stata trattata *in recto* dalla presentazione di Z. Grocholewski durante questo *Forum*, e anche da quella di P. Coda.[49]

In realtà, la verità piena sull'uomo esiste soltanto nella mente e nel cuore di Dio, nel suo eterno e misterioso disegno di creazione e salvezza; esso è conosciuto dagli uomini tramite Gesù Cristo in modo non ancora completo. In pratica, il progetto divino sull'uomo può essere conosciuto e accettato appieno solo nel contesto del dono della fede, il che richiede logicamente la conversione del cuore e l'impegno faticoso di superare il peccato. Quando si dice che Cristo "rivela l'uomo all'uomo", non si tratta di una "conoscenza" in più, scientificamente o filosoficamente verificabile, resa facilmente disponibile all'intelletto umano, da aggiungere ad altre conoscenze, come facevano gli gnostici; ciò che Gesù Cristo rivela sulla situazione dell'uomo e sul cammino della vita cristiana svolge il ruolo innanzitutto di *confronto*, *re-integrazione* e *ri-calibrazione* delle conoscenze che si possono ricavare sull'uomo anche da altri mezzi, *mettendo insieme* gli elementi desunti dalla scienza, dalla filosofia, dalla riflessione spontanea e dall'esperienza spirituale, che, presi per se stessi, rimangono inintelligibili

[47] Nelle parole di W. Pannenberg, «un intervento divino che si motivasse con l'argomentazione apologetica che Dio stesso sarebbe presente e attivo in questi "buchi" avrebbe poi per effetto che ogni progresso, nel campo della conoscenza della natura, rappresenterebbe anche un contraccolpo negativo per la teologia» (PANNENBERG, *Teologia sistematica*, p. 88.

[48] Sulla questione, cf. P. O'CALLAGHAN, *L'incontro tra fede e ragione nella ricerca della verità*, in G. MASPERO - M. PÉREZ DE LABORDA (a cura), *Fede e ragione: l'incontro e il cammino. In occasione del decimo anniversario dell'enciclica* Fides et ratio, Cantagalli, Siena 2011, pp. 35-59.

[49] Si vedano gli interventi di Grocholewski e Coda nelle pagine precedenti.

e scollegati tra di loro. In effetti, Cristo, il *Logos* incarnato, è colui che *dà un'intelligibilità unitaria e armonica a tutto quanto esiste e conosciamo*, e in particolar modo, all'uomo.

Vediamo ora tre momenti del processo cristiano del conoscere Gesù Cristo e del conoscerci in lui: la fede e la conversione; il vivere in comunione con l'uomo perfetto; l'identità umana nel contesto della risurrezione e del martirio.

5.1. *Conosciamo Cristo tramite la fede e la conversione, e in lui l'uomo*

Tutti gli uomini, senza eccezioni, si confrontano con Cristo nel contesto della *conversione dal peccato* (Mc 1,15). E san Paolo spiega il perché: «Tutti hanno peccato» (Rm 5,12). Alcuni però si racchiudono nel peccato, rifiutano di riconoscere la loro colpa e tentano, lungo la storia dell'umanità, di «crocifiggere di nuovo il Figlio di Dio» (Eb 6,6). In effetti, Cristo è morto sulla croce per amore all'uomo, all'uomo peccatore che l'ha ucciso perché non voleva accettare il suo giogo "dolce" (cf. Mt 11,29), la sua parola salvifica. Per questo abbiamo detto prima che Cristo ha assunto la morte in modo temporaneo e funzionale, per poter redimere l'uomo.[50]

Altri, invece, mossi dallo Spirito che agisce tramite la vita di Gesù, le sue opere e parole, cominciano il lungo cammino della conversione, una conversione di vita, di mente e di cuore.[51] Quando Gesù chiede: «La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?» (Mt 16,13), i discepoli cominciano a rispondere: «Alcuni dicono Giovanni il Battista, altri Elia, altri Geremia o qualcuno dei profeti» (Mt 16,14). «Tutte queste opinioni», commenta Benedetto XVI, «non sono semplicemente sbagliate; significano accosta-

[50] Cf. O'CALLAGHAN, *Il mistero dell'incarnazione*, p. 95.

[51] Così lo spiega Guardini: «Di fronte a Cristo si esige la conversione del pensiero. Non solo quella della volontà e dell'azione, ma anche quella del pensiero. La quale consiste nel non riflettere più su Cristo partendo dal mondo, ma nell'assumere Cristo come criterio di misura del reale e del possibile e nel giudicare sul mondo da quella prospettiva. Questa conversione è difficile a intendersi e ancora molto più difficile a compiersi. Tanto più difficile, quanto più chiaro diviene nel procedere del tempo il contrasto con essa dell'esistenza del mondo, e quanto più manifestamente chiunque vi si impegni appare come uno stolto. Nella misura, però, in cui il pensiero tenta di attuarla, si dischiude la realtà che prende il nome di Gesù Cristo. E, a partire da lui, ogni restante realtà è dischiusa: svelata, ma anche elevata nella speranza del farsi nuova» (R. GUARDINI, *Il Signore: riflessioni sulla persona e la vita di Gesù Cristo*, Vita e pensiero - Morcelliana, Milano - Brescia 2005, p. 721).

menti più o meno vicini al mistero di Gesù… Con questa opinione uno può senz'altro amare Gesù, anzi può sceglierlo come guida della propria vita…».[52] Tuttavia, aggiunge il Papa, questa opinione «non raggiunge... la vera natura di Gesù, la sua novità centrale».[53] Perciò Gesù chiede ancora: «Ma voi, chi dite che io sia?» (Mt 16,15). E Pietro, che a livello personale aveva riconosciuto dinanzi al potere di Gesù di essere «un peccatore» (Lc 5,8), risponde: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16). Questa conoscenza di Cristo "nello spirito" era il frutto della grazia divina e di un lungo e paziente lavoro di semina[54] da parte di Gesù: «Beato sei tu, Simone, figlio di Giona, perché né carne né sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli» (Mt 16,17). La conoscenza che il credente ha del Signore, quindi, non è di tipo puramente umano e analitico, frutto forse di una lunga e faticosa indagine scientifica, ma proviene piuttosto dalla rivelazione divina che produce in lui la conversione e la fede. Non è una conoscenza qualsiasi, ma la *conoscenza del discepolo*, la conoscenza di colui che ha lasciato tutte le cose per seguire il Signore nella fede (cf. Mt 19,21). È una conoscenza oggettiva, perché raggiunge la verità piena che è in Cristo, però con un'oggettività che viene dalla fede.

Il cammino di conversione vissuto dai discepoli era un cammino che li portava a conoscere e amare Gesù sempre di più sotto la forza della grazia di Dio. Frutto di questa conoscenza e amore nel credente è una conoscenza sempre più ampia e ricca di se stesso in lui. Cristo, il Risorto, diviene in persona l'*identità* dei cristiani, fino al punto che san Paolo ha potuto dire per se stesso e per gli altri, profondamente convinto, che «non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

5.2. *Il cristiano conosce se stesso, vivendo in comunione con l'Uomo perfetto*

Quando gli apostoli stavano con Gesù, si sentivano forti, sicuri, gioiosi, anche se qualche volta un po' troppo sicuri di sé (Mc 9,33). Quando, invece, il Signore lasciò intendere che stava per andarsene hanno perso questa sicurezza e forza. Egli, infatti, insegnava loro che per poter evan-

[52] RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret I*, pp. 336-338.

[53] *Ivi*.

[54] Cf. P. O'CALLAGHAN, *The Christological Assimilation of the Apocalypse: an Essay on Fundamental Eschatology*, Four Courts, Dublin 2004, pp. 76-79, 141-150, 249s., sulla questione della pazienza nella semina.

gelizzare con efficacia dovevano lasciare ogni appoggio puramente umano (cf. Mt 10): era d'obbligo purificarsi da ogni attaccamento disordinato e fidarsi completamente di lui. E quando li mandò a predicare fino ai confini della terra (cf. Mt 28,20ss.), fece loro la seguente solenne promessa: «Ecco *io sono con voi* tutti i giorni fino alla fine dei tempi» (Mt 28,20). Quando nel Vangelo di Giovanni (13,34) Gesù annunciò che stava per «tornare al Padre» (Gv 14,12.28), Pietro rimase sconcertato, e gli altri con lui. Per questo Gesù promise l'invio di «un altro Paraclito» (Gv 14,16), lo Spirito Santo, che avrebbe reso presenti le sue parole, la sua vita e le sue opere nella vita dei credenti fino al suo ritorno nella gloria. Anche per i discepoli di Emmaus, il trovarsi di nuovo con Gesù risorto è stato fonte di una nuova vita, di una risurrezione spirituale (cf. Lc 24); avevano trovato Gesù, il Risorto, e in lui la loro definitiva conversione, la propria dignità e il senso dell'esistenza. Chi andava verso Emmaus con il passo lento e «col volto triste» (Lc 24,17), tornava poco dopo a Gerusalemme allegro e sicuro. In altre parole, la presenza, le parole e le azioni di Gesù – percepite attraverso la sua presenza fisica, attraverso la fede, oppure attraverso l'agire dello Spirito Santo, o meglio, attraverso tutte e tre insieme, inseparabilmente – trasformarono la vita dei discepoli, dandogli una nuova identità, una nuova sicurezza, una missione definitiva. Gesù stesso, si può dire, diventò la loro nuova e definitiva "identità", e per questo si chiamarono appunto «cristiani» (At 11,26).

Questa comunione vivente con Gesù Cristo non implica, logicamente, che a livello tematico o intellettuale gli apostoli sapessero di antropologia più dei grandi filosofi dell'antichità. Piuttosto, vivendo in Cristo, con Cristo, per Cristo, cioè *vivendo in comunione con l'Uomo perfetto*, avevano a loro disposizione – pur a livello ancora non elaborato, ma implicito, "in prestito" per così dire – tutta l'antropologia cristiana, tutta la ricchezza del mistero della salvezza. In effetti, non si può dire che Pietro sapesse di più sull'uomo, a livello intellettuale e tematico, di quanto non sapeva il filosofo Socrate. Però sapeva che la *sua* vita aveva *in Cristo* un'origine, un significato, una direzione e un futuro pieno e immortale, che i più grandi della storia del pensiero soltanto potevano sognare e desiderare. Come Pietro si può dire che qualsiasi cristiano, che crede in Cristo e lo segue, che vive la sua vita, diventa «esperto in umanità», per adoperare l'espressione appli-

cata da Paolo VI alla Chiesa.[55] Allo storpio del tempio, Pietro disse: «Non possiedo né argento né oro [– come a dire: non ho dei mezzi umani, delle conoscenze esoteriche, delle tecniche sofisticate –], ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, alzati e cammina!» (At 3,6). Le ricchezze e la sapienza di Pietro erano reali ed efficaci, però non erano "sue", come pensavano gli gnostici,[56] non erano delle conoscenze sotto il suo dominio, a sua disposizione. Appartenevano a Cristo, con i cui occhi vedeva, con la cui forza guariva, con la cui presenza consolava, con la cui autorità insegnava. In effetti, Pietro nella forza della sua fede era in grado di comunicare i doni divini agli uomini, nel caso dello storpio con un miracolo che punta chiaramente all'integrità corporea finale promessa nella risurrezione dei morti.

5.3. *L'identità cristiana, risurrezione e martirio*

Nel Nuovo Testamento si insiste spesso sul fatto che il punto di partenza per la predicazione cristiana è *la risurrezione di Cristo*; i cristiani infatti erano definiti i «testimoni della risurrezione».[57] «Con grande forza gli apostoli davano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti godevano di grande favore» (At 4,33). La risurrezione di Gesù costituiva la conferma dell'amore di Dio per l'umanità e la promessa della nostra futura risurrezione. La predicazione della fede "di"-pendeva in modo singolare da questo legame tra la sorte di Cristo e quella degli uomini. Credere alla risurrezione di Gesù equivaleva ad accettare la futura risurrezione degli uomini. San Paolo ne era assai convinto:

> Ora, se si annuncia che Cristo è risorto dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non vi è risurrezione dei morti? Se non vi è risurrezione dei morti, neanche Cristo è risorto! Ma se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede… Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati (1Cor 15,12-17).

[55] PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio* sullo sviluppo dei popoli (26 marzo 1967), n. 13.

[56] Sullo gnosticismo, cf. H. CORNÉLIS - A. LÉONARD, *La Gnose éternel*, D. Roge, Paris 1960.

[57] Cf. At 1,22; 2,24.32; 3,15; 4,2; 10,40s; 13,30.

E nella risurrezione si trovava la definitiva identità, la piena speranza dell'uomo.[58]

È interessante notare il modo in cui Gesù parlava più volte della promessa della "pace", particolarmente in riferimento alla sua risurrezione: «Vi do la mia pace» (Gv 14,27), diceva durante l'ultima cena; «Pace a voi» (Lc 24,36; Gv 20,19.20.26), ripeteva il Signore risorto, e san Paolo poteva concludere: «Egli è la nostra pace» (Ef 2,14). La pace, in effetti, si dà quando l'uomo è consapevole della propria identità, accettando e identificandosi con tale identità senza conflittualità. La pace quindi è segno di identità consolidata. È questa pace ciò che Gesù risorto, riconciliandoci con il Padre, ci ha donato.

La fede cristiana nella risurrezione e l'antropologia contenuta in essa, si riflettono con chiarezza nel fenomeno del *martirio*, in quella singolare testimonianza della fede spinta fino alla rinuncia della vita volontariamente offerta.[59] Già in Dn 12 e nei libri dei Maccabei (cf, ad esempio, in 2Mac 7) si dà espressione della fede incondizionata dell'uomo in Dio espressa nel martirio.[60] Il messaggio è chiaro: Dio è fedele, e se l'uomo si dimostra fedele alla sua volontà fino a rinunciare al dono essenziale che Dio stesso gli ha dato (cioè, la vita), la riceverà di nuovo, in pienezza, nella risurrezione futura. Inoltre, sarà quello il momento della definitiva realizzazione dell'uomo. Questa idea si ritrova nelle parole di sant'Ignazio di Antiochia, mentre cammina verso l'atteso martirio a Roma: «Per favore, fratelli, non mi private di questa vita, non vogliate che io muoia… lasciate che io possa contemplare la luce, *allora sarò uomo pienamente*. Lasciatemi imitare la passione del mio Dio».[61] In altre parole, secondo Ignazio, la definizione, l'identità vera dell'uomo, del credente, è quella escatologica, quella raggiunta nella forza di Dio dopo la morte, identificandosi con la morte di Gesù Cristo per condividerne la risurrezione. Appunto, l'antropologia necessita del complemento escatologico. Se manca, l'uomo viene spezzato, ridotto, perché la dovuta pienezza futura diventa per lui l'ambito non solo di incertezza, ma anche spazio di irrilevanza.[62]

[58] Cf. P. O'Callaghan, *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia cristiana*, Edusc, Roma 2012, pp. 122-126.

[59] Cf. P. O'Callaghan, *La verità di Cristo nella storia: testimonianza e dialogo*, in «Path» 5 (2006) 95-109.

[60] Cf. O'Callaghan, *Cristo, speranza per l'umanità*, pp. 119s., 297s.

[61] Ignazio di Antiochia, *Ad Rom* 6,2-3.

[62] Cf. O'Callaghan, *Cristo, speranza per l'umanità*, pp. 39-53.

6. L'aspetto protologico dell'antropologia: l'uomo creato «a immagine e somiglianza di Dio»

Abbiamo già notato che questa comprensione "escatologica" dell'identità umana, base per una rinnovata speranza, non è priva di difficoltà. In fin dei conti, è possibile elaborare un'antropologia significativa in base a una pura promessa, alla pura speranza? La speranza deve fare riferimento alla memoria del passato e all'esperienza del presente perché possa diventare pienamente umana.[63] Lo stesso Agostino insistette nelle sue *Confessioni* sul principio *ex memoria spes*, il che vuole dire che non si può impostare il futuro dell'uomo e il contenuto della sua speranza se non in base a ciò che ha già vissuto, all'esperienza, a ciò che è presente nella propria memoria.[64]

Bisogna notare, però, che esiste un forte legame tra la protologia e la consumazione escatologica futura. Menziono due aspetti.[65] In primo luogo, la forza della medesima risurrezione di Cristo nella vita dei cristiani – la quale li spinge a predicare questa «buona novella» anche fino al martirio – non può non trovare nell'uomo e nella sua fondamentale costituzione un riscontro, una profonda risonanza con la promessa della risurrezione, che coincide con l'anelito – insopprimibile, universale – d'immortalità, di pienezza umana. E poi, la Scrittura offre ugualmente una visione chiara delle origini dell'uomo (la protologia); ovvero, essa imposta l'antropologia non solo in modo escatologico, ma anche a partire dalle origini umane, quando parla della creazione dell'uomo «a immagine di Dio» (Gen 1,27). E questa visione, già presente nell'Antico Testamento, viene raccolta nel Nuovo e portata a compimento da Cristo, immagine perfetta del Padre. L'escatologia rimanda alla protologia; l'uomo si conosce a partire dall'inizio e nell'orizzonte della fine.

[63] Cf. *ibid.*, p. 30s.
[64] Cf. *ibid.*, p. 23.
[65] Cf. O'CALLAGHAN, *Risurrezione*, p. 1222s.

CINEMA, ROMANZI E *MEDIA*: LE GRANDI NARRAZIONI CULTURALI ATTORNO ALLA FIGURA DI GESÙ CRISTO

DARIO EDOARDO VIGANÒ*

PATH 11 (2012) 119-146

1. Eterogeneità di ambiti, paradigmi e approcci

Nella loro opera di rappresentazione del reale, i *media* contribuiscono anche a ristrutturare e riorganizzare il linguaggio dell'esperienza credente, arrivando a modificare le modalità stesse di percezione dell'esperienza religiosa. I *media* costituiscono non solo un modello attraverso il quale rispecchiare la società e rappresentarne gli avvenimenti, ma anche un mezzo in grado di riconsegnare alla società medesima le chiavi di lettura per interpretare tali avvenimenti. È questa la duplice funzione dei *media*: rappresentativa e regolativa al tempo stesso. È allora necessario non limitare quest'analisi alla sola presenza della religione all'interno dei *media*, ma andare più in profondità, per comprendere lo stile dei *media*, indagarne il ruolo, osservarne le funzioni. Il religioso, entrando a far parte dell'universo mediatico, si espone, al pari di ogni altro linguaggio e cultura, a forme di logoramento e corruzione; in ogni caso, a una significativa trasformazione.[1]

* Professore ordinario di *Teologia della comunicazione* e Preside dell'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis* della Pontificia Università Lateranense. Insegna *Teorie e tecniche del cinema* e *Linguaggi e mercati dell'audiovisivo* alla LUISS «Guido Carli», dove è anche membro del Comitato direttivo del *Centre for Media and Communication Studies «Massimo Baldini»*. Presidente della Fondazione Ente dello Spettacolo e Direttore della «Rivista del Cinematografo».

[1] D.E. VIGANÒ, *Bibbia e cinema: un rapporto originario e irrisolto*, in D. IANNOTTA - D.E. VIGANÒ, *Essere. Parola. Immagine. Percorsi del cinema biblico*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO)

L'attenzione al religioso, in particolare all'interno del rapporto tra cinema e storia biblica, è divenuto in questi anni oggetto di studio e di analisi non solo nell'ambito di convegni e dibattiti, ma anche nel mondo dell'accademia, come testimonia il costante sviluppo dei *Religious Studies*.

> Se il paradigma cristologico si è imposto nella storia come modello, diretto o indiretto, di una filmografia religiosa profondamente ispirata alla Bibbia come referente quasi necessario e naturale, nella storia del cinema, e pure nel dibattito relativo al suo rapporto con il religioso, l'obbligato riferimento al pensiero cristiano costituisce anche un ottimale punto di partenza per una sorta di aperta contestazione dei valori religiosi. È anche nella dimensione cristica dei *Religious Studies*, ad esempio, che si è individuata una corrente critica di stampo «ideologico» che, pur opponendosi a un filone interpretativo definito per contrapposizione «teologico», di fatto finisce per non distanziarsene, mantenendo sempre vivo quel comune riferimento al testo biblico e alla riflessione di stampo cristiano.[2]

Il cinema di Carl Theodor Dreyer, di Luis Buñuel, di Federico Fellini, di Fred Zinnemann, ha costituito un esempio imprescindibile di unione e simbiosi del rapporto tra linguaggio artistico, *media* e riflessione religiosa. Ma anche un'opera come *Lancillotto e Ginevra* (*Lancilot du Lac,* 1974) di Robert Bresson, seppure in apparenza di segno contrario, permette invece di scorgere la «tormentata riflessione attorno al problema della conquista umana della "grazia" che produce un atteggiamento di pessimismo esasperato, senza sbocco, cioè una forma religiosa di ateismo».[3]

1.1. *Ambiti delle narrazioni attorno alla figura di Gesù*

Le narrazioni che sviluppano la propria essenza attorno alla figura di Gesù trovano spazio in ambiti culturali e artistici di ampia eterogeneità. All'interno di questa riflessione vengono infatti coinvolti la letteratura, il cinema, la televisione, il teatro. Al contempo non va tralasciata la distinzione tra cultura alta e cultura bassa o popolare, in una contrapposizione individuata già nel corso dell'Ottocento da Matthew Arnold e sancita dalla visione critica della Scuola di Francoforte nel corso del Novecento: laddove

2000, pp. 103-190, cit. p. 107; cf. D.E. Viganò (a cura), *Dizionario della comunicazione*, Carocci, Roma 2009.

[2] S. Botta - E. Prinzivalli (a cura), *Cinema e religioni*, Carocci, Roma 2010, p. 19.

[3] *Ibid.*, p. 20.

la cultura alta è rappresentata dalla letteratura, dal teatro e dalle arti tradizionali in genere, la cultura bassa o popolare è legata agli strati inferiori della popolazione e trova sviluppo attraverso i mezzi di comunicazione di massa, quali il cinema e la televisione.

In ambito teatrale, la ricerca storica, iconologica e spirituale in relazione alla figura di Cristo ha costituito un aspetto spesso approfondito con risultati importanti, inattesi. Nel corso del Novecento, molti sono stati i tentativi di indagare l'immagine di Dio, di comprenderne il valore, di rileggerne l'essenza, di ritrovare una connessione tra la sua identità e la condizione propria di ogni essere umano. A partire dal lavoro di Paul Claudel, *L'annuncio a Maria* (L'*Annonce faite à Marie*), del 1912, in cui l'immagine di Cristo è costantemente annunciata, evocata, va ricordata la lunga corrispondenza tra il regista-scrittore e Jacques Copeau. Proprio il loro carteggio costituirà la base de *Il poverello di Assisi* (*Le petit pauvre*), il dramma che Copeau pubblica nel 1946, incentrato sulla figura di Francesco d'Assisi qui osservata come specchio del volto e degli ideali di Cristo. I sei atti che scandiscono il testo teatrale rappresentano altrettante tappe di avvicinamento e di conformazione all'immagine di Cristo. Nel 1955, Diego Fabbri presenta, invece, *Processo a Gesù*, un dramma basato su una struttura di carattere processuale, in cui i principali episodi della vita di Cristo vengono rivissuti attraverso un lungo e articolato interrogatorio. Un interrogatorio rivolto non solo alla figura di Cristo, bensì prima di tutto agli stessi uomini che lo stanno processando e al loro timore di credere in una forma di fede, di speranza. In questa complessa opera sembrano convergere i sentimenti di molti altri autori che hanno legato la loro opera a una ricerca in merito alla figura di Cristo: Fëdor Dostoevskij, Georges Bernanos, Charles Péguy, François Mauriac, lo stesso Claudel. Fabbri ne amplifica presupposti e idee, rimarcando il paradosso per il quale l'uomo giunge ad avvertire la necessità di Dio nel momento stesso in cui cerca di allontanarsene, di rifuggirlo. Sulla scia di Fabbri, va inserito il lavoro di Mario Pomilio che nel 1975 scrive *Il quinto evangelio*, un breve dramma ambientato nella Germania del 1940 in cui una discussione sulla vita di Gesù tra un sacerdote e degli uditori si trasforma in una riproposizione degli episodi del Vangelo. «E voi chi dite che io sia?» è la frase con cui si presenta un misterioso personaggio che compare nel cuore di questa rappresentazione, portando gli altri protagonisti a una revisione dei propri pregiudizi e delle proprie idee sulla

figura di Cristo. Più recente è il discusso e controverso dramma di Romeo Castellucci, *Sul concetto di volto nel figlio di Dio* (2011), dove la scena è dominata dal volto di Cristo dipinto da Antonello da Messina e Gesù è spogliato della sua qualità di Figlio di Dio, osservato come semplice uomo, in un tentativo di riconoscimento e di "rispecchiamento" tra la sua condizione e quella di ogni essere morente.

Per quanto concerne il rapporto tra la letteratura e la figura di Cristo, va ricordata l'opera di Giovanni Papini dal titolo *Storia di Cristo*, scritta nel 1921, in seguito alla radicale conversione religiosa dell'autore. La vita di Gesù si intreccia nei primi capitoli con le motivazioni che hanno portato Papini alla realizzazione dell'opera. Ma la parte più delicata rimane quella conclusiva, in cui l'ascensione di Cristo al cielo viene salutata da una preghiera finale in grado di trasmettere appieno la ritrovata fede di Papini in Dio:

> Abbiamo bisogno di te, di te solo, e di nessun altro. Tu solamente, che ci ami, puoi sentire per tutti noi che soffriamo, la pietà che ciascuno di noi sente per se stesso… Ma noi, gli ultimi, ti aspettiamo. Ti aspetteremo ogni giorno, a dispetto della nostra indegnità e d'ogni impossibile.

Significativo è inoltre il breve racconto in prosa di C. Péguy, *Getsemani* (*Getsémani*), scritto nel 1910 ma rimasto inedito sino al 1955, in cui la passione di Gesù è raccontata dal punto di vista dei personaggi che popolano le pagine del Vangelo, cercando di scorgere il significato di quell'evento in relazione alla vita di Cristo. *Vita di Gesù* è, invece, la narrazione proposta nel 1936 da Mauriac, in cui il Cristo è considerato non tanto come identità storica, quanto come misteriosa presenza che si manifesta accanto all'uomo nei momenti di solitudine, di desolazione, di perdita. Di segno differente è la provocatoria opera *L'ultima tentazione* (*O teleftèos pirasmòs*), pubblicata nel 1955 dallo scrittore greco Nikos Kazantzakis, in cui l'esistenza di Gesù, seppur ritenuta priva di peccato, è al centro di numerose forme di tentazione che sembrano poterne minare lo spirito, restituendone una sorta di debolezza umana, di fragilità. Sono inoltre da ricordare *Vita di Gesù* (1935) di Ferruccio Parazzoli, la suggestiva poesia di *Volete andarvene anche voi?*, opera di Luigi Santucci del 1969 e, più recentemente, l'ampia e complessa opera in tre volumi di Ferdinando Castelli, *Volti di Gesù nella letteratura moderna* (1995), dedicata integralmente alla vita di Cristo. Alcune significative opere sono emerse anche negli ultimi anni, come *L'immagine di Cristo, le parole del romanzo. Dostoevskij e la filosofia russa* (2006), di

Alessio Scarlato, in cui la figura di Cristo è osservata attraverso i romanzi di Dostoevskij. A risaltare è, inoltre, la riscoperta della Bibbia da parte dello scrittore russo, avvenuta durante il suo confino in Siberia, nel 1850, e il richiamo a uno dei romanzi più importanti di Dostoevskij, *L'idiota* (*Idiot,* 1869), nel quale il protagonista, il principe Myskin, rappresenta una sorta di «principe-Cristo»,[4] emanazione terrena della bellezza divina.

Il *medium* televisivo ha contribuito invece a offrire alcune delle narrazioni più popolari della vita di Cristo. In particolare la *fiction* religiosa italiana è divenuta, di anno in anno, uno dei generi più prolifici nel panorama nazionale e internazionale.[5] Nella Rai del monopolio, nella stagione d'oro dello sceneggiato degli anni Sessanta-Settanta, la figura di Gesù è stata affrontata da Franco Zeffirelli (anche se inizialmente la regia doveva essere affidata a Ingmar Bergman)[6] con l'opera *Gesù di Nazareth* (1977), una coproduzione Rai di carattere internazionale, con partner e produttori stranieri:

> Una colta e serena macchina spettacolare che non esce mai dal solco della tradizione e riunisce in un forzato abbraccio ecumenico i consulenti delle diverse religioni.[7]

Nel corso degli anni Ottanta, nel rinnovato assetto televisivo (la cosiddetta Neotelevisione),[8] determinato soprattutto dall'ingresso di emittenti private nel settore, il gruppo Fininvest produce la miniserie *Un bambino di nome Gesù* (1987) diretta da Franco Rossi, noto al grande pubblico per i *kolossal* Rai l'*Odissea* (1968) e l'*Eneide* (1971). La miniserie conoscerà negli anni successivi due seguiti: *Un bambino di nome Gesù. L'attesa* (1988) e *Un bambino di nome Gesù. Il mistero* (1989). Dopo un lungo periodo di

[4] Cf. A. SCARLATO, *L'immagine di Cristo, le parole del romanzo. Dostoevskij e la filosofia russa*, Mimesis, Milano 2006, p. 25.

[5] Cf. G. SIMONELLI, *La fiction religiosa tra ricerca d'autore e scrittura popolare*, in VIGANÒ (a cura), *Dizionario della comunicazione*, pp. 926-930.

[6] Bergman rappresentava la prima scelta per la Rai, ma si temeva che l'autore offrisse una lettura della vicenda di Gesù troppo libera e personale, al punto da condizionare l'idea del progetto. Cf. I. BERGMAN, *Laterna magica*, Norstedt, Stockholm 1987, tr. it. *Lanterna magica*, Garzanti, Milano 1987; E.G. LAURA (a cura), *Gesù nel cinema*, ANCCI, Roma 1997, p. 89.

[7] VIGANÒ, *Bibbia e cinema*, pp. 176-177.

[8] U. ECO, *Sette anni di desiderio,* Bompiani, Milano 1983. Cf. A. GRASSO, *Storia della televisione italiana. I 50 anni della televisione*, Garzanti, Milano 2004; M. SORICE, *Lo specchio magico. Linguaggi, formati, generi, pubblici della televisione italiana*, Editori Riuniti, Roma 2002.

crisi produttiva a favore di un sensibile incremento di telefilm e *soap opera* importati dagli Stati Uniti, negli anni Novanta si assiste all'avvio di un decennio che sancisce il pieno rilancio della produzione di *fiction* a livello nazionale.[9] Approda su Rai Uno l'imponente *Progetto Bibbia* della Lux Vide, inaugurato dall'episodio diretto da Ermanno Olmi, *La Genesi - La creazione e il diluvio* (1994). Tra gli episodi biblici proposti, spicca la miniserie sulla figura di Gesù, *Jesus* (1999) per la regia di Roger Young, la più seguita dell'intero *Progetto Bibbia*, con una media tra le due puntate di 10.329.000 spettatori e con il 37,12% di *share*. Esaurito il fortunato ciclo biblico, negli anni Duemila continuano a essere realizzate numerose serie, miniserie e film televisivi con tematiche religiose, anche in virtù dell'ampia attenzione che l'*audience* della televisione riserva al genere. A essere realizzate in questo periodo sono, in particolare, biografie di pontefici, santi, preti, figure centrali nel rapporto tra Chiesa, religione e uomo.[10] La figura di Gesù viene affrontata solo tangenzialmente, in *fiction* come *La Sacra Famiglia* (2006) di Raffaele Mertes, *L'inchiesta. Anno Domini XXXIII* (2007) di Giulio Base (che prende le mosse dal film *L'inchiesta* di Damiano Damiani del 1986) o il recente *Maria di Nazaret* (2012) di Giacomo Campiotti.

Risulta interessante osservare come anche l'ambito pubblicitario abbia dato attenzione alla figura di Gesù. In questo caso, tuttavia, le ri-figurazioni di Gesù vengono sviluppate seguendo in prevalenza logiche di carattere economico, secondo i dettami della pubblicità *profit*. Negli anni Settanta nel pieno del fermento socio-culturale del paese, il linguaggio pubblicitario si avvia verso un percorso di maggiore sperimentazione nonché di provocazione, iniziando ad (ab)usare di simboli e figure religiose. Emblematico, in tal senso, è il manifesto dei jeans *Jesus*, che decreta il successo dirompente del capo di abbigliamento. Ideata da Oliviero Toscani e da Emanuele Pirella, la campagna pubblicitaria prevede l'immagine di succinti *shorts jeans* accompagnati dall'*headlines*: «Chi mi ama mi segua», oppure: «Non avrai altro jeans all'infuori di me». *Headline* che cercano l'immediata evocazione del messaggio rivolto da Cristo ai discepoli, ai fedeli, con l'intento,

[9] Cf. M. Buonanno (a cura), *Se vent'anni sembran pochi. La fiction italiana, l'Italia nella fiction. Anni ventesimo e ventunesimo,* Rai-Eri, Roma 2010; Id. (a cura), *La bella stagione. La fiction italiana, l'Italia nella fiction. Anno diciottesimo*, Rai-Eri, Roma 2007.

[10] Cf. S. Perugini, *Testimoni di fede. Trionfatori di audience. La fiction religiosa italiana anni Novanta e Duemila: storie di santi, papi e preti esemplari*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2011.

in questo caso, di trasformarli, se possibile, in "discepoli consumatori", "fedeli acquirenti". Proprio su questa inedita strategia pubblicitaria, Pier Paolo Pasolini, negli *Scritti corsari* sulle pagine del «Corriere della Sera», avanzerà una riflessione tracciando un desolante declino folcloristico della religione e delle sue figure.[11] Negli anni Duemila è invece la Sony a ricorrere in modo provocatorio all'immagine di Gesù per la campagna celebrativa della PlayStation, a dieci anni dal lancio sul mercato (1995-2005). Un giovane adolescente in *t-shirt* nera viene ritratto con una corona di spine, richiamando la figura di Gesù. L'*headline* non fa che esplicitare tale riferimento: «PlayStation Sony. 10 anni di passione». La massiccia campagna stampa e le affissioni dei manifesti vengono rapidamente ritirate, lasciando tuttavia un ampio seguito di polemiche, con l'obiettivo (raggiunto?) di estendere ulteriormente la notorietà commerciale del marchio.

Accanto all'ampliarsi della presenza mediatica della religione in una dimensione audiovisiva o pubblicitaria, negli anni Duemila, si registra anche un sensibile incremento di presenza della religione all'interno del settore editoriale. Non si tratta semplicemente dell'aumento del numero di case editrici cattoliche, poiché il fenomeno riguarda anche l'editoria laica, ma sono soprattutto i dati attinenti le vendite a sorprendere per crescita e ampliamento.

> Il dato è sorprendente per dimensione e del tutto inatteso: la vendita di libri di argomento religioso negli spazi della grande distribuzione (scaffali dei supermercati, librerie dei centri commerciali) è aumentata [nel 2009] del 196,49% rispetto allo stesso periodo del 2008. Tradotto in modo più semplice: è quasi triplicata in un solo anno. I libri con l'*imprimatur* si vendono come il pane, è il caso di dire. (...) È il pubblico generico, insomma, e

[11] «Coloro che hanno prodotto questi jeans e li hanno lanciati sul mercato, usando, per lo slogan di prammatica uno dei dieci comandamenti, dimostrano – probabilmente con una certa mancanza di senso di colpa, cioè con l'incoscienza di chi non si pone più certi problemi – di essere già oltre la soglia entro cui si dispone la nostra forma di vita e il nostro orizzonte mentale. C'è, nel cinismo di questo slogan, un'intensità e un'innocenza di tipo assolutamente nuovo, benché probabilmente maturato a lungo in questi ultimi decenni (…). Esso dice appunto, nella sua laconicità di fenomeno rivelatosi di colpo alla nostra coscienza, e già così completo e definitivo, che i nuovi industriali e i nuovi tecnici sono completamente laici, ma di una laicità che non si misura più con la religione. Tale laicità è un "nuovo valore" nato nell'entropia borghese, in cui la religione sta deperendo come autorità e forma di potere, e sopravvive in quanto ancora prodotto naturale di enorme consumo e forma folcloristica ancora sfruttabile» (P.P. PASOLINI, *Il folle slogan dei jeans Jesus*, in «Corriere della Sera», 17 maggio 1973, contenuto in ID., *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2008, pp. 12-16, cit. pp. 15-16).

> non solo il popolo delle parrocchie, che si è messo a comprare avidamente i libri dei cardinali, dei papi, dei teologi, dei maestri di spiritualità. Ce ne sarebbe abbastanza per parlare di riscossa dopo il lungo boom editoriale dei trattati di ateologia, dopo il successo strepitoso dei *Vatican thriller* e dei *cult* misteriosofici.[12]

Nel dicembre del 2011 vengono inoltre diffusi i dati di una ricerca condotta dal primo Osservatorio sull'editoria libraria religiosa in Italia, commissionata dalla Uelci (Unione editori e librai cattolici italiani), in collaborazione con il Cec (Consorzio per l'editoria cattolica) e con l'Aie (Associazione italiana editori): tra il 2000 e il 2010 i lettori di un libro religioso sono cresciuti di 900 mila unità; crescita riscontrata soprattutto nella fascia d'età compresa tra i 18 e i 54 anni. Andando a guardare la produzione del 2010, si riscontrano 4.326 titoli religiosi (contro i 3.263 del 2009), dei quali il 29,5% riguardano l'area riflessiva (teologia, Bibbia, morale, dogmatica, storia e patrologia), mentre il 44% riguarda l'area divulgativa (meditazione, pastorale, liturgia, catechesi).[13] Tra i dati più interessanti vi è poi il 18% dei titoli religiosi pubblicati in Italia unicamente da editori laici. Nel novero degli editori esaminati dall'Osservatorio (796 tra religiosi e laici), quelli di matrice cattolica rappresentano infatti il 25%, con una produzione che nel 2010 ha raggiunto il 79% dei titoli religiosi complessivi. Viceversa, gli editori di matrice laica costituiscono il 72% del totale, con una produzione che raggiunge, per l'appunto, il 18% del complessivo.[14] Una sorta di chiaro "sovraffollamento" relativo al segmento laico, che attesta un interesse crescente e un riscontro costante. Non stupisce allora il fatto di trovare il card. Carlo Maria Martini o il card. Gianfranco Ravasi pubblicare con editori di caratura nazionale, come Mondadori, o Enzo Bianchi con la casa editrice Einaudi. Se si prova, inoltre, a osservare in modo specifico i testi pubblicati sulla figura di Gesù, di ampio rilievo sono i dati relativi all'andamento dell'ultimo libro pubblicato da papa Benedetto XVI, Joseph Ratzinger, dal titolo: *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione* (2011). Il libro rappresenta il seguito dell'omonimo volume pubblicato nel 2007 da Rizzoli, e racconta un Gesù inedito, diverso da

[12] M. Smargiassi, *Il ritorno di Dio. Se la religione diventa un business*, in «la Repubblica», 25 luglio 2009, pp. 25-27.

[13] Osservatorio sull'editoria libraria religiosa in Italia, Rapporto 2011.

[14] La restante parte, il 2,8%, riguarda protestanti, ebrei, islam, religioni orientali.

quello narrato nei Vangeli, visto come un'identità umana, reale. Sin dalla sua uscita il volume ha costituito un sorprendente fenomeno editoriale. Stampato inizialmente in sette lingue, è stato in seguito tradotto in altre venti, con una tiratura iniziale di 1 milione e 200 mila copie nel mondo (300 mila in italiano) andate subito esaurite. Poche settimane dopo, nel mese di aprile, il volume ha raggiunto il ragguardevole numero di 1 milione e 800 mila copie vendute nel mondo (400 mila solo in Italia), mentre a chiusura d'anno l'opera di papa Benedetto XVI è risultata essere tra i dieci libri più letti in Italia nel corso del 2011.

1.2. *I paradigmi di mappatura del* corpus *produttivo cinematografico*

Nel vasto ed eterogeneo panorama mediale, il cinema mantiene un ruolo di sicuro rilievo per il suo potere evocativo, formativo, documentativo, artistico e fascinatorio. Il film non ha mai smesso di costituirsi come manifestazione di un determinato pensiero, come svelamento del reale e, al contempo, come modalità per conoscere la realtà, analizzarla, osservarla da vicino, dall'interno. Il cinema diviene allora sia *traccia* del reale che rappresenta, sino ad arrivare a ritrasformare quella stessa porzione di realtà nell'atto di metterla in immagine, sia pensiero, articolazione, disamina mostrante del reale rappresentato. Attingendo dall'ampio bagaglio della modernità, il cinema ha perseguito una visione in grado di restituirci il mondo nella sua totalità, nella sua complessità, e non solo attraverso singoli frammenti. Uno «sguardo parziale ma anche aperto alla totalità, uno sguardo complesso ma anche articolato, uno sguardo acuto ma anche umano, uno sguardo acceso ma anche equilibrato, uno sguardo partecipe ma anche distaccato. Di qui l'idea di una visione che (…) si è modellata sull'*ossimoro*».[15] Il cinema evolve il proprio ruolo marcando

> uno sguardo profondamente *rivelatore*: mettendo a punto un certo modo di osservare le cose, i film ci hanno aiutato a vederle, e a vederle nello spirito del tempo. Si tratta però anche di uno sguardo *vincolante*: nell'aprirci gli occhi, i film ci hanno suggerito cosa guardare e come guardarlo. In questo senso il cinema non ha solo offerto una chiave di lettura dell'esperienza moderna; ha egualmente cercato di promuovere la sua azione, e dunque se

[15] F. Casetti, *L'occhio del Novecento. Cinema, esperienza, modernità*, Bompiani, Milano 2005, p. 13.

> stesso, a modello di riferimento. Il suo sguardo dunque ha avuto sia una valenza esplicativa sia una valenza regolativa; nella nostra esplorazione del mondo, ha funzionato tanto da ausilio, quanto da guida. L'esemplarità del cinema rispetto ad altri campi espressivi e comunicativi trova qui uno dei suoi motivi più forti: nel fatto che esso è riuscito a proporre e insieme un poco a imporre.[16]

Il testo cinematografico non si esaurisce, pertanto, in un mero passaggio di informazioni. Un testo filmico è, prima di tutto, un dispositivo che funziona in maniera complessa, un sistema capace di correlare tra loro aree espressive diverse, segni e codici diversi e che, lungi dal coincidere con i messaggi che veicola, si configura come un *discorso*, particolarmente articolato, capace di sviluppare le più ampie e diversificate modalità di significazione.[17]

Dato lo sterminato numero di produzioni cinematografiche legate alla vicenda di Cristo, si è resa necessaria l'individuazione di alcuni paradigmi capaci di funzionare da tassonomia. I paradigmi di mappatura del *corpus* produttivo cinematografico rispondono a logiche differenti, a partire dalle competenze dei singoli autori che si sono cimentati nello studio dei film di matrice cristologica. Riprendendo un modello classificatorio formulato da Massimo Causo,[18] Remo Romeo[19] sviluppa una proposta in cui è possibile individuare alcune categorie di produzione cinematografica: ci si muove dalla categoria agiografica a quella re-interpretativa; da quella epico-storica a quella della testimonianza; da quella catechistica al cinema sindonologico, sulla base di criteri di classificazione tuttavia eterogenei, non sempre in grado di produrre una completa comprensione tassonomica all'interno della vasta produzione di opere del cosiddetto "cinema cristologico". Un altro modello classificatorio è quello offerto da Ravasi. La distinzione delle messe in scena della vita di Gesù avviene, in questo caso, sulla base di tre modelli:

> Un primo modello potrebbe essere definito come *reinterpretativo* o *attualizzante*: si assume il testo o il simbolo biblico e lo si rilegge e incarna

[16] *Ibid.*, p. 15.

[17] Cf. D.E. Viganò - G. Scarafile, *L'adesso del domani. Rifigurazioni della speranza nel cinema moderno e contemporaneo*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2007.

[18] Cf. M. Causo, *Ombre sacre*, CSC, Roma 1988.

[19] Cf. R. Romeo, *Il Vangelo secondo il cinema. Il cinema cristologico dalle origini ai nostri giorni. Il cinema sindonologico*, Emanuele Romeno Editore, Siracusa 1995.

> all'interno di coordinate storico-culturali nuove e diverse. C'è però un altro modello da individuare: esso elabora i dati biblici in modo sconcertante e per questo lo potremmo definire come *degenerativi*. (…) Il testo sacro si trasforma in un pretesto per parlare d'altro. (…) Un terzo modello interpretativo di tipo *trasfigurativo*. L'arte riesce spesso a rendere visibile risonanze segrete del testo sacro, a trascriverlo in tutta la sua purezza.[20]

Partendo da un approccio semiologico, Alberto Bourlot e Dario Edoardo Viganò hanno proposto, invece, una serie di modalità di classificazione di diversa natura: anzitutto quella legata alla tipologia del rapporto tra testo biblico e riscrittura audiovisiva che, partendo dalle suggestioni di Ravasi, ha condotto a formulare una suddivisione delle opere filmiche in *trasposizioni*, *traduzioni* e *tradimenti*.

> Si *traspone* ogni volta che un autore si limita a sfruttare il nuovo mezzo e le sue potenzialità espressive come tramite per riesprimere le parole da cui si è partiti: nella trasposizione tutta la tensione creativa si concentra sulla ricerca dell'equivalente in un mezzo espressivo nuovo. Si *traduce* invece quando si cerca di calare il testo originale in un contesto nuovo, quello che più urge all'autore del momento in cui «riscrive»: nella traduzione la tensione creativa sta tutta nell'uso del nuovo mezzo (e delle sue necessità) come catalizzatore per permettere a una storia o a un senso antico di entrare in contatto con un nuovo modo di vita. Non c'è infine bisogno di specificare cosa sia il *tradimento*, l'uso di un testo come pretesto.[21]

In seguito, la proposta di classificazione ha suggerito di distinguere quattro diversi percorsi.[22]

– Anzitutto l'individuazione di quei film che rappresentano *"storie" della storia di Gesù*, ovvero i film che trattano direttamente la vita di Gesù. In questo caso va però fatta presente la necessità di separare tra loro i film che assumono come fonte diretta il testo biblico (evangelico) e i film che invece adottano e rielaborano l'immagine diffusa su Gesù a partire dall'immenso e indefinito materiale ad egli relativo. All'interno di questa categoria possiamo adunare la maggior parte delle opere cristologiche, dalle prime

[20] G. RAVASI, *La Bibbia grande codice*, in «Iter» 4 (1999) 14-18.

[21] A. BOURLOT - D.E. VIGANÒ, *Dal tradimento alla traduzione: le figure di Gesù nel cinema*, in «Ambrosius» 1 (1997) 66-72, cit. p. 67.

[22] Per tali ripartizioni vedi: A. BOURLOT - D.E. VIGANÒ, *La più grande storia mai girata. Gesù nel cinema fra traduzioni, tradimenti e riscritture*, in E. ALBERIONE - D.E. VIGANÒ, *Attualità cinematografiche 1997*, ITL, Milano 1997, pp. 143ss.

"passioni" dei fratelli Auguste e Louis Lumière, con *Vues représentant la vie et la passion de Jésus Christ* (1897), all'agiografico *Il Re dei Re* (*The King of Kings*, 1927) di Cecil B. DeMille, da *La tunica* (*The Robe*, 1953) di Henry Koster, a *Il Vangelo secondo Matteo* (1964) di Pasolini, sino a *La Passione di Cristo* (*The Passion of the Christ*, 2004) di Mel Gibson o a *Nativity* (*The Nativity Story*, 2006) di Catherine Hardwicke.

– Un secondo percorso riguarda la *storia delle "storie" di Gesù*. Non sono mancate, infatti, nella storia del cinema opere che hanno dato forma a racconti (romanzi), che si proponevano di narrare la storia di Gesù. Tra questi, pensando al cinema internazionale, un chiaro esempio è offerto da *L'ultima tentazione di Cristo* (*The Last Temptation of Christ*, 1988) di Martin Scorsese, la cui sceneggiatura prende le mosse dal romanzo *L'ultima tentazione* dello scrittore greco Kazantzakis.

– Un terzo percorso prevede lo studio di quelle che solo *tangenzialmente*, ma non per questo meno significativamente, toccano la *storia* di Gesù. Un caso emblematico è rappresentato da *La dolce vita* (1960) di Fellini, straordinario affresco sulla decadenza della vita contemporanea, che si apre con la ripresa di una statua di Cristo che, trasportata in elicottero, sembra accarezzare le periferie romane.

– Il quarto campo d'indagine concerne, infine, quei film che possiamo definire *parabolici*. Si tratta dunque di testi cinematografici che, nelle vicende raccontate, hanno come cuore del discorso proprio la figura di Gesù, la quale compare tuttavia come forma di *rimando*, di richiamo, a volte più evidente a volte meno. Rientrano in quest'ambito quei film i cui personaggi si presentano come *figurae Christi*, personaggi che in tempi e contesti differenti da quelli nei quali Gesù è vissuto, assumono tratti dell'esperienza di Cristo. In tale prospettiva si colloca la valorizzazione dei film che intrattengono, in forma parabolica, legami con il mistero di Dio, forma specifica di attestazione del legame *per rimando* della cultura contemporanea al trascendente. La difficoltà è qui rappresentata dal dover giustificare un percorso parabolico dal punto di vista testuale e non pre-testuale. In tal senso, emerge la necessità di coniugare tra loro differenti competenze specifiche: da quelle semiotiche a quelle ermeneutiche, da quelle bibliche a quelle teologiche. L'opera cinematografica diventa, dunque, un terreno di

gioco, di contrattazione, di relazione tra un dispositivo testuale complesso e sfuggente allo stesso autore e uno sguardo attento che, accettando le regole del gioco, si trova a intraprendere un viaggio, facendo i conti con i propri *debiti culturali*.[23] La lista degli esempi è numerosa, partendo da *Il diario di un curato di campagna* (*Journal d'un curé de campagne,* 1951) o *Au hasard Balthazar* (*Id.* 1966) di Bresson, passando per il Pasolini di *Accattone* (1961), *Mamma Roma* (1962) o *La ricotta* (1963), per giungere a *Prima della pioggia* (*Before the Rain*, 1994) di Milcho Manchevski, *Le onde del destino* (*Breaking the Waves*, 1996) di Lars von Trier, e *Gran Torino* (*Id*., 2008) di Clint Eastwood.[24]

1.3. *Approcci*

Dalla metà degli anni Cinquanta emerge l'attenzione alla cultura come oggetto d'indagine accademica. Nascono i cosiddetti *Cultural Studies*, caratterizzati da un variegato approccio alla cultura che trova in Stuart Hall uno tra i massimi esponenti. Egli afferma:

> La cultura non è una pratica, né semplicemente la descrizione della somma delle abitudini e dei costumi di una società. Essa passa attraverso tutte le pratiche sociali ed è il risultato delle loro interrelazioni.[25]

Tale ambito disciplinare, costituitosi con l'apporto degli studi della semiologia di Umberto Eco e di Algirdas Julien Greimas, è stato influenzato dalla visione gramsciana e dal *new criticism* britannico; anche conosciuto come Scuola di Birmingham, non ha tuttavia mai ceduto alla tentazione di costituire un ambiente chiuso e formalizzato. Al contrario, ha preferito rappresentare fin dai suoi esordi, avvenuti formalmente nel 1964, uno spazio aperto a molteplici contributi e riflessioni, come dimostrano la forte etero-

[23] Cf. D.E. VIGANÒ, *Gesù e la macchina da presa. Dizionario ragionato del cinema cristologico*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005.

[24] Cf. E. DAL COVOLO, *La solitudine dell'apostolo.* Diario di un curato di campagna *di Georges Bernanos*, in S. ISETTA (a cura), *Il volto e gli sguardi. Bibbia letteratura cinema. Atti del Convegno, Imperia - Porto Maurizio, 17-18 ottobre 2008*, EDB, Bologna 2010, pp. 135-144. Vedi inoltre: VIGANÒ - SCARAFILE, *L'adesso del domani*; D.E. VIGANÒ (a cura), *Il cinema delle parabole*, 2 voll., Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 1999 - 2000.

[25] S. HALL, *Encoding and Decoding in Television Discourse*, in S. HALL - D. HOBSON - A. LOWE - P. WILLIS (edd.), *Culture, Media, Language*, Hutchinson, London 1980, p. 60.

geneità di teorie e metodi e l'alto profilo che tuttora lo contraddistinguono. Anche se numerosi rimangono i crediti verso ulteriori filoni di analisi, all'interno di questo laboratorio intellettuale si è concretizzata una decisa rottura con l'intera impostazione sociologica precedente. Smettendo gli abiti funzionalisti, sono emersi in particolare tre basilari concetti guida:[26] *a)* la "soggettività", intesa come attenzione alle singole individualità; *b)* il concetto di "cultura", che si estende alla sua accezione popolare, divenendo luogo di confronto, patteggiamento e conflitto dell'uomo comune rispetto ai messaggi che gli giungono; *c)* l'idea di "cornice sociale", che ipotizza una realtà intesa in quanto costruzione sociale e che, quindi, rifugge una mera oggettività.

In questa prospettiva, la cultura assume una natura fluida e dinamica, non ancorata a rigidi schemi unidirezionali e a scenari limitati. La stessa percezione dei prodotti culturali evolve verso una prospettiva più capillare e omnicomprensiva, indagando i meccanismi di produzione di senso contingenti e gli elementi socio-culturali di riferimento senza chiusure elitarie. Lo stesso Hall vede il «significato (…) in relazione a tutti i differenti momenti o pratiche nel nostro circuito culturale»;[27] e rimarca che «la relazione tra posizione storica e valore estetico» diviene «una questione importante e complessa nella cultura popolare»,[28] che è «l'arena del consenso e della resistenza, da dove l'egemonia in parte emerge e viene rafforzata».[29]

Secondo tale impostazione il cinema, e più in generale la categoria degli audiovisivi, non rientrano nel grande residuo di massa, in quel "minimo comun denominatore" che John Fiske attacca, in quanto concetto fuorviante e ignaro di *audience* attive quali quelle odierne. Al contrario, essi si manifestano come crocevia di cultura, cornici di costruzione identitaria attraverso cui i singoli si riposizionano e mutano, ambiti essenziali da comprendere per capire il contemporaneo. Per Fiske, la cultura rappresenta

> un processo continuo di produzione di significati sociali e frutto della nostra esperienza sociale; tali significati producono necessariamente un'iden-

[26] Cf. M. Sorice, *Sociologia dei mass media*, Carocci, Roma 2009, p. 183.

[27] S. Hall (ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, London (ed.) 1997, p. 4.

[28] S. Hall, *Decostruzione del termine «popolare»*, in E. Mora (a cura), *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 170.

[29] *Ibid*., p. 173.

> tità sociale riguardo alle persone coinvolte. (…) La produzione di cultura (e la cultura è sempre in evoluzione, non è mai acquisita) è un processo sociale: tutti i significati del sé, delle relazioni sociali e tutti i discorsi e i testi che giocano un importante titolo culturale possono circolare solo in relazione a un sistema sociale.[30]

L'approccio dei *Cultural Studies* mette attenzione privilegiata alla revisione dei modelli comunicativi e, in particolare, al consumo mediale. Proprio

> il continuo riferimento alla realtà sociale nella quale vivono i soggetti che producono e consumano cultura, unitamente a un approccio più propriamente comunicativo, rendono i *Cultural Studies* uno dei più interessanti approcci teorici al sistema dei *media*.[31]

A partire da tali premesse, sia dal punto di vista metodologico che mediologico, muta lo studio dell'*audience* che viene a indicare

> un concetto intrinsecamente relazionale: un'utile presa di distanza dalla metafora «testo-lettore», o dall'immagine di un «lettore implicito». È quindi necessario, in questa prospettiva, che le persone e i *media* vengano concepiti nella loro connessione relazionale, piuttosto che essere pensati separatamente per poi far sorgere l'artificioso problema della loro connessione.[32]

All'interno di questo quadro, l'*auditus culturae* è pertanto chiamato a fare i conti con un'ulteriore complessità, e con l'urgenza di assumere modelli adeguati per la comprensione del rapporto tra società e sistemi che regolano i processi culturali, al fine di cogliere le istanze cruciali che segnano lo studio e la ricerca in cristologia e per rendere opportunamente feconda la dialettica con l'*auditus fidei et magisterii*. La categoria dell'*audience* diviene infatti centrale, soprattutto se si considera come, con l'avvento dei *digital media*, non solo siamo dinanzi al moltiplicarsi di *mobile tools*, ma anche in presenza di una moltiplicazione all'infinito delle *audience*, al punto che la ricerca oggi parla in modo sintomatico di *mobile audience*. Non esiste più

[30] J. FISKE, *Reading the Popular*, Unwin Hyman, Boston 1989, p. 1.

[31] S. BENTIVEGNA, *Teorie delle comunicazioni di massa*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003, p. 87.

[32] S. LIVINGSTONE, *Audience Research at the Crossroads. The «Implied Audience» in Media and Cultural Theory*, in «European Journal of Cultural Studies» 12 (1998) 193-217, tr. it. *La ricerca sull'audience. Problemi e prospettive per una disciplina al bivio,* a cura di C. GIACCARDI, Rubbettino, Soveria M. (CZ) 2000, p. 54.

un luogo centrale di produzione, e nemmeno luoghi privilegiati di consumo; siamo dinanzi a modalità produttive e di consumo che si ibridano.

Tenendo sullo sfondo tali problematiche di stampo socio-semiotico, soprattutto per quanto attiene ai testi audiovisivi, anche in Italia, in un contesto occidentale e cristiano (ovvero in un contesto in cui esiste una separazione tra fatti religiosi e sacri e ciò che non è religioso o sacro, e in cui esiste la consapevolezza che il religioso sia retto da leggi proprie autonome), si sono avviati «studi sulla possibilità del cinema di evocare, con i suoi mezzi specifici, il sacro».[33] È questo l'approccio dei *Religious Studies* di provenienza statunitense, il cui tessuto sociale e culturale è a matrice fortemente multi-religiosa, studi che «hanno mostrato grande attenzione al fatto cinematografico, anche in ragione della prepotente influenza dell'industria hollywoodiana nel dibattito pubblico».[34]

2. L'imprescindibile riferimento al testo biblico

Dispositivo testuale complesso e coinvolgente, il cinema

> non si è ritirato di fronte alla possibilità di misurarsi con le grandi questioni dell'esistenza, con i grandi interrogativi. Al contrario, muovendo in questa direzione, ha sfidato se stesso (mettendo sempre alla prova il proprio potenziale comunicativo ed espressivo, vagliando la propria capacità di rappresentare l'irrappresentabile) e, in un confronto tanto impari quanto ineludibile, ha saputo sfidare l'assoluto cui di volta in volta si è trovato di fronte. Dare immagine a ciò che non si vede, nel senso più ampio possibile. E ancora, cercare Dio nelle pieghe del visibile, misurarsi con la sua presenza o con la sua assordante mancanza: questo assoluto che ci circonda, e che il cinema più grande ha sempre cercato, è un altrove, un muovere fuori da sé, che l'immagine cinematografica porta iscritto nella sua stessa essenza nel fuori campo che la delimita e ce la restituisce come tale.[35]

Il cinema determina l'accesso alla conoscenza mediante la visione, l'evento della visione, e non il veduto. È allora opportuno evocare la riflessione di Paul Klee, per il quale «l'arte non ripete le cose visibili, ma rende

[33] BOTTA - PRINZIVALLI (a cura), *Cinema e religioni*, p. 12.
[34] *Ibid*., p. 13.
[35] D.E. VIGANÒ, *Cinema, estroversione dello sguardo, figurativizzazioni della speranza*, in VIGANÒ - SCARAFILE, *L'adesso del domani*, pp. 5-48, p. 18.

visibile».[36] Per Klee, nell'opera d'arte si manifesta un evento che ha in sé un valore maggiore rispetto al solo visibile: «La cosa è più di ciò che la sua apparenza dà a vedere».[37] Il cinema «al pari di ogni altro dispositivo testuale (…) attualizzando le proprie potenzialità comunicative, può non soltanto veicolare dati e informazioni, ma (…) può far convergere su dati e informazioni le più variegate architetture di senso, orientando i propri assunti discorsivi in direzione connotativa».[38]

Per molto tempo la questione del riferimento al testo biblico ha intercettato la categoria di fedeltà o meglio, le polarizzazioni fedele/infedele, letterale o libera. Se la traduzione di un testo significa in qualche modo dar vita a un processo in cui si prolunga l'esistenza del testo stesso,

> è decisivo riuscire a comprendere come quel testo può e deve essere trasformato in maniera da risultare doppiamente fedele: sia alla sua fonte, sia ai nuovi destinatari. (…) Ogni traduzione risulta buona se riesce a rispettare insieme quelle due fedeltà: al momento originario, passato, e al momento attuale, presente ma diverso dal primo. Il globale effetto positivo di una buona traduzione è descrivibile così: essa riesce a rendere di nuovo vivo e parlante, per certe persone, diverse dai primi lettori, un testo che altrimenti è destinato a rimanere muto.[39]

Il problema, dunque, è riflettere in merito alle condizioni necessarie affinché una traduzione sia realmente e dinamicamente una duplice fedeltà: al testo originario e al lettore di oggi. La domanda verte pertanto su quali siano i tratti comunicativi essenziali del testo biblico e quali debbano essere gli elementi essenziali che in un processo di riscrittura audiovisiva non debbono andare perduti. Sotto il profilo semio-pragmatico, tradurre un testo sacro in un testo audiovisivo significa individuare le coordinate entro cui è necessario si muova tale traduzione, al fine di non divenirne un tradimento. I problemi che possiamo elencare sono principalmente di tre tipi:

[36] P. KLEE, *Das bildnerische Denken*, Benno Schwabe & Co., Basel 1956, tr. it. *Teoria delle forme e della figurazione*, vol. 1, a cura di M. SPAGNOL - R. SAPPER, Feltrinelli, Milano 1959, p. 76.

[37] *Ibid*., p. 66.

[38] VIGANÒ, *Cinema, estroversione dello sguardo*, pp. 5-48, p. 8.

[39] C. BUZZETTI, *Un episodio condizionato. Le condizioni del tradurre*, in C. BUZZETTI - C. GHIDELLI, *La traduzione della Bibbia nella Chiesa italiana. Il Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1998, p. 195.

– anzitutto un problema di tipo *semantico*, che fa riferimento all'estensione semantica dei termini, a una loro impossibile compressione univoca;

– il secondo problema è di tipo *semiotico* e fa riferimento al progetto comunicativo del testo, in quanto in ogni testo si nasconde un determinato tipo di relazione da cogliere per non tradirne il senso;

– l'ultimo problema è di tipo *pragmatico*, in quanto ogni testo nasce per un pubblico e secondo precise modalità di fruizione per cui è necessario, vista la distanza delle modalità di fruizione dal contesto originario (quello dei testi biblici nel nostro caso), porre attenzione alle pratiche di consumo che un'opera come il film propone.[40]

Rispetto alle ri-figurazioni audiovisive del testo sacro che si sono succedute nei differenti periodi storici, centrale da questo punto di vista è la questione in merito alla categoria di traduzione,[41] su cui il dibattito teorico spesso si è arenato, a partire dal concetto di fedeltà formale o funzionale. È allora opportuno assumere il concetto di traduzione intersemiotica, il cui sviluppo si deve in particolare a Roman Jakobson:

> Noi distinguiamo tre modi di interpretazione di un segno linguistico, secondo che lo si traduca in altri segni della stessa lingua, in un'altra lingua, o in un sistema di simboli non linguistici. Queste tre forme di traduzione devono essere designate in maniera diversa: *1)* la traduzione endolinguistica, o riformulazione, consiste nell'interpretazione dei segni linguistici per mezzo di altri segni della stessa lingua; *2)* la traduzione interlinguistica, o traduzione propriamente detta, consiste nell'interpretazione dei segni linguistici per mezzo di un'altra lingua; *3)* la traduzione intersemiotica, o trasmutazione, consiste nell'interpretazione dei segni linguistici per mezzo di sistemi di segni non linguistici.[42]

Parlare dei criteri per cui una ri-figurazione audiovisiva possa in qualche modo dirsi fedele al testo originario sacro, significa dunque collocare il discorso all'interno di un processo dinamico e complesso che si muove continuamente tra due poli: da una parte il testo originario e dall'altra le

[40] VIGANÒ, *Gesù e la macchina da presa*, pp. 24-25.

[41] Cf. S. NERGAARD (a cura), *Teorie contemporanee della traduzione*, Bompiani, Milano 1995.

[42] R. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris 1963, tr. it. *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 57.

novità delle riscrittura. Una traduzione intersemiotica sarà pertanto parte del sistema cui appartiene e, al contempo, anche rappresentazione più o meno parziale di un'altra identità appartenente a un sistema differente.

La traduzione filmica diviene un dinamismo di estensione e di modifica dell'originale che trova una sua provvisoria conclusione soltanto con il nostro ultimo sguardo. Una traduzione è figlia del suo tempo come del tempo d'origine dell'opera, il quale, in certi casi, può offrire squarci inediti anche sul valore stesso del testo sottoposto a traduzione. A volte è possibile che il testo della riscrittura audiovisiva non abbia la forza del rimando e viva l'ingenua pretesa e illusione di una fedeltà assoluta. In questo caso, tuttavia, non saremo di fronte né a trasposizioni, né a traduzioni, ma a veri e propri tradimenti, prescindendo dall'esito estetico-formale del film.

> La fedeltà di superficie non è condizione (né sufficiente né necessaria) per una fedeltà comunicativa di fondo: è possibile infatti che un'impressione di fedeltà (dovuta ad esempio al mantenimento dell'intreccio narrativo e all'offerta di luoghi comuni e stereotipi corrispondenti all'immagine consolidata dell'universo biblico) si apparenti a un'infedeltà profonda a livello del progetto comunicativo. Così come è possibile che una libertà a livello di superficie (ad esempio, costruzione di un nuovo intreccio) si affianchi invece a una fedeltà di fondo a livello di progetto comunicativo.[43]

Una verifica della fecondità dell'approccio che trae competenze dall'ambito semiotico è quella di analizzare i criteri della titolazione, soglia testuale tra un testo non ancora visto, e di cui evoca l'intimità progettuale e lo sguardo dello spettatore che cerca un orientamento per la fruizione.[44] Per quanto riguarda, ad esempio, il *Vangelo secondo Matteo* di Pasolini, il film si offre allo spettatore da subito con un preciso riferimento al testo da cui ha preso avvio la riscrittura audiovisiva, quello di Matteo. In una sorta di costruzione di un atteggiamento filologico, Pasolini precisa inoltre: «Testo di Matteo nelle Edizioni Pro Civitate Christiana». Sullo stesso cartello viene poi indicato: «La voce di Cristo è di Enrico Maria Salerno». Si tratta di una soglia che segnala una prospettiva precisa: si tratta di una ri-scrittura a partire dal testo/interpretazione di Matteo sulla vicenda di

[43] A. BOURLOT, *La questione della traduzione*, in *Bibbia e cinema. Storia e spiritualità*, Centro Ambrosiano, Milano 1999, pp. 22-23.

[44] D.E. VIGANÒ, *Quando Gesù si incontra al cinema*, in «L'Osservatore Romano», 17 ottobre 2008, p. 6.

Gesù. Diversa la decisione di Zeffirelli che, già a partire dal titolo: *Gesù di Nazareth*, si colloca in una prospettiva di rilettura unitaria delle storie/interpretazioni di Gesù, perdendo il *proprium* del testo sacro, basando il lavoro sulla polifonia attorno alla vicenda di Gesù (tre Vangeli sinottici, Giovanni e i testi paolini). Due titoli, due atteggiamenti differenti, sia nella costruzione della riscrittura audiovisiva, sia nelle indicazioni fruitive offerte allo spettatore.[45]

L'approccio socio-semiotico impone attenzione d'analisi all'atto di lettura, al fine di rispettare la forma testuale. Basti pensare al testo biblico:

> La forma concreta del codice si sottopone maggiormente alle esigenze del contenuto testuale; infatti mentre il titolo obbliga a percorrere un itinerario fisso per raggiungere un testo preciso, il codice si propone con molteplici possibilità di apertura, dalla prima all'ultima pagina, qualsiasi può divenire punto di partenza. A escludere tale arbitrarietà teorica del contenente codice interviene il suo contenuto, il testo biblico. In altre parole, la disponibilità teorica di atti di lettura diversi del testo biblico è offerta dalla forma materiale del codice, ma il suo itinerario può essere compreso in tutta la sua pregnanza solo nello studio specifico delle relazioni che intercorrono tra testo biblico inteso come contenuto e forma del codice in quanto contenente.[46]

Come ricorda Eco,

> un testo si distingue da altri tipi di espressione per una sua maggiore complessità. E motivo principale della sua complessità è proprio il fatto che esso è intessuto di non detto. «Non detto» significa non manifestato in superficie, a livello di espressione: ma è appunto questo non detto che deve venire attualizzato al livello di attualizzazione del contenuto. E a questo proposito un testo, più decisamente che ogni altro messaggio, richiede movimenti attivi e coscienti da parte del lettore (…). Via via che passa dalla funzione didascalica a quella estetica, un testo vuole lasciare al lettore l'iniziativa interpretativa, anche se di solito desidera essere interpretato con un margine sufficiente di univocità. Un testo vuole che qualcuno lo aiuti a funzionare.[47]

[45] Cf. A. BOURLOT, *Immagini della Scrittura. "Traduzioni" della Bibbia fra cinema e televisione*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 61ss.

[46] S. BARBAGLIA, *La Bibbia come «grande codice»*, in *Visioni della Parola. Il rapporto tra Bibbia e Cinema. Atti del Convegno ANCCI, CGS, CIN.IT, CSC, Roma 17-19 novembre 2000*, ANCCI, CGS, CIN.IT, CSC, Roma 2001, pp. 10-29, cit. p. 25.

[47] U. ECO, *Lector in fabula*, Bompani, Milano 1979, pp. 51-53.

In particolare, l'analisi testuale audiovisiva si muove, appunto, tenendo conto dei codici specifici del cinema, attraverso i quali avvia un processo di significazione, interrelando fra loro fattori atti a non "tradire" il testo di riferimento nel lavoro di traduzione e fattori di senso legati a specifici codici filmici, da applicare all'interno del testo audiovisivo.

3. Ri-figurazioni cristologiche nella storia del cinema[48]

Sin dalla nascita del cinema, convenzionalmente riconosciuta nel dicembre del 1895, si riscontrano le prime passioni, i primi tentativi di rifigurazione cristologica. Nel 1897, i fratelli Lumière realizzano il breve *Vues représentant la vie et la passion de Jésus Christ*, dove l'intento documentaristico si coniuga con la messa in scena di carattere religioso. L'anno seguente è Georges Méliès a realizzare *Le Christ marchant sur les eaux* (1898), nel quale il genio del regista sta nella capacità di dispiegare le componenti miracolistiche del testo biblico. I primi lungometraggi sono, invece, *La vita e la passione di Gesù Cristo* di Ferdinand Zecca (*La vie et la passion de Jésus Christ,* 1902-1907), costituito da circa venti episodi che si ispirano anche a quadri famosi, come *L'ultima cena* di Leonardo da Vinci, e il noto *Christus* (1916) di Giulio Antamoro: due antesignani dei futuri *kolossal* hollywoodiani.

L'incontro tra Hollywood e il testo sacro avviene, infatti, a partire dagli anni Venti, continuando con importanti risultati sino agli anni Sessanta.

[48] Molti i testi che hanno affrontato, da angolature differenti, le rappresentazioni di Gesù al cinema. Ricordiamone alcuni in lingua italiana: G. BERTAGNA, *Il volto di Gesù nel cinema*, Pardes Edizioni, Bologna 2005; A. BOURLOT, *Il cinema cristologico*, in VIGANÒ (a cura), *Dizionario della comunicazione*, pp. 921-925; ID., *Immagini della scrittura*; L. CASTELLANI, *Temi e figure del film religioso*, LDC, Leumann (TO) 1994; V. MAROTTA, *Gesù nel cinema. Proposte pastorali*, Ecumenica Editrice, Bari 2006; VIGANÒ, *Gesù e la macchina da presa*. Molti i convegni dai quali hanno esito gli atti pubblicati: P. DALLA TORRE - C. SINISCALCHI (a cura), C*risto nel cinema. Un canone cinematografico*, Ente dello Spettacolo, Roma 2004; S. ISETTA (a cura), *Il volto e gli sguardi*, Edizioni EDB, Bologna 2010; S. SOCCI (a cura), *Biblia. Il cinema e la Bibbia*, Morcelliana, Brescia 2001. Inoltre, in lingua italiana segnaliamo l'interessante fascicolo *La religione sul set*, in «Paradoxa» 3 (2011). In ambito internazionale si segnalano invece: P. MALONE, *Movie Christs and antichrists*, Parish Ministry Publications, Sidney 1988; R. KINNARD - T. DAVIS, *Divine Images: A History of Jesus on the Screen*, Citadel-Carol, New York 1992; B. BABINGTON - P.W. EVANS, *Biblical Epics: Sacred Narrative in the Hollywood Cinema*, Manchester University Press, Manchester 1993; L. BAUGH, *Imaging the Divine: Jesus and Christ-Figures in Film*, Sheed and Ward, Kansas City 1997.

Una lunga stagione in cui il genere biblico-cristologico diviene uno dei principali dell'industria hollywoodiana e di cui fanno parte opere quali: *I dieci comandamenti* (*The Ten Commandments*), nelle due versioni del 1923 e del 1956, entrambe dirette da De Mille, autore anche dell'agiografico e violento *Il Re dei Re*; il magniloquente *La tunica* di Koster, che segna il debutto del formato cinemaScope; il pluripremiato *Ben Hur* (*Id*., 1959)di William Wyler; *La più grande storia mai raccontata* (*The Greatest Story Ever Told,* 1965) di George Stevens, potente affresco popolare, anche se incline a proporre un'iconografia eccessivamente convenzionale. Le storie della Bibbia e le vicende di Gesù sono occasioni di richiamo per il pubblico americano e internazionale, ma soprattutto opportunità per dispiegare le imponenti scenografie e gli stupefacenti effetti speciali di nuova creazione.

In ambito italiano, l'approccio alla vita di Gesù è declinato da differenti registi seguendo le proprie inclinazioni poetico-ideologiche. Si pensi anzitutto alla visione di Pasolini, che si accosta alla croce con uno sguardo "per sottrazione", rinunciando a spettacolarità e suggestioni per aderire con intensità alle parole del Vangelo di Matteo. Pasolini firma nel 1964 il più bel film tratto dai Vangeli, il *Vangelo secondo Matteo*: spogliato Cristo dai guanti di velluto con cui l'hanno dipinto i precedenti registi, il regista recupera lo scandalo e la bellezza del messaggio evangelico contestualizzandolo nell'Italia del Sud, tra gli sguardi trasparenti di attori non professionisti. Entrando da profano nel sacro, Pasolini, in realtà, profana consapevolmente la tradizione cinematografica della vita di Cristo, ripulendola dagli abbellimenti edificanti e sfrondandola dall'iconografia devozionistica. Al contrario, in *Il Messia* (1975), Roberto Rossellini costruisce un film dichiaratamente didattico, che risente dello stile televisivo tipico dell'ultima fase della sua carriera, in cui la fedeltà letterale ai Vangeli diviene un mero assemblaggio di icone religiose.

Negli anni Sessanta e Settanta arrivano da Hollywood alcuni antidoti alla produzione anestetizzata e innocua dei *kolossal* biblici come *Il Re dei Re* (*King of Kings*, 1961) di Nicholas Ray, sorta di lettura in chiave politica della vita del Cristo, o la trasposizione cinematografica del celebre musical di Andrew Lloyd Webber e Tim Rice, *Jesus Christ Superstar* (*Id*., 1973) di Norman Jewison, che accoglie i fermenti anticonformisti e pacifisti della cultura *hippy*. Ancora, *Brian di Nazareth* (*Life of Brian*, 1979) di Terry Jones costituisce un irriverente attacco alle istituzioni in cui i Monty Python sfo-

gano la loro ferocia iconoclasta. Negli anni Ottanta non mancano alcune trascrizioni tormentate: *L'ultima tentazione di Cristo* di M. Scorsese, nel 1988, mette in scena un Cristo lontano sia da *cliché* devozionistici, sia da afflati rivoluzionari, riversandovi una tradizione religiosa italo-americana e un incessante interrogarsi sul destino; in *Jésus de Montréal* (*Id*., 1989) di Denys Arcand, l'opzione allegorica gioca invece sul discrimine tra realtà contemporanea e racconto evangelico (*in primis* il Vangelo di Marco).

Anche in ambito italiano si registra un abbandono del filone biblico tradizionale dopo il *Gesù di Nazareth* di Zeffirelli, a favore di una linea tematico-stilistica che affronta la storia sacra trasversalmente. *Cercasi Gesù* (1982) di Luigi Comencini si muove in bilico tra cronaca e invenzione; *L'inchiesta* di Damiani è un inquietante film girato dal punto di vista dell'estraneo alla vicenda di Gesù. Gli anni Novanta offrono poche ma interessanti riflessioni e ri-figurazioni della vita di Cristo, come *I Magi randagi* (1996) di Sergio Citti (collaboratore di Pasolini), *I giardini dell'Eden* (1998) di Alessandro D'Alatri che ricostruisce gli "anni oscuri" di Gesù (dai dodici ai trent'anni), *Totò che visse due volte* (1998) di Daniele Ciprì e Franco Maresco, in cui il Salvatore – ridotto a Totò – è inserito in uno scenario post-apocalittico dove il *grotesque* accoglie con angoscia le forme di un delirio pervasivo.

4. Il cinema e la figura di Cristo: appunti per un approccio socio-semiotico

In una prospettiva socio-semiotica,[49] il dispositivo testuale estende la propria esistenza all'apporto interpretativo dello spettatore[50] in un preciso contesto di fruizione. È dunque necessaria un'opera di riconoscimento e scomposizione degli elementi testuali costitutivi, in grado di cogliere la struttura interna e di avviare, intuire e correlare elementi esterni al testo stesso. Oltre agli elementi socio-semiotici offerti nella presente relazione

[49] Tra i saggi con approccio analitico semiotico con particolare attenzione alle condizioni di riscrittura audiovisiva del testo sacro, cf. A. BOURLOT, *Parola, immagine, simbolo. Ascolto e visione nella comunicazione biblica*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1997; ID., *Immagini della Scrittura*; BOURLOT - VIGANÒ, *Dal tradimento alla traduzione*; N. DUSI - G. MARRONE (a cura), *Destini del sacro. Discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Roma 2008; IANNOTTA - VIGANÒ, *Essere. Parola. Immagine*.

[50] Cf. F. CASETTI, *Dentro lo sguardo. Il film e il suo spettatore*, Bompiani, Milano 1986, pp. 17ss.

in merito ai film appartenenti alla categoria le *"storie" della storia di Gesù* (*Il Vangelo secondo Matteo*, *Il Messia*, *La Passione di Cristo*, *Nativity*), non mancano quelli relativi alla categoria dei film parabolici. Si pensi anzitutto a Bresson e alle sue opere *Il diario di un curato di campagna* e *Au hasard Balthazar* (1966). Con *Il diario di un curato di campagna*, Bresson racconta la vita e il percorso del giovane curato verso la morte, perché segnato da un tumore allo stomaco.

> Profondamente connaturato all'esperienza religiosa e letteraria (Diderot, Bernanos, Dostoevskij, Tolstoj), il cinema di Bresson custodisce un insopprimibile anelito di umanità e speranza, ma scevro da qualsiasi intento consolatorio e accondiscendente. Cinema plurale edificato nella *vis* morale del singolo, costretto a confrontarsi con il libero arbitrio, la grazia e la teodicea. Cinema magistrale, ancora attuale in un'epoca – la nostra – dolorosamente orfana di maestri. Sommesso cantore della vita fino alla morte, Bresson ha costellato di omicidi e suicidi il suo intero *corpus* filmografico.[51]

Il giovane curato (Claude Laydu) vive in una parrocchia di campagna, dove sperimenta solitudine e indifferenza, non solo dalla propria comunità, ma anche dai suoi superiori, che lo lasciano solo nella dura lotta contro la malattia. L'opera segue le tappe della *via crucis* del protagonista, dallo svenimento alla caduta notturna nel fango (dove a soccorrerlo è una ragazza, l'immagine della Veronica; scena che rimanda anche all'agonia di Gesù nel Getsemani, in cui l'angelo interviene a soccorrere e a confortare), costruendo una vera e propria *figura Christi*. Il giovane curato, malato di cancro, può calmare gli spasimi dei dolori mangiando solo pane e bevendo vino (simboli eucaristici). Attraverso la disperazione e la rassegnazione, ci pone di fronte a quella che, in fondo, è una lucida interrogazione sulla condizione dell'uomo di fronte al male. Bresson non ha bisogno del didascalismo per costruire un'immagine coerente del curato e della sua fede, intesa come un'assunzione di responsabilità nei confronti di un mondo ignaro piuttosto che come una garanzia o un privilegio. Il curato vive la propria esistenza nel solo modo che può dare a essa un senso, secondo l'esempio di Gesù Cristo, facendosi parabola della vicenda di Cristo. Prendendo le mosse dall'omonimo romanzo di Bernanos del 1936, il curato di Bresson «ripercorre le tappe della *via crucis* in un film che diviene *close-up* sulla dispera-

[51] D.E. Viganò, *La morte in Bresson*, in C. Tagliabue - F. Vergerio (a cura), *La fatal quiete. La rappresentazione della morte nel cinema*, Lindau, Torino 2006, pp. 53-71, cit. p. 53.

zione e la rassegnazione e, in ultima analisi, una lucida interrogazione sulla condizione dell'uomo di fronte al male».[52] Il giovane curato fa del proprio corpo la carne di Cristo, assumendo in sé il male che piega l'esistenza, che proprio nell'istante della morte segna il massimo atto di vita, quando con flebile voce dirà: «Che importa? Tutto è grazia».[53]

Un decennio più tardi, Bresson realizza un'altra intensa e poetica rifigurazione cristologica, *Au hasard Balthazar*, film incentrato sulla vicenda di un asino, Balthazar, che trascorre la sua breve esistenza passando di padrone in padrone e di sopruso in sopruso, e su quella affine di Marie, inconsapevole ragazzina di paese cresciuta insieme all'asinello e ad esso profondamente legata da un affetto sincero, oltreché da un simile destino. I motivi tipici del cinema bressoniano come la brutalità dell'esistenza umana, la contrapposizione tra innocenza e malvagità e l'annientamento di ogni forma di purezza in un mondo corrotto e violento, sembrano rapprendersi in questo film attorno all'esigenza di una rappresentazione del materiale narrativo spiccatamente cristologica e martiriologica. Una tensione discorsiva che sospinge l'intero impianto dell'opera a dar forma e figura alla più estrema delle visioni di salvezza: quella della crocifissione del Cristo. Attraverso la rappresentazione del sacrificio di Balthazar, infatti, laboriosamente effettuata a partire da un articolato impiego dei mezzi discorsivi cinematografici, la pregevole opera di Bresson chiama perentoriamente alla presenza dello spettatore anche il sacrificio di Gesù, indirizzando chi guarda a orientare il proprio sentire oltre ciò che materialmente rintraccia nelle immagini, verso l'invisibile: l'evento prodigioso della passione e della morte del Cristo. In *Au hasard Balthazar* ci si trova di fronte a un percorso cinematografico disseminato di indizi univoci (il più esplicito ed elementare dei quali consiste nella scelta eloquente dei nomi dei due protagonisti: Balthazar e Marie) che, offrendosi allo spettatore in alcuni luoghi testuali ben individuabili, riescono a connotare il vagabondare del somarello come una nuova *via crucis*.[54]

[52] *Ibid*., p. 54.

[53] Cf. D.E. VIGANÒ, *Sguardi sulla morte. La riflessione ricoeuriana di «Vivo fino alla morte» e le visioni del cinema sulla soglia del mistero*, in D. IANNOTTA (a cura), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricoeur e la vita fino alla morte*, Edizioni Fondazione Ente dello Spettacolo, Roma 2010, pp. 187-204.

[54] Cf. D.E. VIGANÒ, *Salvezza nel cinema: dinamica e storie*, in «Servizio della Parola» 410 (2009) 59-75.

Rivolgendo il nostro sguardo alla contemporaneità, vale la pena soffermarsi su due opere che presentano degli interessanti richiami cristologici, a livello simbolico e tematico: *Dead Man Walking-Condannato a morte* (1995) di Tim Robbins e *Gran Torino* di Eastwood.

Dead Man Walking racconta la storia di Matthew Poncelet (Sean Penn) condannato a morte perché colpevole di assassinio, che attende, dalla sua cella del carcere, di essere condotto alla morte, che gli verrà inferta con un'iniezione letale. L'attesa si trasforma in tempo di riconciliazione con la propria umanità ferita dal peccato, anche grazie all'aiuto di suor Helen Prejean (Susan Sarandon), che lo accompagna risvegliando in lui la dignità di essere figlio di Dio. Suor Helen, sorta di angelo della consolazione, non prova pietà ma condivide la lotta di Poncelet.

Gran Torino di Eastwood è, invece, un film che si confronta con il tema della morte, della redenzione, con il sacrificio della vita che si fa dono per *l'altro*, proponendo una riflessione più poetica, ma certamente non meno provocatoria. Il regista torna a raccontare, evocando i precedenti *Mystic River* (*Id.,* 2003) e *Million Dollar Baby* (*Id.,* 2004), la ruvidezza di una vita segnata da errori, sofferenze, violenza e cinismo, in cui si staglia la possibilità di gesti di salvezza attraverso il superamento di pregiudizi, la riconciliazione razziale e culturale.[55] La storia del reduce di guerra Walt Kowalski (Eastwood), uomo scontroso e introverso, ferito dalla recente morte della moglie. Kowalski respinge l'altro, chiunque cerchi di avvicinarsi. Ne è un esempio il rapporto che ha con il giovane prete cattolico, un tempo confessore della moglie, che ora cerca in ogni modo di stargli accanto, di riconciliarlo con la vita, con la fede.[56] Ma è soprattutto il giovane Thao (Bee Vang), ragazzo asiatico di etnia Hmong, che Kowalski tenta di allontanare, di respingere, inutilmente. Tra i due, infatti, nascerà un legame familiare, di formazione, che manderà in frantumi la corazza di Kowalski, al punto da fargli compiere un estremo atto di sacrificio per proteggere Thao e la sua famiglia dalla violenza di una banda di quartiere.

> Il tentativo di furto della preziosa automobile, come prova di iniziazione per entrare in una gang da parte di Thao (…), un adolescente introverso, figlio dei nuovi vicini, avvicina il grintoso Walt e il confuso ragazzo. Per entrambi

[55] VIGANÒ, *Salvezza nel cinema*, p. 75.

[56] Cf. D.E. VIGANÒ, *Il prete di celluloide. Nove sguardi d'autore*, Cittadella, Assisi 2010, pp. 59-61.

> comincia un corso di educazione affettiva e civica, la scoperta di se stessi e la riscoperta dell'*altro*. La piena coscienza che il piccolo prato davanti alla veranda non deve essere, ogni giorno, un muro o una trincea con il filo spinato.[57]

E proprio lì nascerà l'incontro tra due solitudini, tra due individui culturalmente e anagraficamente distanti, un incontro che segnerà però in maniera catartica le loro esistenze alla deriva. Progressivamente tra i due nasce stima, rispetto, amicizia. Kowalski aiuta il giovane ragazzo a formarsi, ad aprirsi alla vita, guidandolo nel trovare sicurezza in se stesso e nelle proprie capacità. Si interessa a lui educandolo, fortificandolo, facendo da supplente genitoriale, dinanzi all'assenza del padre, e arrivando a sacrificarsi, tragicamente, poeticamente, per lui, come una nuova moderna *figura Christi*, dinanzi all'aggressione della *gang* asiatica che perseguita il ragazzo. Kowalski dona al giovane Thao la speranza di una vita diversa, migliore, impedendogli di cadere nella tela del bullismo o della violenza, impedendogli di compiere atti di vendetta, compromettendo a sua volta la propria vita, la propria integrità morale.[58] Il sacrificio di Kowalski è, dunque, occasione di riconciliazione con la vita. Dopo aver intrapreso un cammino di redenzione e riavvicinamento alla fede (la confessione in chiesa prima di morire, a lungo rimandata e osteggiata), Kowalski è pronto a sacrificarsi per amore "paterno" nei confronti di Thao, un ragazzo che rappresenta l'immagine degli "ultimi" della società, nelle periferie della vita, che trova la speranza però di un'esistenza migliore, diversa, proprio grazie a Walt. È lui a renderlo uomo, a salvarlo dal peccato, dal commettere a sua volta un atto di violenza.

5. Conclusione

Prendo a prestito un indovinello sardonico in antico inglese riportato da Herman Northrop Frye:

> Un nemico mi tolse la vita, mi privò della mia forza, mi immerse nell'acqua e quindi mi ritirò fuori per pormi al sole, dove ben presto persi tutti i capelli.[59]

[57] E. MAGRELLI, *Gran Torino. Kowalski è la variazione crepuscolare dell'ispettore Callaghan. E per Eastwood quello che «Il Grinta» è per John Wayne*, in «Rivista del Cinematografo» 3 (2009) 54-56, cit. p. 56.

[58] Cf. D.E. VIGANÒ, *Cari maestri. Da Susanne Bier a Gianni Amelio i registi si interrogano sull'importanza dell'educazione*, Cittadella, Assisi 2011.

[59] N. FRYE, *The Great Code: The Bible and Literature*, Harcourt, New York 1982, tr. it. *Il grande codice: la Bibbia e la letteratura*, Einaudi, Torino 1986, p. 296.

La soluzione a questo indovinello non può che essere «libro», più precisamente un codice della Bibbia. L'indovinello descrive in modo volutamente ambiguo il metodo antico di preparazione di un codice, ma sembra anche alludere alla rasatura dei capelli di Sansone, descritta nel libro dei Giudici (Gdc 16,17-22). Il rischio paventato è che l'uomo giunga a intrattenere una relazione analoga con una grande costruzione culturale come quella della Bibbia, finendo per fare ciò che i filistei fecero a Sansone: ridurla all'impotenza e privarla della sua vera natura, della sua forza.

In particolare, se si toglie alla Bibbia la sua capacità di interpretare il reale, di offrirne un'osservazione propria, personale, si elimina anche la sua capacità di avvicinare l'uomo alla figura di Cristo, di costituire un viatico privilegiato all'immagine di Gesù.

Le opere di trasposizione dei testi biblici realizzate dai *media*, dalla letteratura al teatro, dal cinema alla televisione, devono ugualmente considerare questo "problema di traduzione", non svilendo il valore e l'importanza dei testi d'origine e, anzi, rimarcandone il valore secolare e la lunga tradizione, da sempre attenta a manifestare l'innato legame tra volto di Cristo ed essere umano.

Al contempo, quest'opera di traduzione deve poter essere in grado di parlare al presente, scegliendo in modo opportuno e attento quegli elementi della contemporaneità da introdurre in una visione attuale dell'immagine di Cristo.

Solo in tal modo, riprendendo nuovamente l'indovinello iniziale, i «capelli» della Bibbia, come quelli di Sansone, potranno allora sperare di ricominciare a ricrescere, di rinascere a nuova vita mantenendo la propria forza e il proprio immenso valore d'origine.

ESEGESI E CRISTOLOGIA
PROBLEMI E PROPOSTE

JEAN-NOËL ALETTI

PATH 11 (2012) 147-163

1. Introduzione

Mi è stato chiesto di determinare quale tipo di esegesi – o quale metodologia in esegesi – debba essere adottato oggi nella Chiesa perché possa essere come l'anima della sacra teologia.[1] L'argomento è molto discusso, sia a livello teorico, dal momento che le ipotesi sull'ermeneutica sono numerose, sia a livello tecnico ed esegetico, dal momento che le posizioni degli specialisti sono in contrasto tra loro. Ecco perché non si può, prima di presentare l'*iter* metodologico, fare a meno di un breve *status quaestionis*.

Quanto alla presentazione, devo dichiarare sin dall'inizio che sarà quella di un esegeta. Siccome l'argomento che mi è stato proposto parla di *metodo*, devo per forza passare in rassegna le principali difficoltà che l'esegeta affronta quando incontra la cristologia o piuttosto le cristologie del Nuovo Testamento, e cerca di vedere quale o quali approcci sono i più rilevanti per rendere conto dei dati e della loro interpretazione.

2. Un breve *status quaestionis*

L'argomento che devo trattare richiede un doppio *status quaestionis*: un primo, più generico, sul tipo di ermeneutica da proporre o seguire

[1] Cito direttamente la *Dei Verbum*, dove non è la parola di Dio a essere l'anima della teologia ma lo studio delle Scritture: «Sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia» (DV 24).

per leggere la Bibbia e, un secondo, più specifico, sul modo di trattare la cristologia del Nuovo Testamento. Ora, per l'uno e per l'altro, il lavoro è stato già fatto dalla Pontificia Commissione Biblica in due pubblicazioni che ebbero a loro tempo una vasta eco, almeno per quella intitolata *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993). Qualche anno prima, la medesima Commissione aveva già elaborato un documento sul modo di trattare la cristologia del Nuovo Testamento: *De sacra Scriptura et christologia* (1984).[2]

2.1. *Principi e criteri per un'interpretazione integrale*

Nei due documenti, la PCB ha dovuto affrontare una forte reazione nei confronti dell'esegesi storico-critica, non soltanto da parte degli esegeti che praticavano analisi di tipo sincronico, ma anche perché accusata di ricostruire un passato evanescente, mentre i testi biblici sono fatti per illuminare la vita e la preghiera dei credenti. Secondo molti è anche inadeguato, anzi sbagliato, sottoporre questi testi ad approcci scientifici, perché esprimono una fede che non può essere controllata e misurata da metodi limitati a sfere fenomenologiche, metodi la cui tendenza è di minimizzare e/o eliminare il mistero. Si aggiunge che così si arriva spesso a prendere posizioni contrarie alla fede della Chiesa, ad esempio sull'incarnazione, sulla concezione virginale di Gesù, sui fratelli di Gesù, ecc.

Di fronte a tali critiche, la PCB ammette che ci sono stati eccessi, ma siccome la ricerca del senso letterale dei testi biblici, compito essenziale dell'esegesi scientifica, non può essere compiuta senza l'analisi storico-critica, questa deve essere praticata e per ciò insegnata ai futuri esegeti. La PCB riconosce, inoltre, che l'analisi storico-critica ha contribuito alla produzione di opere di esegesi e di teologia biblica di grande valore. Pur presentando altri approcci, prevalentemente sincronici (retorici, narrativi, ecc.) la medesima Commissione aggiunge che lo «studio diacronico rimane indispensabile per far comprendere il dinamismo storico che anima la sacra Scrittura e per manifestare la sua ricca complessità».

[2] Cf., nell'ordine, PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (PCB), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993), LEV, Città del Vaticano 1993; ID., *De sacra Scriptura et christologia* (1984), LEV, Città del Vaticano 1984 (ed. it. *Bibbia e cristologia*, Paoline Cinisello B. [MI] 1987).

I documenti della PCB non si accontentano di elencare tutti gli approcci tradizionali e contemporanei grazie ai quali i testi biblici possono essere letti, mostrano anche bene che l'interpretazione deve tener conto della distanza culturale e storica, ma anche fare sì che il lettore possa, senza ridurre o forzare i testi, trovare quello che nutre la sua fede. La PCB insiste, in particolare, sull'approccio canonico, che interpreta ogni testo biblico «alla luce del canone delle Scritture, cioè della Bibbia ricevuta come norma di fede da una comunità di credenti». Infatti, la comunità credente è il contesto adeguato per l'interpretazione dei testi canonici. In altri termini, l'esegesi canonica non fa a meno della fede, anzi, è una lettura di fede anche confessionale, perché il canone cambia a seconda della religione e della confessione.

La PCB riconosce, inoltre, che l'esegesi ha il compito di ricavare il senso letterale – da non confondere col senso "letteralistico", sul quale si basano i fondamentalisti – secondo le convenzioni letterarie del tempo, utilizzando tutte le possibilità delle ricerche letterarie e storiche. Questo senso letterale non è soltanto quello voluto dagli autori biblici umani, ma anche da Dio. Ecco perché non si può limitare il senso letterale alle circostanze storiche della sua produzione, principio valevole per ogni testo e, *a fortiori*, per quelli biblici.

Riguardo al nostro argomento, la PCB afferma che la cristologia degli scritti neotestamentari è prevalentemente intertestuale. Questi scritti sono infatti pieni di allusioni e di citazioni veterotestamentarie. Gli autori del Nuovo Testamento riconoscono all'Antico Testamento valore di rivelazione divina, una rivelazione profetica che ha trovato il suo compimento nella vita, nell'insegnamento, nella morte e risurrezione di Gesù. L'interpretazione che ne fa il Nuovo Testamento è, dunque, teleologica. Palesemente, per i testi del Nuovo Testamento, quelli dell'Antico Testamento costituiscono una profezia e una preparazione evangelica, ma, anche se sono profezia di Cristo, non hanno perso il loro valore, e la loro portata cristologica non è sempre evidente. Al riguardo, sono gli scritti neotestamentari a mostrare quali testi veterotestamentari possono essere citati; se con la tradizione ecclesiale, molti altri sono stati interpretati cristologicamente, il modello interpretativo rimane il Nuovo Testamento.

Riassumiamo sbrigativamente le tre condizioni decisive (ma non metodologiche) per un'interpretazione corretta del Nuovo Testamento in

particolare della sua cristologia: la fede, il canone e la lettura teleologica (prevalentemente tipologia) dell'Antico Testamento.

2.2. *Osservazioni*

2.2.1. *Intentio auctoris/textus*

In seguito alla *Dei Verbum*, la PCB dichiara con ragione che i testi biblici devono essere letti seguendo l'intenzione dei loro autori.[3] Ma come dimostrano i commenti esegetici e teologici, l'*intentio auctoris* non si lascia facilmente evidenziare, anche quando esplicitamente espressa. L'*intentio auctoris* è infatti rintracciabile solo per mezzo dell'*intentio textus*.[4] Orbene, per cogliere quest'ultima, bisogna tener presente tutte le componenti – linguistiche, retoriche, letterarie, culturali, religiose, ecc. – di un micro- e/o macrotesto e determinare quale regge le altre; in altri termini, non si può fare a meno dell'esegesi per quanto riguarda il senso letterale,[5] e non si deve dimenticare che la lettera non può più essere oggi ciò che era per i Padri o per i commentatori medievali.

2.2.2. Esegesi con/senza fede

Per comprendere come si deve il mistero di Cristo, non si può fare a meno della fede. Questo punto è decisivo e permette di distinguere due tipi

[3] «Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole» (DV 12).

[4] «Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l'altro anche dei generi letterari. La verità infatti viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione. È necessario adunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere e ha di fatto espresso. Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani» (DV 12).

[5] Vale in particolare per l'analisi linguistica. Come dice Bianchini: «Ci appare chiaro che il contenuto di un passaggio biblico e quindi la sua stessa teologia possono essere correttamente enucleati solo a partire da un serio studio linguistico» (F. BIANCHINI, *Esegesi e teologia nell'interpretazione paolina. L'esempio di Filippesi 3,9*, in «Euntes Docete» 64 [2011] 52).

di esegesi del Nuovo Testamento: una senza la fede e un'altra con la fede. Certo, quella senza la fede può essere compiuta da non cristiani, anche da non credenti, agnostici o atei. Se una tale esegesi non può cogliere quello che costituisce il cuore del mistero di Cristo, nondimeno, eseguita onestamente, perché ben fondata linguisticamente, letterariamente, culturalmente e storicamente, non deve essere rigettata, ma solo ridimensionata. Il principio vale per lo studio di altri libri sacri; ad esempio, non si vede perché si rifiuterebbe a priori a un esegeta e storico cristiano di fare l'esegesi critica del Corano. Rifiutare *a priori* che critici di altre religioni o di altre confessioni studino i testi sacri della propria fede equivarrebbe a negarne l'intelligibilità e a rigettare un qualunque dialogo tra religioni e/o confessioni.

2.2.3. Unità/diversità

La mia terza osservazione riguarda il problema della cristologia neotestamentaria. La lettura canonica parte dal principio di fede che c'è una unità semantica del Nuovo Testamento e perciò le teologie, le cristologie, ecc., dei diversi scritti neotestamentari non sono incompatibili o opposte tra di esse. Tutti questi scritti riconoscono, infatti, che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio e l'unico salvatore di tutti gli uomini. Per l'esegeta la difficoltà nondimeno sussiste, perché, anche se convinto dell'unità semantica del Nuovo Testamento, egli sta di fronte a testi la cui unità cristologica deve essere provata e mostrata. L'esegeta non può e non deve partire dall'unità semantica del Nuovo Testamento ma dalla molteplicità variegata dei rispettivi scritti. Per lui, l'unità rimane per forza all'orizzonte della sua ricerca. E le variazioni cristologiche dei racconti Nuovo Testamento sollevano immediatamente per la maggioranza dei lettori contemporanei difficoltà storiche. Ecco perché la componente storico-critica non può essere trascurata né minimizzata. Detto ancora per inciso, anche il teologo non può ignorare le tensioni di ogni tipo esistenti tra le micro- e le macro-unità del Nuovo Testamento. Semplificando un po', diciamo che il principio di fede concernente l'unità semantica del Nuovo Testamento è un faro e uno stimolo, ma non è di grande utilità metodologica in esegesi, non fornisce i mezzi concreti e tecnici per superare le numerose variazioni e differenze che si riscontrano negli scritti neotestamentari.

2.2.4. Lettura canonica/non canonica

Quarta osservazione. Il principio dell'unità semantica viene dalla lettura canonica, la quale è determinata dall'appartenenza religiosa o confessionale, come detto sopra. Il canone è stato effettivamente ricevuto dalle Chiese come il risultato convergente della testimonianza apostolica, ed esso costituisce perciò un criterio ermeneutico decisivo.[6] Non si deve tuttavia dimenticare che i risultati esegetici più rilevanti e interessanti di questi ultimi decenni riguardanti il Nuovo Testamento vengono dall'allargamento delle ricerche agli scritti non canonici, giudaici, greco-romani e paleocristiani. L'osservazione vale anche per gli specialisti del Gesù storico, che, pur non avendo come scopo di mettere in evidenza il mistero di Cristo, sono riusciti a mostrare come il suo insegnamento era comprensibile sullo sfondo del giudaismo palestinese d'allora ed era nondimeno di un'originalità e di una forza inaudite. In breve, i tre principi più rilevanti per quel che riguarda la comprensione del mistero di Cristo, cioè la fede, l'esegesi canonica e la tipologia, non escludono il discernimento e la flessibilità.

3. La situazione attuale. Difficoltà e proposte

Dal 1993 fino a oggi, la situazione dell'esegesi neotestamentaria si è allo stesso tempo arricchita e deteriorata. Arricchita, perché, riguardo alle metodologie e al contenuto, ci sono progressi notevoli in tutti i settori del Nuovo Testamento: le analisi linguistiche sono sempre più sottili; l'approccio narrativo si è diffuso in tutti i continenti e quelli che lo praticano sono più competenti adesso che tre decenni fa; l'approccio retorico è diventato il bene comune degli specialisti dell'epistolario paolino; gli studi sullo sfondo giudaico sono anch'essi sempre più rilevanti, perché praticati con cautela e discernimento, ecc. Ma la medaglia ha anche il suo rovescio, perché l'iper-

[6] Cf. PCB, *De sacra Scriptura et cristologia*, n. 1.3.1.: «La comunione di fede con l'insieme della tradizione ecclesiale, che rimanda sempre il teologo alla tradizione fondatrice dell'età apostolica (intesa in senso lato, così da comprendere tutto il Nuovo Testamento), non dispensa affatto dalle ricerche sull'insieme della sacra Scrittura, sul ruolo che essa ebbe in Israele, sul nuovo ramo che in essa è stato innestato a partire da Gesù, negli scritti del Nuovo Testamento fino alla chiusura della lista dei libri "canonici", quelli cioè che "regolano" la fede e la vita cristiana. Per quanto riguarda questo ultimo argomento, sebbene esista una divergenza di fondo tra giudei e cristiani, rimane tuttavia saldo per gli uni e gli altri il principio della "canonicità".

specializzazione ha avuto come conseguenza l'impossibilità per la stessa persona di dominare tutti i campi della ricerca attuale. Il caso il più ovvio è quello di una possibile cristologia del Nuovo Testamento e non soltanto di quelle di Matteo, Marco, Luca, Giovanni, delle protopaoline, delle deuteropaoline, ecc. In altri termini, si costata una certa dispersione dei saperi, e l'unità dell'esegesi neotestamentaria – l'osservazione vale *a fortiori* per quella veterotestamentaria – è minacciata dai progressi scientifici degli ultimi tre decenni. Infine, il numero decrescente di esegeti-teologi rende l'avvenire ancora più incerto.

Oltre alla situazione appena menzionata, c'è una difficoltà teorica: quella di sapere cosa s'intende per *mysterium Christi*, sintagma che non viene dal Nuovo Testamento. Se gli scritti del Nuovo Testamento hanno colto il *mysterium Christi*, l'hanno nondimeno descritto ciascuno a suo modo, al punto che l'esegeta sta sempre di fronte a cristologie e mai di fronte alla (= a una sola) cristologia del Nuovo Testamento. Non si tratta di un fatto occasionale; e ciò significa che per gli autori del Nuovo Testamento il *mysterium Christi* non poteva enunciarsi se non in modi diversi e variegati: la pluralità delle cristologie del Nuovo Testamento testimonia della ricchezza del *mysterium Christi*. E se gli autori del Nuovo Testamento l'hanno capito così, perché dovremmo remare in senso contrario? Ecco perché gli esegeti sono oggi più desiderosi di studiare le rispettive cristologie, al plurale, senza arrivare necessariamente a un discorso unico, riflettendo però sulla compatibilità delle rispettive cristologie. Diversi saggi e monografie sono stati pubblicati in questi ultimi decenni per mostrare l'importanza della cristologia nei diversi campi teologici del Nuovo Testamento: in teo-logia (Dio, Padre di Gesù Cristo), in ecclesiologia (la Chiesa, corpo di Cristo), nell'etica (i comandi di Gesù e Gesù modello), in escatologia (il Risorto come chiave di comprensione della risurrezione finale), in antropologia (in Cristo risorto è riassunta la vocazione dell'uomo).[7] Sempre in questi ultimi decenni sono state pubblicate anche monografie basate sull'approccio narrativo ai Vangeli e al libro degli Atti. Oltre agli studi su pericopi specifiche o su personaggi maggiori o minori, si devono segnalare alcuni saggi sul personaggio Gesù,[8] i cui vantaggi stanno nell'essersi allontanati dallo

[7] Cf. J.-N. ALETTI, *Gesù Cristo, unità del Nuovo Testamento?*, Borla, Roma 1995.

[8] Ad es. E. STRUTHERS MALBON, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative Christology*, Baylor University Press, Waco Tx 2009; J.-N. ALETTI, *Le Jésus de Luc*, Desclée-Mame, Paris

studio dei titoli cristologici per concentrarsi invece sull'analisi di come i narratori evangelici costruiscono il loro Gesù e fanno entrare i loro lettori nel suo mistero. Questo approccio mi sembra il più adeguato per cogliere come i rispettivi Vangeli vedono il mistero di Cristo. Inoltre, per chi se ne è impadronito, un tale approccio non richiede una bibliografia monumentale e può essere di grande aiuto per chi pratica la *lectio divina*.

La situazione attuale è dunque contraddittoria. Si può inoltre dire che i diversi progressi menzionati sono ancora ignorati da molti credenti e anche dai futuri pastori, per la maggioranza dei quali l'esegesi biblica richiede troppe conoscenze linguistiche, letterarie e storiche; insomma: un investimento troppo oneroso. In poche parole, l'esegesi storico-critica va criticata perché sarebbe troppo preoccupata del passato e non abbastanza teologica. Tuttavia, la soluzione è di combinare due tipi di ermeneutica: quella storica e quella teologica, un principio peraltro ribadito in *Verbum Domini*:

> In definitiva, «dove l'esegesi non è teologia, la Scrittura non può essere l'anima della teologia e, viceversa, dove la teologia non è essenzialmente interpretazione della Scrittura nella Chiesa, questa teologia non ha più fondamento».[9]

E cosa può essere un'esegesi *teologica* o, per quanto riguarda l'argomento che sto trattando, *cristologica*? Una tale esegesi ha per oggetto Gesù Cristo, più precisamente le cristologie dei rispettivi scritti del Nuovo Testamento, per metterne in rilievo la bellezza e la forza. Se con il suo *Gesù di Nazaret* Benedetto XVI ha deciso di fornire un campione di ermeneutica integrale,[10] è forse perché l'esegesi neotestamentaria è rimasta troppo tecnica e non sbocca in risultati teologici salienti. Essendo in uno stato di dispersione, l'esegesi ha ancora tanti problemi storici, linguistici, letterari, ecc. da affrontare e risolvere, e spesso si esaurisce prima di arrivare a risultati nutrienti per la fede. Non dobbiamo nondimeno dimenticare il numero

2011 (di prossima tr. it.). In lingua italiana, cf. la bellissima monografia di M. VIRONDA, *Gesù nel Vangelo di Marco. Narratologia e cristologia*, EDB, Bologna 2003.

[9] Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* sulla parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa (30 settembre 2010), LEV, Città del Vaticano 2010 (VD), n. 35; in nota si rinvia a ID., *Intervento* nella XIV Congregazione generale del Sinodo dei Vescovi (14 ottobre 2008), in «Insegnamenti» IV, 2 (2008) 493-494.

[10] Cf. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, vol. 1, Rizzoli - LEV, Roma 2007; ID., *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso a Gerusalemme fino alla risurrezione*, vol. 2, LEV, Città del Vaticano 2012.

considerevole di saggi esegetici su Gesù Cristo d'indole veramente teologica pubblicati questi ultimi decenni.[11]

Quanto alle condizioni ermeneutiche, quelle proposte da Benedetto XVI sono le stesse di quelle menzionate nei due documenti della PCB: *(a)* l'esegesi non deve fare a meno della fede e, per ciò, *(b)* deve essere canonica, convinta che le cristologie dei rispettivi scritti del Nuovo Testamento siano convergenti e unificabili; *(c)* la lettura degli scritti veterotestamentari è teleologica, il *telos* essendo Gesù Cristo.[12] Convinto che si debbano rispettare le condizioni appena elencate, devo nondimeno dire, a nome di molti colleghi esegeti, che queste condizioni sono ancora troppo generiche e non bastano per ben interpretare le cristologie del Nuovo Testamento. Ne aggiungo altre, mostrando con alcuni esempi la complessità dei problemi.

3.1. *L'*intentio auctoris/textus

Secondo tutti, per un'ermeneutica integrale, si deve anche leggere gli scritti biblici seguendo l'*intentio auctoris*. Ma, come detto sopra, questa non si lascia intravedere se non per mezzo dell'*intentio textus*, espressa esplicitamente o per mezzo dei generi letterari e delle tecniche di comunicazione della cultura d'allora. L'intenzione è esplicitamente espressa all'inizio di alcuni libri del Nuovo Testamento,[13] ma in un modo ancora ellittico, ed è impossibile, a leggere questi prologhi, determinare lo scopo del libro e l'*iter* seguito per compierlo. È nondimeno possibile evidenziare lo scopo dei racconti evangelici nelle loro pericopi finali.[14] Prendiamo l'uno o l'altro esempio e cominciamo con Gv 20,30-31:

[11] Cf., ad es., la collana curata da J. Doré «Jésus et Jésus-Christ» (Desclée, Paris).

[12] Cf. «Dovendo la Scrittura essere interpretata nello stesso Spirito nel quale è stata scritta, la Costituzione dogmatica [*Dei Verbum*] indica tre criteri di base per tenere conto della dimensione divina della Bibbia: *1)* interpretare il testo considerando l'unità di tutta la Scrittura; questo oggi si chiama esegesi canonica; *2)* tenere presente la tradizione viva di tutta la Chiesa; e, infine, *3)* osservare l'analogia della fede. Solo dove i due livelli metodologici, quello storico-critico e quello teologico, sono osservati, si può parlare di un'esegesi teologica – di un'esegesi adeguata a questo libro» (VD 34).

[13] Cf. Lc 1,1-4; At 1,1-5; Gv 1,1-18.

[14] Cf. J.-N. Aletti, *Les finales des récits* évangéliques *et le statut du livre et des lecteurs*, in «Revue des sciences religieuses» 79 (2005) 23-37, in cui è mostrato dove e come i racconti neotestamentari si esprimono sul loro proprio statuto e su quello dei loro lettori.

> Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome.

Le informazioni sullo scopo del macro-racconto del Vangelo di Giovanni possono essere enumerate così: *(a)* il libro consiste nel raccontare segni operati da Gesù; *(b)* si tratta di una selezione, *(c)* avendo un doppio scopo: la *fede* del lettore, perché ottenga la *vita*. Il libro si definisce dunque come strumento del credere, ma non dice che fa diventare discepolo di Gesù o figlio di Dio: nessuno statuto è formulato per il lettore; *(d)* l'oggetto del credere è l'essere Messia e Figlio di Dio di Gesù; il messaggio del passo diventa allora chiaro: credere che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio che dà la vita, e che il Vangelo di Giovanni è uno strumento privilegiato per ottenere la vita. Ma inserito subito dopo il macarismo di Gv 20,29, l'inciso dei vv. 30-31, citato sopra, ne costituisce un commento indiretto e definisce la situazione del lettore del Vangelo, che crede senza aver visto, che crede perché ha letto il Vangelo. L'inciso significa, dunque, che il racconto del Vangelo di Giovanni è stato scritto perché la parola finale di Gesù possa compiersi. In altre parole, il macro-racconto di Giovanni si presenta come avente la sua motivazione nel macarismo pronunciato da Gesù risorto e indica che la sua funzione è di portare il suo lettore alla beatitudine di una fede che non si appoggi sul vedere ma sul leggere (una testimonianza scritta). Se Gv 20,30-31 non dice di essere una testimonianza affidabile, che rinvia a quella del testimone (Gv 19,35), lo si dirà in Gv 21,24.

I due incisi giovannei (Gv 20,30s e 21,24) sono interessanti, perché insistono sul fatto che il non avere visto non impedisce alla fede di nascere e crescere: il Vangelo di Giovanni non si sostituisce a un'assenza o, in altri termini, non è un *Ersatz* (surrogato) di presenza, perché la vera benedizione non è per chi ha visto – vedere non fa credere –, ma per chi ha creduto nella testimonianza raccolta dal narratore giovanneo. Leggere per credere e avere la vita.

Se il narratore giovanneo utilizza un inciso per indicare lo scopo del suo libro, Matteo e Luca non escono dal racconto, affidando al protagonista Gesù la cura di dire perché i loro racconti devono essere letti. Matteo finisce con un discorso del Risorto:

> Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello

> Spirito santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo (Mt 28,18-20).

Il racconto finisce così, senza segnalare ciò che Gesù e i discepoli fanno dopo. Non chiudendo il discorso del Risorto, il narratore lo lascia in atto di enunciazione, significando così che si rivolge ancora agli Undici e a chiunque lo ascolta nel presente della lettura. La composizione del passo indica nello spazio stesso del testo che la sovranità e la presenza del Risorto abbracciano e reggono la missione degli Undici.

Il Risorto dichiara che la sua autorità è piena, di origine divina e d'estensione illimitata, essendogli sottomesso tutto il creato. Si vede subito perché questa dichiarazione precede l'invio degli Undici; infatti il Risorto li invia e li appoggia in virtù del potere che gli è stato conferito. La competenza del Risorto determina, quindi, quella degli Undici, il contenuto e i destinatari della loro missione, infine i mezzi grazie ai quali si compierà. Devono insegnare a tutti gli uomini, senza eccezione, quel che Gesù ha prescritto loro. Qui va notificata la funzione del macro-racconto matteano: il Risorto conferma *al lettore* che troverà nel Vangelo di Matteo la carta dell'essere discepolo. La condizione del discepolo descritta in Matteo non è, dunque, appannaggio di quelli che hanno seguito Gesù durante il suo ministero terrestre, ma diventa la condizione nella quale ogni uomo è invitato a entrare. Mt 28,18-20 fissa, dunque, i diversi statuti e notifica che sono stati voluti dal Risorto stesso e che per essere discepolo si deve leggere e seguire le direttive raccolte nel macro-racconto matteano. Il vocabolo *discepoli* è stato scelto dal narratore per mostrare che Gesù non lascia i suoi seguaci sprovvisti: grazie al libro, carta dell'essere discepolo, loro sapranno come compiere ogni giustizia, come essere perfetti, seguendo l'esempio del loro Maestro (cf. Mt 10,24-25). Il Vangelo di Matteo deve essere il *vademecum* indispensabile del discepolo. Se i credenti-discepoli vogliono sapere cosa il Maestro si aspetta da loro, devono leggere Matteo. Infine, questa finale ha un altro vantaggio, quello di indicare che i credenti lettori di Matteo hanno lo stesso statuto degli Undici – sono discepoli di Gesù – e che il tempo della lettura non è inferiore a quello del vedere: con un'altra tecnica, il narratore matteano arriva alla stessa conclusione di quello giovanneo, per il quale il credere senza aver visto non era per nulla inferiore al vedere per credere.

Si potrebbe mostrare che i Vangeli di Marco e Luca forniscono anch'essi ai loro lettori le chiavi della loro ermeneutica. Non lo mostro in questa sede per non allungare la mia relazione. E lo stesso potrebbe essere detto dell'epistolario paolino e degli altri scritti del Nuovo Testamento.

Ridiciamolo. Per ogni micro- e macro-unità l'*intentio textus* deve essere evidenziata, il che non significa soltanto andare alla ricerca del "perché" dei testi del Nuovo Testamento, ma anche del "come" si compie il "perché".[15] L'ermeneutica biblica comincia dunque con lo studio dell'ermeneutica del testo o dei testi studiati e delle regole ermeneutiche che fissano ai lettori. Infatti, quasi sempre, i principi ermeneutici sono dettati dai testi stessi e non da categorie esterne.

In breve, cercare ed evidenziare l'*intentio textus* è il punto di partenza di un'ermeneutica fedele, e per poter cogliere tale *intentio* bisogna conoscere bene le tecniche letterarie (narrative, epistolari, retoriche, ecc.) del tempo. Insomma, non si può fare a meno dell'esegesi scientifica.

3.2. *Il senso letterale, senso del passato?*

Il punto sul quale vorrei adesso tornare è quello del senso letterale, scopo dell'esegesi storico-critica. Orbene, il senso letterale è ancora visto da molti come il senso che ebbero i testi quando furono scritti, ma è un senso insufficiente, perché non tiene conto dell'interpretazione che fu data degli scritti biblici lungo i secoli nella Chiesa. Questo modo di vedere il senso letterale è restrittivo, come mostrerà un esempio preso dalla sezione detta *del cammino verso Gerusalemme* in Marco.

Dopo la confessione messianica di Pietro, Gesù parla per la prima volta delle sofferenze che lo aspettano. Ciò facendo, Gesù non rifiuta il titolo di Messia, ma ne corregge le rappresentazioni trionfalistiche che Pietro condivide con quelli del suo tempo. Durante il viaggio, Gesù diventa il principale operatore della sua caratterizzazione. La tappa precedente, infatti, era prevalentemente caratterizzata da domande sulla sua identità. Ma non è così dopo la confessione di Pietro e la trasfigurazione. Adesso che i discepoli l'hanno confessato quale Messia, Gesù notifica le conseguenze che questo riconoscimento deve avere per loro. Egli mostra infatti che gli

[15] Riprendo qui un detto di de Romilly: «Le "pourquoi" ne se lit jamais avec évidence qu'à travers un "comment"» (J. DE ROMILLY, *Pourquoi la grèce?*, Éd. de Fallois, Paris 1992, p. 17).

eventi futuri non concernono solo lui; ma descrivono le condizioni e i principi dell'essere discepolo, rendendo così il viaggio di quelli che lo seguono simile al suo: chi vuole seguirlo deve prendere la propria croce, chi vuole essere il più grande deve farsi il più umile, ecc., seguendo il suo esempio, perché egli è venuto non per essere servito ma per servire. La caratterizzazione dei discepoli fa così parte di quella di Gesù, poiché i tratti per mezzo dei quali Gesù indica quel che devono essere e fare, sono quelli per mezzo dei quali egli descrive se stesso. Riguardo alle caratteristiche dell'essere discepoli, il senso letterale *(a)* non vale dunque solo per il tempo di allora, ma determina il modo di vivere nella Chiesa *oggi* e *sempre*, *(b)* non fornisce tratti secondari ma cristologicamente decisivi; non si può dunque dire che il senso letterale non dia accesso al mistero di Cristo.

In Marco e negli altri Vangeli, Gesù rimodella, con le sue parole e con il suo modo di essere, le rappresentazioni che i discepoli hanno del suo essere Messia. Ma così facendo egli corregge allo stesso tempo il loro modo di concepire l'autorità, di determinare la loro dignità rispettiva; in breve, egli integra la loro caratterizzazione nella sua. Tuttavia rimane una grossa difficoltà: l'incomprensione e la pesantezza dei discepoli sulla quale insiste il narratore controbilancia la caratterizzazione ideale tracciata da Gesù. Quale caratterizzazione scegliere? Quella del narratore o quella di Gesù? La pesantezza dei discepoli in Marco mira ad abbassarli o a mettere in risalto l'eccellenza e la comprensione unica che Gesù ha del suo itinerario, del suo modo di essere Messia e Figlio di Dio? Questo punto è importantissimo, perché determina lo statuto ultimo dei discepoli. Ora, solo il senso letterale può fornire una risposta corretta. Per rispondere, infatti, bisogna determinare se la caratterizzazione dei discepoli fatta da Gesù prevale su quella fatta dal narratore. E per arrivare a una risposta pertinente, bisogna conoscere le procedure e le tecniche narrative del narratore marciano. Bisogna, infatti, tener presenti tutte le reazioni di Gesù, comprese quelle dell'ultima cena e del Getsemani. Certo, Gesù rimprovera i discepoli per la loro pesantezza, ma alle loro pretese riguardo al potere e agli onori non risponde mai con nervosismo o tristezza, ma semplicemente chiedendo loro di servire i più piccoli. Durante l'ultima cena profetizza che tutti falliranno, ma aggiunge subito che egli stesso li ritroverà in Galilea dopo la sua risurrezione (cf. Mc 14,27-28). Se annuncia la loro caduta, non lo fa per abbassarli o per umiliarli, ma per significare che la loro caduta non chiude

la storia e che non devono disperarsene, poiché verrà incontro a loro. A Pietro che gli promette di consegnare la sua vita per lui, Gesù annuncia il rinnegamento, ma senza amarezza né risentimento. Non gli notifica un cambiamento di statuto, anzi: subito dopo aver profetizzato la sua caduta, lo prende con sé a Getsemani. Gesù è dunque colui che definisce l'essere e lo statuto dei suoi discepoli; dobbiamo interpretare Mc 16,7 a partire da questa prospettiva.

Salendo verso Gerusalemme, Gesù non dice solo come si deve intendere il suo essere Messia ma definisce l'essere discepolo in riferimento a se stesso. In altri termini, la caratterizzazione che Gesù fa dell'essere discepolo equivale a una cristologizzazione della vita ecclesiale. Tale è quindi il risultato dell'analisi esegetica, tale è il senso letterale, decisivo per la cristologia e l'ecclesiologia di Marco. Come si può allora dire che il senso letterale non fornisce risultati teologici decisivi? Oggi, l'*iter* metodologico non deve/può ignorare il senso letterale, ma piuttosto sfruttarne tutte le possibilità, grazie ad approcci nuovi, prevalentemente sincronici.

3.3. *L'esegesi tipologica e le sue difficoltà*

Concludo con una breve osservazione sulla lettura teleologica dell'Antico Testamento, per la quale le Scritture sono orientate verso Cristo e lo annunciano. Una tale lettura è decisamente cristiana, ed è anche una lettura di fede. La lettura tipologica ne fa parte e, quale lettura cristologica, è stata inaugurata dagli scritti neotestamentari stessi, in particolare da Luca, anzi: dal Gesù di Luca.[16] Se Gesù stesso interpreta così l'Antico Testamento, si vede perché una tale lettura non è soltanto raccomandata ma anche necessaria per meglio capire il suo mistero: essendo fondamentale negli scritti del Nuovo Testamento, specialmente nei racconti evangelici, la dimensione tipologica deve essere studiata, valutata e sfruttata. Quanto agli esegeti che praticano questa lettura, sono nella loro stragrande maggioranza credenti. Ma se l'essere credente e cristiano è necessario per sfruttare correttamente la tipologia neotestamentaria, non è tuttavia sufficiente. I problemi che solleva la tipologia del Nuovo Testamento sono infatti numerosi e difficili, e purtroppo molti esegeti, qualunque sia la loro confessione, enunciano

[16] Il primo discorso di Gesù in Lc 4,21-27 è interamente tipologico e programmatico riguardo alla lettura tipologica che fa il terzo Vangelo.

ipotesi diverse, sovente senza seguire un vero *iter* metodologico. Una tale situazione non è dovuta alla loro incompetenza, ma alla discrezione con la quale gli scritti del Nuovo Testamento alludono a testi e figure dell'Antico Testamento.

Prenderò un solo esempio per far capire le difficoltà che l'esegeta incontra. Le tappe metodologiche sono le seguenti: *(a)* bisogna anzitutto determinare se ci sono passi veterotestamentari soggiacenti e quali,[17] e, se la risposta è positiva, *(b)* pronunciarsi sulla loro funzione, tipologica o meno; infine, se c'è tipologia, *(c)* vedere quale sia e *(d)* determinare la sua funzione, nelle micro- e macro-unità narrative.

Rileviamo la fraseologia di Gv 20,30. Le similitudini con Dt 34,10-11 interrogano gli esegeti. C'è un'allusione o no? L'allusione è possibile, perché i due passi, quello di Giovanni e quello del Deuteronomio, chiudono palesemente i rispettivi scritti. Ammettiamo che Gv 20,30 alluda e riprenda Dt 34,10-11. Ma come interpretare l'allusione? Una lettura tipologica dirà forse che Mosè è il tipo di Gesù o che Gesù è il Mosè escatologico, perché l'uno è l'altro hanno operato *sèmeia* di fronte ai loro contemporanei ed essendo la parola *sèmeia* decisiva per determinare la *ratio* dell'accostamento tra le due figure. Ma una tale conclusione è contraddetta da tutto il quarto Vangelo, dove alla figura di Mosè non è attribuito nessun *sèmeion* ma solo la promulgazione e la testimonianza della Legge.[18] D'altra parte, è vero che in Giovanni l'uno o l'altro *sèmeion* – ad esempio, la moltiplicazione dei pani da parte di Gesù in Gv 6 – riecheggiano quelli di Mosè nel deserto. Tuttavia, dichiarando che non fu Mosè a dare il pane celeste nel deserto (cf. Gv 6,32), Gesù stesso elimina una qualunque tipologia mosaica. Aggiungiamo che non si deve confondere la tipologia mosaica e quella esodale. L'esempio appena menzionato è emblematico, perché mostra bene l'importanza della tipologia per quel che riguarda il mistero di Cristo, ma indica anche che, per coglierne le figure, la fede, pur essendo essenziale, non basta. L'*iter* metodologico è decisamente esegetico e critico.

[17] Per questa tappa della ricerca e i criteri forniti, è utilissima la monografia di R. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven CT 1989.

[18] Cf. Gv 1,17; 1,45; 5,45-47; 7,19.22-23; 8,5; 9,29.

3.4. *Quale* iter *metodologico?*

Finora non ho proposto un *iter* metodologico. Ho però pienamente fatto mie le tre condizioni essenziali per un'ermeneutica biblica integrale, cioè la fede, la lettura teleologica dell'Antico Testamento e quella canonica, lasciando ben intendere che si trattava di condizioni e non di metodi. Alcuni esempi hanno infatti mostrato che, pur essendo onorate queste condizioni, le scelte esegetiche pertinenti sono raramente basate sulla fede; anche se si deve ammettere che l'appartenenza confessionale ha un vero influsso su alcune scelte esegetiche, ad esempio per l'interpretazione della dottrina della giustificazione, del sintagma *i fratelli di Gesù*, la figura dei discepoli in Marco, ecc. A confessioni diverse (protestante e cattolica) corrispondono generalmente risultati cristologici (ed ecclesiologici) diversi. Si deve nondimeno riconoscere che il grande passo avanti dell'esegesi paolina viene dalla deconfessionalizzazione.

Più che di percorrere un (solo) *iter* metodologico l'esegesi del Nuovo Testamento deve piuttosto affinare i mezzi che sta già utilizzando, cioè gli approcci sincronici e la lettura tipologica. Bisogna, infatti, riprendere da capo l'esegesi tipologica, perché le ipotesi sono generalmente poco fondate. Molti esegeti si accontentano di affermare senza veramente provare e, anche se ci sono prove, queste non sono sovente *ad rem*. Ad esempio, un commento recentissimo su Marco di ben 1400 pagine[19] ribadisce, senza provarlo, che la tipologia marciana è prevalentemente mosaica: Gesù sarebbe il profeta simile a Mosè, come annunciato in Dt 18,18. Orbene, una tale tipologia deve essere evidenziata a partire dagli indizi forniti da Marco, e la difficoltà è che il narratore marciano non si muove in quel senso, perché per lui l'essere profeta di Gesù è colto solo da quelli che non possono andare oltre e riconoscere il suo essere Messia e Figlio di Dio. Pur essendo presente in Marco, la tipologia profetica (in particolare mosaica) non è quella del narratore (ma dei personaggi minori del racconto), e non è esatto presentarla come prevalente in Marco e prevalente riguardo al mistero di Cristo. In breve, l'esegesi tipologica del Nuovo Testamento deve assolutamente essere più rigorosa per essere utilizzata dai teologi.

Come segnalato sopra, il secondo approccio da utilizzare e sfruttare meglio è quello sincronico, sia retorico, sia narrativo. Certo, molti esegeti

[19] B. Standaert, *L'*Évangile *selon Marc. Commentaire*, 3 voll., Gabalda, Pendé 2010.

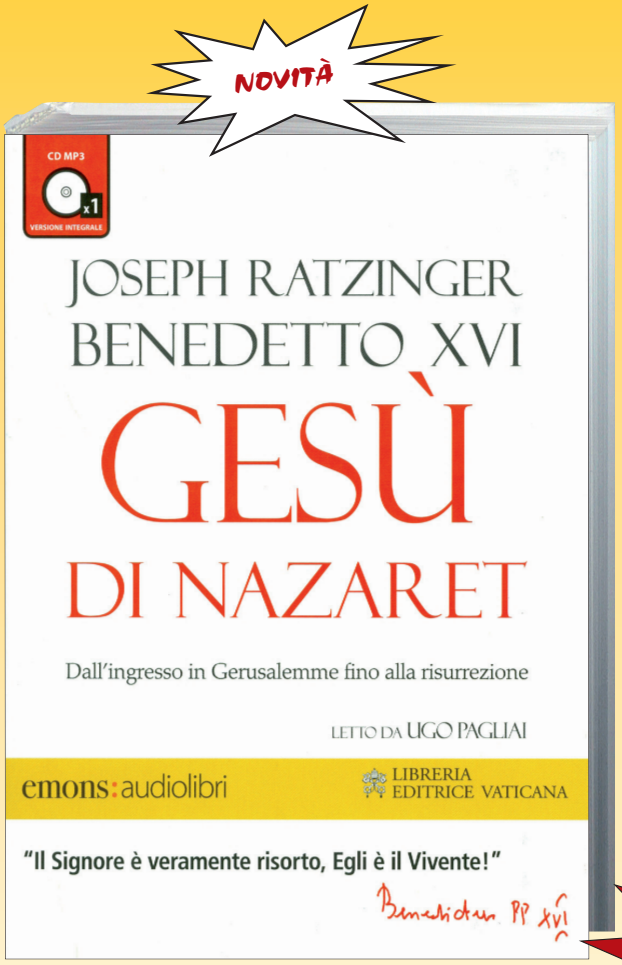
non si sono finora pienamente impadroniti di questi due approcci, i cui risultati non sono ancora totalmente affidabili. Ma, poiché le tecniche retoriche e narrative sono quelle dei testi neotestamentari e sono perciò mezzi ermeneutici essenziali, il loro utilizzo da parte dei teologi suppone che gli esegeti del Nuovo Testamento stessi se ne siano anteriormente impadroniti.

4. Ripresa e conclusioni

Ho parlato poco del contributo della tradizione all'interpretazione della cristologia del Nuovo Testamento. Gli esegeti cattolici non ignorano né i commentari dei Padri, specialmente quelli greci, né quelli medievali, né quelli protestanti. I Padri – in particolare san Girolamo – sono della più grande utilità per le analisi linguistiche, ne potrei dare molti esempi, ma se la loro comprensione del mistero di Cristo è sovente ben superiore a quella degli esegeti degli ultimi secoli, per la maggioranza degli uomini d'oggi, i problemi odierni di cristologia concernono maggiormente il Gesù storico, e per loro l'attendibilità dell'interpretazione dipende dalle ricerche storico-critiche. I paradigmi non sono quindi più gli stessi.

Ciò detto, bisogna ricordare, con i teologi, che l'esegesi del Nuovo Testamento sarà l'anima della teologia/cristologia solo se i suoi risultati saranno rilevanti e decisivi, cioè quando i nuovi approcci sincronici diventeranno affidabilissimi. Questa relazione ha infatti mostrato che cercare l'*intentio textus* è un punto di partenza vincolante, ma a sua volta l'*intentio textus* non può essere evidenziata se non con gli approcci menzionati sopra. Questi sono di conseguenza mezzi ermeneutici essenziali (anche se da soli insufficienti) per un'ermeneutica integrale.

UGO PAGLIAI LEGGE
BENEDETTO XVI



Il testo scritto da Joseph Ratzinger Benedetto XVI rivive in una lettura straordinariamente efficace ed intensa

Durata: **9** ore e **53** minuti
Prezzo: € **19,90**

Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:
tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

LA *LECTIO* DELLE RICERCHE POST-CONCILIARI IN CRISTOLOGIA

NICOLA CIOLA

PATH 11 (2012) 165-194

Già l'*incipit* del n. 16c del Decreto O*ptatam totius*[1] «Theologia dogmatica ita disponatur…», così com'è formulato nella lingua latina, sembra sottintendere la complessità di che cosa realmente è la teologia dogmatica e ancor più di quali sono gli elementi che la possono compiutamente definire. Si dice infatti… *ita disponatur*, quasi a preannunciare che solo dall'armonizzazione dei diversi dati e dalla loro reciproca relazione si può evincere un corretto modo d'intendere quella disciplina teologica. Non intendo certo, in questa sede, discutere sulla dizione stessa di teologia «dogmatica», né della preferenza per quella di teologia «sistematica» o «speculativa», come altri opinano. Bensì mi propongo:

a) In primo luogo, di operare una corretta, almeno spero, lettura ermeneutica di OT 16 nel contesto proprio del dibattito conciliare, per verificare successivamente la coerenza o meno degli sviluppi che, in ordine alla cristologia, si sono registrati sotto l'impulso di quel Decreto conciliare… Tutto questo nello sforzo di evidenziare punti di equilibrio, benefiche tensioni tra i vari dati da tenere sempre in relazione, ma anche derive che hanno squilibrato il *circolo ermeneutico* proposto con saggezza da OT 16, provocando non pochi cortocircuiti, che hanno di fatto ridotto o travisato l'approccio ai volti autentici di Gesù Cristo.

[1] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale (28 ottobre 1965) (OT).

b) In un secondo momento rivolgerò la mia attenzione direttamente alle ricerche cristologiche post-conciliari, ma non per fare una valutazione sul loro stesso terreno, opera del resto già ampiamente compiuta in diverse circostanze sia per iniziative scientifiche o attraverso eventi ecclesiali significativi.[2] Cercherò invece di mettere in evidenza come la validità o meno della ricerca cristologica più recente, si possa riscontrare attraverso la sensibilità dimostrata rispetto ad alcune problematiche centrali del dibattito conciliare e dei documenti finali promulgati. L'insegnamento di OT 16 (con le connessioni che esso comporta con altri documenti conciliari), di fatto fa da *filtro* per stabilire una *criteriologia* di massima onde stabilire se davvero è avvenuto un giusto rinnovamento per quanto riguarda la cristologia. Dico subito però che, per fare questo, non mi occuperò della metodologia soggiacente ai diversi progetti di cristologia, sia perché questo lavoro è già stato in gran parte fatto,[3] sia perché l'argomento è stato trattato

[2] Il rinnovamento della cristologia si è fatto iniziare convenzionalmente con il congresso tenutosi in Germania per commemorare i 1500 anni del Concilio di Calcedonia e perciò gli atti di quell'assise (A. GRILLMEIER - H. BACHT [a cura], *Das Konzil von Chalkedon*. I. *Das Glaube von Chalkedon*. II. *Entscheidung von Chalkedon*. III. *Chalkedon heute*, 3 voll., Echter, Würzburg 1951-1954) restano il *terminus a quo* imprescindibile per comprendere tutto lo sviluppo della cristologia contemporanea. Il *terminus ad quem* del rinnovamento della cristologia, invece, può essere individuato nel cambio epocale tra XX e XXI secolo, esso è stato un momento propizio per tracciare bilanci valutativi del rinnovamento della cristologia a seguito del Vaticano II. Ciò è avvenuto spesso attraverso congressi, convegni, aree di ricerca, commemorazione dei principali protagonisti e con l'affacciarsi, per la cristologia, di nuove problematiche come quella dell'unicità salvifica di Gesù Cristo di fronte al pluralismo religioso e al dialogo inter-culturale. A livello intra-ecclesiale occasioni propizie per riflettere sul rapporto tra la cristologia e le diverse situazioni contestuali mondiali sono state i Sinodi dei continenti con i loro documenti finali promulgati da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI (da *Ecclesia in Europa* al recente *Africae munus*) soprattutto per quanto riguarda il tema della cristologia «inculturata» o in «contesto». Un quadro pressoché completo della problematica cristologica appena richiamata, può essere rinvenuto nella parte terza del lavoro di M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, Queriniana, Brescia 2008, pp. 729-913.

[3] A fronte di una sterminata letteratura in proposito, va compulsata una bibliografia a partire dall'analisi dei modelli cristologici più ricorrenti (cf., per es., A. SCHILSON - W. KASPER, *Cristologie oggi. Analisi critica di nuove teologie*, Paideia, Brescia 1979) ai bilanci elaborati soprattutto nella svolta epocale tra XX e XXI secolo. Mi limito, a tal proposito, a segnalare soltanto i titoli che vengono qui maggiormente utilizzati: M. BORDONI, *Cristologia: lettura sistematica*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura), *La teologia del secolo* XX. *Un bilancio*. 2. *Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 5-22; R. NARDIN, *Cristologia: temi emergenti*, in CANOBBIO - CODA (a cura), *La teologia del secolo* XX, pp. 23-87; J.L. SOULETTE, *Les grands chantiers de la cristologie*, Descleé, Paris 2005; E. PARMENTIER - M. DENEKEN, *Catholiques et protestants théologiens du Christ au XX siècle*, Mame-Desclée, Paris

largamente anche in due *Forum* della Pontificia Academia Theologica,[4] sebbene per quanto riguarda globalmente il metodo teologico e non solo per la cristologia. Dunque due dati stanno l'uno di fronte all'altro, nell'indagine che mi prefiggo: da una parte, l'insegnamento conciliare e, dall'altra, la ricerca cristologica che si è misurata con la proposta di rinnovamento scaturita dal Vaticano II.

1. Per un'adeguata ermeneutica di *Otatam totius* 16

Anzitutto si cercherà di individuare qual è l'ermeneutica più corretta di OT 16 e per fare questo si porrà attenzione ai seguenti fattori: come si è arrivati al testo finale del Decreto e qual era l'intenzione precipua di OT 16 (soprattutto del paragrafo *c*).

1.1. *Il testo e le sue potenzialità*

Per ricostruire le fasi che hanno condotto al testo attuale di OT 16,[5] occorre volgere lo sguardo alla genesi dell'intera *Optatam totius*. Si può subito verificare che i passaggi più significativi del nostro testo, si collocano in un quadro più ampio dove lo scopo era quello di offrire ai candidati al presbiterato una formazione tesa alla crescita di una personalità unitaria e integrale. L'aspetto intellettuale, dunque, doveva essere una componente importante, ma sempre in ordine a una finalità ben precisa: quella di una solida maturazione umana, spirituale e pastorale. L'analisi delle due versioni dello schema preparatorio *De sacrorum alumnis formandis,* quella del 1962

2009; N. CIOLA, *La cristologia sistematica: tra irrinunciabili acquisizioni e odierna navigazione*, in «Lateranum» 75 (2009) 19-45. Validi contributi sono stati offerti dai fascicoli monografici di «Path» 2 (2/2003), dedicato a *Cristologia tra questioni e prospettive*, e di «Teologia» 23 (3/1998) dedicato a *La «fenomenologia di Gesù»*, di quest'ultimo cf. in particolare i contributi di F.G. BRAMBILLA, *Nuovi impulsi per il manuale di cristologia* (pp. 248-288) e P. SEQUERI, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive* (pp. 289-329).

[4] I cui Atti sono stati editi su «Path» 3 (1/2004): *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione* e su «Path» 5 (1/2006): *Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo*.

[5] Nell'*Appendice* di questo studio viene presentata globalmente la genesi di *Optatam totius* e, in particolare, la genesi di OT 16 (*Appendice I*) e, inoltre, i testi degli schemi riguardanti gli studi teologici sottoposti alla riflessione nella fase preparatoria e quelli riguardanti la discussione in aula (*Appendice II*).

e poi quella rielaborata dalla Commissione *De seminariis, de studiis et de educatione catholica* nel marzo 1963, mostra chiaramente come il fine degli studi teologici è quello di formare a un'*intima cognitio* della divina rivelazione, che conduca all'esperienza vitale di una fede nutriente. Perché ciò avvenga è necessaria una decisa presa di distanza da una teologia astratta e formale, impegnata in questioni obsolete e sottili. Nello schema rielaborato dalla Commissione e inviato ai padri nell'estate 1963, quando si tratta della *ratio studiorum* (nn. 22-24) si nota un indubbio passo in avanti: l'unità del sapere teologico può essere ritrovata fondamentalmente nel *mistero di Cristo*. Era necessaria, come aveva ben osservato Cipriano Vagaggini, perito conciliare, nei suoi interventi, una nuova epistemologia teologica.[6] Le singole discipline teologiche, pur nella prospettiva del proprio oggetto specifico, devono tutte quante illustrare l'unico mistero di Cristo, manifestato nella storia della salvezza, testimoniato dalle sacre Scritture e perennemente in atto nella vita della Chiesa. Va registrato che già nella seconda edizione dello schema *De sacrorum alumnis formandis* l'unità del sapere teologico centrato su Cristo è individuato nella sacra Scrittura come «anima di tutta la teologia».

È risaputo come poi andarono le cose. Nel gennaio 1964 la Commissione di coordinamento del Concilio decise che lo schema sulla formazione sacerdotale, insieme ad altri quattro schemi, venisse sintetizzato in forma di *proposizioni*, su cui i padri conciliari avrebbero semplicemente espresso il voto. Il nuovo schema *De institutione sacerdotali* fu inviato ai singoli vescovi per le osservazioni. A fine settembre 1964 fu redatto il nuovo testo di 22 proposizioni, pronto per essere presentato nell'assise conciliare (insieme al primo schema di 19 proposizioni, in sinossi su due colonne). I moderatori del Concilio decisero che vi fosse pure una breve discussione sulle proposizioni. Il dibattito ebbe inizio il 12 novembre 1964, preceduto dalla relazione di mons. Giuseppe Carraro,[7] vescovo di Verona, e terminò il 17

[6] C. VAGAGGINI, *De necessitate ut Concilium iterum affirmet et pressius pro hodiernis adiunctis declaret, in rebus ad fidem spectantibus, possibilitatem, vim et momentum cognitionis conceptualis et discursivae et damnet irrationalismum hodie grassantem*, in *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, series I, vol. IV, pars I,2, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, pp. 33-43.

[7] Mons. G. Carraro ebbe un ruolo determinante nella stesura di *Optatam totius*; fu saggio e impagabile tessitore sia nella fase preparatoria che celebrativa del Vaticano II. Una puntuale documentazione storico-interpretativa che riporta, tra l'altro, tutti gli interventi del

novembre del medesimo anno. Un'analisi della seconda edizione del secondo schema *De institutione sacerdotali* mostra che purtroppo viene omesso il riferimento cristologico prima presente, ma ciò non accade quando si parla delle discipline teologiche connesse con la dogmatica, dove invece si afferma l'esigenza di un loro rinnovamento *ex vividiore cum revelatione divina contactu*. Dunque, osservando l'*iter* che ha condotto al testo finale di OT 16, si può già affermare che il *cristocentrismo* è richiamato come principio dell'unità del sapere teologico, a fronte di una frammentazione e di una tendenza alla concettualizzazione disincarnata dal contatto vivo con il mistero rivelato. Quando però si volge lo sguardo al testo definitivo di OT 16, ci si accorge che quelle intuizioni ancora germinalmente espresse, trovarono uno sviluppo più maturo e completo soprattutto al n. 14 e poi ancora al n. 16d. Al n. 14 si afferma la necessità di centrare gli studi ecclesiastici su una più profonda adesione al mistero di Cristo e della salvezza, nella convinzione – affermava uno dei commentatori dell'epoca, Augustin Meyer – che la teologia, in quanto scienza della parola di Dio,

> è un'esposizione di rapporti personali e salvifici che Dio crea tra sé e l'uomo per mezzo della sua Parola. Parimenti alla fede, la teologia, non ha come termine affermazioni e formule, ma la realtà significata che è il mistero di Dio vivo e santo, di Dio che si comunica, salva e giudica.[8]

Al n. 16d, poi, si insiste sul rinnovamento delle altre discipline teologiche (morale, diritto canonico, liturgia, storia ecclesiastica) con la famosa espressione *ex vividiore cum mysterio Christi et historia salutis contactu* segnalando una potenzialità che poi la teologia svilupperà, e cioè la germinazione del discorso teologico dall'esperienza del mistero. Tra i due testi menzionati (OT 14 e OT 16d), vi è quello che ci riguarda da vicino, cioè lo studio della teologia dogmatica (OT 16c). Qui si può comprendere che l'intenzione precipua del Decreto è stata quella di stabilire la natura e il metodo della teologia, inquadrandola nella problematica più generale del Vaticano II, dove *respiro tutto pastorale* di presenza nel mondo, *dialogo*

Vescovo di Verona nell'aula conciliare, si trova nello studio di G. OTTAVIANI, *Un vescovo al Concilio. Il contributo di Giuseppe Carraro, vescovo di Verona al Concilio Vaticano II*, Ed. Feeria - Comunità di San Leolino, Firenze 2006.

[8] A. MAYER- G. BALDANZA, *Il rinnovamento degli studi ecclesiastici*, in G. BALDANZA ET AL., *Il decreto sulla formazione sacerdotale: genesi storica, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento*, LDC, Leumann (TO) 1967, p. 422.

con una società pluralistica, ripercussione della riflessione di fede sulla *vita spirituale* dei credenti, erano le maggiori preoccupazioni. È evidente che tutto ciò era connesso con il modo di intendere la divina rivelazione, il *sensus fidei*, la liturgia e altro ancora. La teologia dogmatica veniva così a configurarsi come una *scienza sintetica generale* dove tutte le questioni poste dalla rivelazione nei loro risvolti dovevano essere trattate con la luce della fede e l'ausilio della ragione. Una tale *attitudine alla sintesi complessiva*, propria della teologia dogmatica, fu ben evidenziata in uno studio di C. Vagaggini che, a mio avviso, non ha perso nulla della sua attualità.[9] Secondo il monaco camaldolese, una lettura sapiente di OT 16c conduce a concepire la teologia dogmatica, oltre che come scienza sintetica generale, anche come *scienza integrale della fede*, dove con l'aggettivo «integrale» si intende un'elaborazione del dato rivelato nel suo aspetto più direttamente concreto e storico unitamente a quello più specificamente metafisico e universale, «due aspetti integranti di un unico procedimento scientifico, totale, in vista di un'unica scienza».[10]

A questo punto sorge la domanda: questo aspetto di sintesi unitaria di OT 16c com'è stato possibile? A mio modo di vedere, è proprio l'intento cristocentrico di tutto il Decreto che permette di considerare in un *circolo ermeneutico*, tutto il modo di fare teologia dogmatica. Un tale punto prospettico (cioè la centralità di Cristo) non è un contenitore vuoto dove trovano un'impossibile armonia polarità irriducibili (astratto-concreto, esistenziale-metafisico, universale-particolare), bensì il principio ispiratore di una teologia che, nata dall'esperienza viva di Cristo, è capace di indicare nuove prospettive, integrando in un'unica scienza le istanze della rivelazione e le istanze umane poste alla rivelazione in Cristo e nello Spirito.

1.2. *OT 16 negli anni immediatamente successivi all'evento del Vaticano II*

L'ermeneutica di OT 16, tuttavia, nella sua intenzionalità primigenia, non può essere completa senza un'adeguata indagine di qual è stato il primo impatto del Decreto, nell'immediato contesto del rinnovamento teologico e, per noi, cristologico post-conciliare. OT 16 non è stato il solo insegna-

[9] C. VAGAGGINI, *La teologia dogmatica nell'art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale*, in «Seminarium» 18 (1966) 819-841.

[10] *Ibid.*, p. 830.

mento conciliare a contribuire al rinnovamento della cristologia. La sua ricaduta sulla cristologia, coinvolse anche altri punti fermi dell'insegnamento del Vaticano II, in special modo quello di *Dei Verbum* e per alcuni passaggi anche di *Sacrosanctum Concilium*, oltre che della mentalità soggiacente a *Lumen gentium*.[11] Potrebbe oggi sembrare perfino banale affermare che è stato il nuovo modo di intendere la rivelazione come storia, a determinare gran parte del cambiamento epocale verificatosi. Le conseguenze di ciò, tuttavia, fino ad oggi, sono state molto variegate e per nulla scontate, esse andranno più avanti discusse. Per il momento è importante segnalare che ne è scaturito un nuovo modo di accostarsi alla sacra Scrittura che racconta una storia *sui generis* suscettibile di interpretazione, di scavo nell'intenzione degli autori sacri, con un'adeguata attrezzatura scientifica. La teologia non poté, dunque, che fondarsi a partire da tale storia salvifica che la Scrittura attesta. In questo senso il grande avvenimento che ha senz'altro contrassegnato la teologia contemporanea, e la cristologia in specie, è stato il ritorno alla sacra Scrittura. Questo ritorno speculare, tipico di tutta la teologia post-conciliare, ha prodotto una fondamentale acquisizione riguardo proprio al metodo teologico e al suo ri-assetto epistemologico. Si trattava infatti, nel nostro caso, di intendere bene cos'è parola di Dio (e la Bibbia che ne attesta la comunicazione) in relazione con la cristologia sistematica. Già una celebrata letteratura ha discusso su questo, ma evidentemente non tutto è stato pacifico, se proprio dal disquilibrio dei dati in rapporto sono scaturiti, come subito si vedrà, alcuni problemi non certo irrilevanti. Per il momento va detto che la dottrina della *Dei Verbum* e poi di OT 16, per quanto attiene il primato della parola di Dio nel fare teologia, ha determinato un modo nuovo di impostare la cristologia. Finalmente, le istanze della storicità, dell'annuncio dei misteri della fede e della loro comunicazione per gli uomini del nostro tempo, venivano epistemologicamente connesse con la "storia della rivelazione" come "storia di salvezza". Tali esigenze diventarono criterio generale e strutturale di sviluppo.[12]

[11] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione *Dei Verbum* sulla divina rivelazione (18 novembre 1965) (DV); Id., Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla sacra liturgia (4 dicembre 1963); Id., Costituzione *Lumen Gentium* sulla Chiesa (21 novembre 1964).

[12] La parola di Dio al centro, cioè considerata sul suo terreno, nel suo contesto, nella sua storicità, hanno permesso di uscire dal metodo dogmatico a tesi, dei *dicta probantia*. L'indirizzo che si andava delineando rinnovò il metodo di studio della teologia dogmatica e fu sancito da OT 16 con quel procedimento che fu denominato poi «genetico-progressivo». Il nuovo

1.3. *Tensioni, equivoci e derive*

L'acquisizione che davvero la «Scrittura è anima della teologia» (DV 24) ne comportò altre, non certo secondarie per quanto riguarda la cristologia, per esempio il rapporto con la tradizione e il magistero. Evidentemente si trattava di operare un'adeguata ermeneutica della dottrina della *Dei Verbum*, oltre che dell'*Optatam totius*. In questi ultimissimi anni è stata da più parti indagata la novità e l'inesauribile ricchezza della *Dei Verbum* «nata già grande» fin dalla sua pubblicazione e «principio di molte cose», come ebbe profeticamente a dire Paolo VI nel giorno della sua promulgazione.[13] Ritengo comunque che il cammino di scavo non sia ancora esaurito e soprattutto per quanto riguarda il rapporto tra quei principi ivi affermati e il *primato egemonico* della Scrittura in relazione alla cristologia. Qui si è aperto un campo d'indagine che, se condotto scientificamente, porterà a nuovi risultati. Il lavoro in parte è stato fatto, ma è avvertito come un tema sempre vivo, come ha dimostrato il card. Karl Lehmann in un intervento in occasione del *Sinodo sulla parola di Dio* del 2008 circa la Scrittura come *norma normans*.[14] Ma per stare alla *Dei Verbum*, va detto che vi furono interpretazioni restrittive già all'indomani del Concilio, che generarono anche equivoci e derive ideologiche. Se ne ha traccia, per esempio, scorrendo i diari, gli epistolari o le riflessioni personali di chi ha vissuto di persona il Vaticano II.[15] Qualche anno fa il card. Albert Vanhoye rileg-

metodo, in fondo, risultava *più tradizionale*, perché riprendeva il cammino della grande teologia ecclesiale dogmatica che, nutrita di Scrittura (studiata ora per temi biblici), ripercorreva le tappe dello sviluppo delle verità della fede, passando attraverso i Padri della Chiesa, la storia del dogma, cercando l'*intellectus fidei*, approfondendo il nesso dei misteri per mezzo della speculazione. Già J. Ratzinger, oggi Benedetto XVI, dichiarava che nel metodo precedente la teologia rischiava di ridursi sempre più «semplicemente ed esclusivamente a una funzione ausiliare del magistero», limitandosi «a raccogliere argomenti per quanto viene affermato dal magistero. In tal caso, magistero e teologia si avvicinerebbero all'ideologia, per la quale si tratta solo di conquista del potere» (J. Ratzinger, *Introduzione*, in Congregazione per la Dottrina della Fede, «*Donum veritatis*». *Istruzione e commenti*, LEV, Città del Vaticano 1993, p. 11).

[13] Cf. AAS 57 (1965) 979.

[14] Ci riferiamo al testo rielaborato della relazione tenuta presso la *Katholische Akademie* di Monaco di Baviera (16 giugno 2008) dal card. K. Lehmann, *Norma normans non normata? La Bibbia nel contesto fondante di teologia e magistero*, in «Il Regno-Attualità» 16 (2008) 563-572.

[15] Così, ad es., in alcune lettere di H. de Lubac a Umberto Betti, cf. U. Betti, *Pagine di Diario: 11 ottobre 1962 - 20 dicembre 1965*, in N. Ciola (a cura), *La «Dei Verbum» trent'anni*

gendo il percorso di ricezione della *Dei Verbum*,[16] segnalava come fonte di equivoco il ritenere che l'oggetto di questa Costituzione dogmatica fosse circoscritto alle dichiarazioni riguardanti la sacra Scrittura, travisando così quanto affermato nel *Proemio* che non riguarda solo la «parola di Dio scritta»; il titolo del testo e l'oggetto sono, invece: «Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione». Non entro qui nel complesso discorso sulla fonte della rivelazione (con tutta la problematica relativa al primo Schema che fu respinto per il suo titolo: *De fontibus revelationis* e per ciò che questo titolo significava), certo non è veritiera l'interpretazione di chi ha ritenuto che la *Dei Verbum* fosse a favore di «una sola fonte» e che questa sarebbe la "sola Scrittura". Il cristianesimo non è assolutamente una «religione del libro». Se si parte dal presupposto che esiste una sola fonte che è la Scrittura, il cosiddetto *principio egemonico* della sacra Scrittura, tende a essere interpretato nel senso di "fonte prioritaria" della fede e della teologia. In realtà, invece, la *"f*onte*"* unica di rivelazione, di cui parla la *Dei Verbum*, è la Parola eterna di Dio, incarnata nell'evento Gesù Cristo. Questa unica fonte che è Gesù Cristo, il Vangelo vivente, si «trasmette attraverso due vie» che DV 10 chiama: *Verbum Dei scriptum vel traditum*. Dunque, l'*analogatum princeps* della parola di Dio non è la sacra Scrittura, ma l'evento Gesù Cristo e la Scrittura risulta essere la testimonianza attestata, fissata e canonicamente riconosciuta di quell'evento unico e irrepetibile. Se si vuole andare più in profondità nella questione evocata, non si tarderà certo ad accorgersi che da una simile estremizzazione del modo di intendere il "principio egemonico" della Scrittura è potuta nascere, in cristologia, anche una svalutazione del rapporto con la dimensione speculativa della medesima. Negli sviluppi dell'immediata cristologia post-conciliare abbiamo spesso assistito a tentativi, come si mostrerà più sotto, dove un'ipertrofia del momento biblico metteva tra parentesi la Tradizione, negando di fatto la "cristologia alta" e così riducendo inesorabilmente la figura di Gesù alla sola fase gesuana, senza relazione alla sua dimensione di *Signore*, *Cristo* e *Figlio di Dio*.

dopo. Miscellanea in onore di P. Umberto Betti, Pontificia Università Lateranense, Roma 1995, pp. 299-373 (monografia di «*Lateranum*» 61 [2-3/1995] 567-639) e anche altre lettere inedite che ho riportato in N. CIOLA, *Il contributo di Henri de Lubac alla teologia sistematica*, in «Lateranum» 61 (1995) 92-93, 103-105.

16 A. VANHOYE, *La parola di Dio nella recezione della Chiesa. La recezione della «Dei Verbum»*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del giubileo*, San Paolo, Cinisello B. 2000, pp. 29-45.

2. Pregi e limiti delle ricerche cristologiche post-conciliari

Ho dichiarato all'inizio che non intendo qui operare una disanima delle principali cristologie dell'epoca post-conciliare fino ad oggi, né per cogliere trasversalmente la loro metodologia interna, né per cercarne i contenuti fondamentali e magari l'eventuale affinità tra di essi. Mi prefiggo, invece, di mostrare come, attorno ad alcuni *nodi specifici* della dottrina conciliare, si sono venuti a costituire alcuni *stili preponderanti del fare cristologia*. È evidente che anche ai nostri giorni i criteri di valutazione di ieri restano validi, nella misura di una corretta ricezione del dato conciliare. Come si vede, siamo sempre di fronte al tema di un'adeguata ermeneutica che, se svilupperà nuove potenzialità, non potrà mai misconoscere la dottrina del Vaticano II come quella di una stella polare, capace di orientare il cammino che sta di fronte.

I nodi principali che diventano quasi un filtro attraverso cui giudicare la validità o meno delle cristologie post-conciliari, possono essere rinvenuti nel modo di tenere in equilibrio alcuni dati vitali: *a)* è nell'interazione tra *parola di Dio/sacra Scrittura* e *tradizione*, che una cristologia può compiutamente dirsi a pieno titolo *ecclesiale*; *b)* è dall'interazione tra *sensibilità storica* (nell'investigare la Scrittura e la grande tradizione) e *sensibilità speculativa* che si può parlare di *cristologia integrale*. È alla luce di questi due rapporti interattivi che, come si vedrà più avanti, scaturiranno anche altri nodi specifici per valutare adeguatamente le ricerche cristologiche, soprattutto quelle più recenti.

2.1. *L'attestazione scritta della rivelazione ricevuta nella tradizione*

Il nuovo metodo teologico emerso da OT 16 e lo spirito del rinnovamento conciliare, nella fattispecie qui soprattutto l'insegnamento della *Dei Verbum*, promuoveva lo studio della sacra Scrittura, della quale si affermava un *primato egemonico*. Essa doveva essere l'inizio del discorso sistematico, insomma davvero la Scrittura diventava l'«anima» di tutta la teologia (cf. DV 24). Ma una serie di problemi si profilavano in quegli anni all'orizzonte (e potremmo dire che per certi versi è così anche oggi!), perché non sempre veniva chiarendosi quel processo che ha portato alla fissazione in scritto della parola di Dio. Non era ancora recepito il fatto che la Tradizione e la Scrittura formano un nesso inscindibile e che la Scrittura è in un certo modo quella *sedimentazione di Tradizione messa per iscritto*

che è stata riconosciuta come normativa. Questa convinzione, una volta ben acquisita, conduceva a riconoscere tutti quei processi storici e contestuali attraverso i quali Dio parla all'umanità, in Cristo, e che non sono davvero accessori alla comprensione dell'unica Parola salvifica. Traducendo tutto questo nel fare teologia sistematica, ci si accorse che non bastava applicare il criterio di OT 16c; molti autori lo intesero materialmente e ne risultarono talvolta testi noiosi e senza un vero respiro, perché addizionavano le varie parti (biblica, dogmatica, speculativa) ma senza una vera connessione interna. I teologi più avveduti andarono alla ricerca di un *criterio unitario* che non si riducesse alla successione delle varie parti di approccio alle verità di fede. Insomma, si trattava di interpretare con più acribia le indicazioni del Vaticano II. Infatti, a detta di teologi della seconda generazione post-conciliare che operavano nei primi decenni dopo il Vaticano II, si veniva a constatare, per esempio, che il lavoro di alcuni colleghi nel loro accostarsi alla Scrittura, veniva come a scantonare dalle proprie competenze, entrando nel campo proprio dell'esegeta.[17] Il sistematico interpretava in proprio il *principio egemonico* della Scrittura e così agiva come biblista ma, il più delle volte, con scarsa competenza in materia. Nello stesso tempo i biblisti pretendevano di avere il predominio nell'ambito degli studi teologici sistematici, spesso ignorando la riflessione credente della tradizione vivente della Chiesa. Spesso ci si chiedeva: ma allora qual è il posto della teologia sistematica, dal momento che i corsi di dogmatica diventavano per lo più corsi di teologia biblica? La passione per la sacra Scrittura portava alcuni a vedere come sovrastruttura tutto il discorso sistematico, giudicato accessorio, dal momento che nella Bibbia c'è già tutto. Questo è avvenuto in alcune cristologie post-conciliari, ad opera, per esempio, di Edward Schillebeeckx e del suo tentativo (quasi titanico) di ricostruire la vicenda di Gesù di Nazaret con un metodo "meta-dogmatico".[18] Indubbiamente

[17] Cf., ad es., la testimonianza di 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, pp. 13-42, qui pp. 19-22.

[18] Cf. su questo la testimonianza di B. SESBOÜÉ, *L'avvenire della fede. La teologia del XX secolo. Colloquio con Marc Leboucher*, San Paolo, Cinisello B. 2009, pp. 106-107 nel suo bilancio della cristologia contemporanea: «Da parte cattolica, le opere di Schillebeeckx sono le più radicali in materia. Nei suoi due enormi volumi, il ritorno della teologia dogmatica alla Scrittura è massiccio. Sono opere di cristologia biblica, alla fine delle quali si trova una breve sezione sullo sviluppo conciliare e dogmatico».

certi cortocircuiti dipesero da una non equilibrata ricezione del Vaticano II che, viceversa e se ben compreso, aprivano scenari veramente confortanti. Il compito del teologo sistematico non inizia dopo lo studio della Scrittura, ma già si riconosce nel modo di approcciare la *traditio fidei*, in tutta la sua vasta portata e nei molteplici luoghi della tradizione vivente. Ancora una volta si tratta di ben interpretare la *Dei Verbum* soprattutto per quanto attiene al rapporto Tradizione-Scrittura e di considerare nel suo insieme OT 16. Quel rapporto va visto in modo *circolare*, *ermeneutico*, cioè non si può pensare la Scrittura senza la Tradizione e viceversa. Si deve tenere fermo il *carattere egemonico* della Scrittura, ma questo primato va inteso nel senso che le Scritture sono il *luogo privilegiato* della tradizione vivente *dalla quale derivano*, ma che esse *non contengono in modo integrale*.[19] Stimati teologi di allora, come Juan Alfaro, prendendo sul serio OT 16, chiarirono in modo convincente qual è la funzione normativa del tema biblico in tutto il processo della riflessione teologica.[20] Recentemente il card. K. Lehmann ha discusso sull'assioma: *norma normans non normata* riferito alla Scrittura, mettendo in guardia dal rischio di intendere la priorità indiscussa della Scrittura rispetto alle altre testimonianze della fede della Chiesa, senza tenere presente che la Scrittura è *norma normans non normata*, «solo nella misura in cui anch'essa sottostà al criterio della parola di Dio». Una lettura adeguata di DV 21 conduce a ritenere che «suprema regola di fronte a tutte le sue relazioni è la stessa Parola di Dio, anche se naturalmente questa non può mai essere colta da noi da sola e al di fuori delle sue testimonianze».[21] Ne consegue che la fede della Chiesa ha un significato anch'essa regolativo per l'illustrazione della Scrittura. Quest'ultima è, sì, norma intangibile, giudicante, in se stessa autonoma, ma in un certo senso ha bisogno della Chiesa per giungere nella vicenda storica concreta.

> Il testo richiede una spiegazione che lo protegga e lo sviluppi. Per questo esiste il compito della spiegazione della Scrittura, anche se la Chiesa rimane fondamentalmente e costitutivamente sempre rinviata ad essa. La Chiesa è sempre uditrice della Parola.[22]

[19] BORDONI, *Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio*, pp. 29-31.

[20] J. ALFARO, *Il tema biblico nella teologia sistematica*, in ID., *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Cittadella, Assisi 1973, pp. 11-45.

[21] LEHMANN, *Norma normans*, p. 570.

[22] *Ivi*.

Le argomentazioni addotte dal card. Lehmann confermano nella convinzione della fecondità creativa del dettato della *Dei Verbum*, che anche l'Esortazione *Verbum Domini* di Benedetto XVI ha rilanciato.[23] Le Scritture sante sono ispirazione dello Spirito Santo; esse sono normative per il fatto che sono legate, nel Nuovo Testamento, al periodo fondatore della fede, sono la via maestra e obbligata per entrare in contatto con l'evento fonte della rivelazione, cioè il mistero di Cristo. La *Dei Verbum* ha ben spiegato che la Scrittura, come testo, da sola, potrebbe restare lettera morta che uccide (cf. 2Cor 3,6), se non fosse vivificata da quella corrente vitale che si chiama tradizione vivente. Se così non fosse, le Scritture sarebbero ridotte a un documento senz'anima.

Entra qui in gioco un altro tema formidabile che anche di recente è stato ripreso,[24] vale a dire il *ruolo della Chiesa nella fissazione della Scrittura*. Al principio delle Scritture cristiane infatti vi è un soggetto o più soggetti che intendono annunciare e conservare l'evento originario, di fronte al quale «la messa per iscritto della predicazione e della vita delle comunità è atto secondo».[25] Il fatto che le comunità cristiane che si sono succedute, abbiano riconosciuto in quegli scritti l'attestazione della testimonianza originaria e unica che ha permesso di accedere all'evento fondatore delle medesime, sta a significare che

> si dà una «priorità» cronologica e assiologica della/e comunità primitiva/e rispetto alla Scrittura. La Scrittura, in altri termini, è la norma che la Chiesa si dà per mantenersi nell'identità che lo Spirito le ha donato. In questo senso si può dire che, anche nei secoli successivi, la Chiesa non possiede la Scrittura come qualcosa di esterno a sé a cui accostarsi, come farebbe uno storico o un filologo.[26]

Questo modo di intendere le cose supera definitivamente la contrapposizione che si era venuta a creare, nell'epoca post-tridentina, tra Scrittura e Tradizione. Il Vaticano II ha dato il via a una visione dove la Tradizione

[23] Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* sulla parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa (30 settembre 2010), LEV, Città del Vaticano 2010 (VD).

[24] Cf. i contributi del saggio: V. DI PILATO - M. VERGOTTINI (a cura), *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni*, Glossa, Milano 2011.

[25] G. CANOBBIO, *Scrittura e teologia. La Chiesa come «luogo» dell'interpretazione*, in DI PILATO - VERGOTTINI (a cura), *Teologia dalla Scrittura*, p. 198.

[26] *Ibid.*, pp. 198-199.

è intesa come vita della Chiesa, come "luogo" nel quale la Scrittura svela il suo senso.

> Sia la Scrittura sia la Tradizione sono viste unificate nel soggetto che le fa essere e che di esse vive la Chiesa (…). Se all'origine della Chiesa sta lo Spirito che, mediante essa ha originato la Scrittura, si può anche dire che la Scrittura può essere compresa solo nel medesimo Spirito in cui è stata scritta.[27]

Come ben si può constatare, il rapporto Tradizione-Scrittura (o anche parola di Dio/Scrittura) esige un processo complessivo sia per il biblista che per il cristologo, dove sono chiamati in causa: capacità ermeneutica, attrezzatura dal punto di vista dell'esegesi scientifica, interazione con il criterio «dell'unità di tutta la Scrittura» (DV 12), tema cui ha richiamato l'attenzione anche Benedetto XVI nel suo intervento libero al *Sinodo dei vescovi sulla parola di Dio* del 14 ottobre 2008 e nell'Esortazione *Verbum Domini*.[28] Il senso di quell'intervento al Sinodo e della sua ripresa tematica nel documento appena richiamato, si trova tutto nell'impostazione dei due libri di J. Ratzinger-Benedetto XVI su *Gesù di Nazaret*,[29] dove la questione metodologica verte sull'esigenza per la fede di «esporsi al metodo storico»[30] e nello stesso tempo al suo «auto-trascendimento»,[31] cosicché si possa trovare l'auspicata integrazione tra esegesi storico-critica ed «esegesi canonica».[32]

[27] *Ibid.*, pp. 201-202.

[28] Circa l'intervento si veda BENEDETTO XVI, *Intervento* alla XIV Congregazione generale del Sinodo dei Vescovi (14 ottobre 2008): *Esegesi non solo storica, ma teologica per il futuro della fede*, in «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV (2/2009) 492-494; il pensiero espresso dal Pontefice è stato sviluppato in forma magisteriale nella VD 32-35. Sulla VD cf. P. MERLO - G. PULCINELLI (a cura), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica Postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011 e, in particolare, per il tema trattato in questo articolo, gli studi di A. SABETTA (pp. 83-197) e I. CARDELLINI (pp. 109-121).

[29] Le premesse teoriche della trattazione che vuole armonizzare l'esegesi storico-critica come parte integrante di un'ermeneutica canonica ed ecclesiale della fede, sono presenti nelle rispettive introduzioni ai due volumi di J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, vol. I, Rizzoli, Milano 2007, pp. 1-20 e ID., *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, vol. II, LEV, Città del Vaticano 2011, pp. 5-10.

[30] RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret* I, p. 11.

[31] *Ibid.*, p. 13.

[32] *Ibid.*, p. 15: «L'"esegesi canonica" – la lettura dei singoli testi della Bibbia nel quadro della sua interezza – è una dimensione essenziale dell'esegesi che non è in contraddizione con il metodo storico-critico, ma lo sviluppa in maniera organica e lo fa divenire vera e propria

2.2. *La Scrittura nella tradizione in rapporto alla cristologia "sistematica"*

Il criterio dell'«unità di tutta la Scrittura» non vale solo per il biblista, ma anche per lo studioso di cristologia. Lo interpreta bene chi sa far interagire il rapporto Tradizione-Scrittura, dove si rileva una problematica che non è solo dell'esegesi, ma che interessa la teologia sistematica medesima. Infatti quest'ultima non inizia soltanto all'ultimo passaggio di OT 16c, laddove si parla della speculazione in vista della trasmissione della fede. Per la teologia sistematica vi è una procedura analoga a quella dell'esegesi e dell'ermeneutica biblica. Per ben interpretare la sacra Scrittura, abbiamo visto, occorre una solida metodologia ermeneutica che colga, con il metodo storico-critico (ma non solo), gli eventi nel loro contesto e studi il loro rapporto con il testo, riconosciuto normativo. Questo procedimento è anche quello della cristologia sistematica, la quale è capacità ermeneutica di interpretazione della Scrittura e della Tradizione e dei suoi documenti e poi ri-proposizione in modo speculare della medesima attraverso la ragione, senza trascurare l'apporto delle scienze umane. Il successo delle ricerche cristologiche post-conciliari si è giocato, e si gioca ancora oggi, sulla loro intrinseca capacità di far risuonare la Scrittura nella tradizione ecclesiale, ma sempre nella convinzione che «la sacra teologia si basa come su un fondamento perenne sulla parola di Dio scritta», infatti «lo studio delle Sacre pagine [è] come l'anima della sacra teologia» (DV 24).

Uno dei frutti più appariscenti della dottrina di *Dei Verbum* e OT 16 è senz'altro stato, in cristologia, il ritorno speculare alla sacra Scrittura che ha portato a mettere al centro la storia di Gesù Nazaret. Questa acquisizione ha fatto comprendere che bisogna ripartire da quel punto prospettico per fare cristologia, pena lo scadere in un astrattismo formale senza nessuna reale incidenza sull'annuncio. La scelta è risultata vincente per diverse ragioni, una più di tutte: se si è trattato di un evento reale veramente accaduto, legato al nostro tempo e alla nostra storia, come parlarne senza

teologia». Per una ricostruzione/discussione della posizione di J. Ratzinger-Benedetto XVI nei due vol. su *Gesù di Nazaret*, cf. il saggio del compianto G. SEGALLA, *Gesù di Nazaret tra passato e presente: un'ermeneutica ecclesiale in armonia con l'ermeneutica storica e canonica*, in G. SEGALLA - M. GRONCHI - P. BOSCHINI - P. STEFANI - M TAGLIAFERRI, *Il* Gesù di Nazaret *di Joseph Ratzinger. Un confronto*, a cura di M. TAGLIAFERRI, Cittadella, Assisi 2011, pp. 21-60 e quello di A. BELLANDI, *Linee direttrici della comprensione ratzingeriana della Scrittura operanti nel* «*Gesù di Nazaret*», in DI PILATO - VERGOTTINI (a cura), *Teologia dalla Scrittura*, pp. 297-323.

collocarlo nella sua storia, onde poterne cogliere quella portata universalmente valida per tutti e per sempre? È chiaro che gli approcci non sono stati uguali. Cristologie come quelle di Walter Kasper, Marcello Bordoni, Bruno Forte, per citare quelle più conosciute secondo questo modello,[33] si sono collocate sul terreno della storia concreta, nella convinzione che partendo dalla narrazione della vicenda straordinaria di Gesù di Nazaret, si può cogliere il mistero profondo della sua persona. Il mostrare l'eccellenza dell'umanità di Gesù è stata la via regale per poi risalire alle altezze della sua identità messianica e divina. Qui la relazione tra storia e kerigma tende a farsi palpabile, infatti i segni pre-pasquali depongono già a favore della rivelazione del Figlio di Dio e della sua assoluta singolarità. L'opzione per la prospettiva storica, se perseguita in modo equilibrato, offre la netta sensazione che qui davvero biblista e cristologo non entrano in conflitto e nemmeno l'uno è subordinato all'altro. L'esegeta non è colui che regge la scala al sistematico e quest'ultimo non sconfina nel campo dell'esegeta, al contrario utilizza i migliori risultati dell'esegesi per ricostruire, per via sincronico-diacronica, quella storia di Gesù che può diventare significativa per l'annuncio.

Direi che, a questo punto, si chiarisce meglio il compito della cristologia sistematica (come scienza sintetica e integrale). Sul compito dell'ermeneutica abbiamo visto che vi è un'attitudine comune tra biblista e sistematico, sulla finalità della rilettura però le strade sono diverse. Qualcuno potrebbe obiettare, però, che non vi è differenza, perché già il Nuovo Testamento rispecchia più cristologie in dialogo culturale e perciò il biblista deve indagare scientificamente su questo processo per cercare il senso più appropriato della Parola rivelatrice di Dio. Ancora una volta il sistematico dovrebbe prendere congedo? Ritengo di no. C'è un'attitudine comune, ma il teologo sistematico ha un compito diverso. Egli, sì, deve ripercorre il tragitto di interpretazione del biblista, ma ha una missione differente, quella di attendere alla ri-recezione delle verità della fede, apprese attraverso la Scrittura nella tradizione, per aprirsi all'istanza veritativa metafisica avendo cura del suo condizionamento nella storicità dell'uomo. Egli è colui che crede strenuamente che l'unico evento cristologico è portatore di quella

[33] Non va dimenticato, però, quanto di buono si trova nell'approccio storico di W. Panennberg o in quello escatologico-messianico di J. Moltmann, nei punti condivisibili anche per il cattolico.

verità che anche la ragione umana ricerca e che è attingibile, perché non si può andare di interpretazione in interpretazione, senza un fondamento necessario che sia la ragione sia la fede ricercano. Dunque vi è un tragitto in comune con il biblista, ma anche differenza negli obiettivi. Ciò che il biblista fa per quanto riguarda le Scritture, il sistematico lo opera con una rilettura complessiva della Tradizione perché possa ripresentarsi nei contesti sempre mutevoli del dispiegarsi dei tempi. Occorre però fare molta attenzione affinché non si venga a creare una ripartizione (di comodo) fra "sistematico" ed "esegeta", quasi che al sistematico spetti l'investigazione della rivelazione ricevuta nella tradizione e all'esegeta (metodologicamente) la lettura della Scrittura a prescindere dalla tradizione. Anche l'esegeta non può prescindere dalla Tradizione che gli permette di comprendere il testo che deve interpretare, il suo, infatti, è un compito di Chiesa: quello di chiarire il significato della Scrittura come parola di Dio sempre attuale.[34]

2.2.1. Interazione tra sensibilità storica e speculativa

Quanto si è affermato per il rapporto biblista/sistematico, vale anche all'interno della cristologia sistematica, per quanto riguarda la lettura della tradizione patristica e conciliare antica. Va ascritto, a questo proposito, come uno dei frutti più preziosi dell'insegnamento di OT 16, la capacità di molte ricerche di cristologia sistematica di aver saputo leggere la grande tradizione della Chiesa come trasmissione della fede a partire dalla lettera della Scrittura e del suo senso vivo. Così l'epoca dei Padri ha contribuito a una riflessione sul senso e sul legame che le Scritture (Antico e Nuovo Testamento) intrattengono reciprocamente. Si è trattato di un ritorno alle fonti per cercare di capire la Scrittura nella sua trasmissione tradizionale e vivente. Si è verificato un interesse straordinario di studiosi di patrologia e di storia del dogma che si sporgevano nel campo della riflessione sistematico-speculativa apportando un benefico contributo come, ad esempio, le indagini storico-patristiche di Bernard Sesboüé,[35] oppure le ricerche

[34] CANOBBIO, *Scrittura e teologia*, p. 215.

[35] B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per un'attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Paoline, Milano 1987; B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *Storia dei dogmi. I. Il Dio della salvezza. I-VIII secolo: Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*, Piemme, Casale M. 1996.

di cristologia sistematica, come quelle di Angelo Amato[36] e Christopher Schönborn,[37] dove la tradizione non è davvero un magazzino documentario senza legame con la cristologia sistematica. Il merito maggiore dei lavori richiamati è quello di aver fatto entrare la tradizione nel momento speculativo, essa è diventata nello stesso tempo oggetto e soggetto dell'atto teologico medesimo. Tutto questo è stato possibile per un dialogo proficuo con l'insonne lavoro degli storici della tradizione[38] le cui opere, però, non sono state utilizzate come grezzo materiale di supporto, bensì con la sensibilità di chi vuol fare interagire, nel dispiegarsi del tempo presente, significati latenti che possano rispondere alle esigenze dell'oggi. Insomma, nelle summenzionate cristologie sensibili alla lettura della tradizione, e ne abbiamo richiamate solo alcune, si è verificato in gran parte l'auspicio di Henri de Lubac, già nel suo *Catholicisme*, quello cioè di una riconciliazione tra la storia e la dogmatica, infatti il dogma – secondo il teologo gesuita – va visto come un edificio lentamente costruito dalla tradizione sulla testimonianza delle Scritture.[39]

2.2.2. Cristologie aperte alla ri-recezione prospettica

Il nodo cruciale del rapporto tra "Scrittura/Tradizione" e "cristologia sistematica", del quale si sta trattando, coinvolge un'altra dimensione fondamentale avanzata da OT 16, vale a dire quella dell'approfondimento dei misteri della salvezza «illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere». Il testo conciliare intende qui il compito della speculazione come impegno a leggere i problemi umani e le mutevoli situazioni di questo mondo alla luce della rivelazione, cioè del

[36] A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2008[7].

[37] Ch. Schönborn, *Dio inviò suo Figlio. Cristologia*, Jaca Book, Milano 2002.

[38] In questo senso vanno richiamati alcuni magistrali contributi per la cristologia, come quelli di A. Orbe, *La teologia dei secoli II e III. Il confronto della grande Chiesa con lo gnosticismo*, 2 voll., Piemme - PUG, Casale M. - Roma 1995; A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, 2 voll., Paideia, Brescia 1982-2001; M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1983; Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Augustinianum, Roma 1993; Id., *La crisi ariana del IV secolo*, Augustinianum, Roma 1975; B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986; Id., *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitatslehere in der Alten Kirche*, Centro Studi S. Anselmo, Roma 1999.

[39] H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, in Id., *Oeuvres complètes. VII*, Cerf, Paris 2003, pp. 110, 133-134.

Verbo incarnato, perché la verità possa essere appropriatamente comunicata. Questo insieme di elementi che sono caratteristici della cristologia in quanto "sistematica", fa emergere ciò che è proprio della vocazione "speculativa" della cristologia, e cioè: *a)* l'attitudine a operare una *ri-recezione* del dato di fede con l'ausilio della ragione; *b)* una *proiezione prospettica* per intercettare le domande dell'oggi e le risposte che si possono trovare nel mistero di Cristo «lo stesso ieri, oggi e sempre!» (Eb 13,8). Ma ancora una volta, il modo più corretto di approcciare tutto questo risiede sempre nell'equilibrata interazione dei dati in mutuo e fecondo rapporto.

Se infatti osserviamo gli ultimi vent'anni di dibattito cristologico ci accorgiamo che ritornano, sebbene in differenti contesti, i medesimi problemi di un tempo: la mancata interazione tra "luogo biblico", "ecclesiale" e "umano" della fede, ha provocato pericolose derive perché si è relativizzata l'unicità di Cristo mediatore secondo quel modello di pluralismo religioso che, di fatto, non ha aiutato un autentico e intelligente dialogo interreligioso e culturale. Due sembrano le caratteristiche soggiacenti alla debolezza di quell'impianto: *a)* l'unilateralità dell'approccio ermeneutico alla sacra Scrittura; *b)* e l'assenza di una dimensione veritativo-metafisica che impedisce di approcciare il mistero di Cristo nella sua totalità di Figlio di Dio venuto in questo mondo. In fondo, le prospettive riduttive degli autori più celebrati in materia, come John Hick, Paul F. Knitter, per citare i nomi più noti riguardo ai problemi connessi con la cristologia, dipendono da una commistione di problematiche che sembrano indipendenti, ma di fatto non lo sono.[40] Infatti, un'ermeneutica secolarizzata della sacra Scrittura, ad esempio, che ha visto nella "cristologia alta", un retaggio di elementi "mitologici" o ha posto un diniego di storicità in alcuni tratti della vicenda di Gesù di Nazaret, è resa possibile «da una ragione che – per dirla con Benedetto XVI – strutturalmente vuole precludersi la possibilità che Dio entri nella vita degli uomini e che parli agli uomini in parole umane» (VD 36). In positivo, raccogliendo l'insegnamento della *Verbum Domini*, senza dimenticare tutto il ricco patrimonio magisteriale del

[40] Giustamente L.F. LADARIA, *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009, p. 122 ha potuto sostenere che «nelle posizioni più estreme di questa linea si solleva anche il problema della divinità di Cristo, poiché la presenza del *Logos* nelle diverse figure mediatrici sarebbe simile a quella del suo intervento nei profeti». Ma per una chiara puntualizzazione di tutta la problematica evocata si possono utilmente ponderare i due saggi nel testo appena cit. dal titolo: *L'incarnazione di Dio e la teologia cristiana delle religioni* (pp. 87-107) e *Il cristianesimo e l'universalità della salvezza* (pp. 109-135).

Pontefice riguardo «l'allargamento degli spazi della propria razionalità»,[41] va registrato lo sforzo odierno della cristologia di mostrare come la fede nel *Logos* incarnato sia ragionevole per gli esseri umani che ricercano la verità e il senso ultimo della loro esistenza. Vanno annoverati in questo senso come solide cristologie post-conciliari, oltre quelle già menzionate, i lavori di un Olegario González de Cardedál[42] e quelli di una nuova generazione di giovani teologi che muovono da un criterio che non è più: «Quale filosofia per la teologia?», bensì quello di indagare su quali significati il mistero dell'Incarnato può sprigionare, nell'esercizio di una razionalità illuminata dalla fede. Si è venuta così a formare una nuova agenda di formidabili tematiche che mostrano la fecondità del mistero dell'incarnazione in relazione alle problematiche antropologiche più attuali e nello stesso tempo re-impostano il modo di affrontare i temi dell'ontologia del Cristo con categorie più dinamiche, dove s'impone, per esempio, con maggior forza quella della «relazionalità».[43]

2.3. *L'esperienza "in" Cristo e "nello" Spirito e la cristologia sistematica*

Vi è poi un terzo nodo specifico che il dettato di OT 16 permette di evolvere e che viene a costituire uno stile caratterizzante del fare cristologia.

[41] VD 36. L'istanza ivi richiamata è presente in altri significativi momenti del suo magistero come, ad es.: BENEDETTO XVI, *Discorso* al IV Convegno nazionale ecclesiale in Italia (19 ottobre 2006), in «Insegnamenti di Benedetto XVI» II (2/2006) 465-477; ID., *Discorso* ai partecipanti al Congresso promosso dalla Lateranense nel X anniversario dell'Enciclica «Fides et ratio» (16 ottobre 2008): *La fede non teme la scienza, le offre un'etica per l'uomo*, in «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV (2/2008) 503-507. La suddetta prospettiva dell'allargamento della razionalità trova però un più ampio respiro e fondamento in tre memorabili interventi: BENEDETTO XVI, *Discorso* ai rappresentanti del mondo scientifico dell'Università di Regensburg (12 settembre 2006): *Fede, ragione e università*, in «Insegnamenti di Benedetto XVI» II (2/2006) 257- 267; ID., *Papato e università* che avrebbe letto all'Università «La Sapienza» di Roma (16 gennaio 2008): *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, in «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV (1/2008) 78-86; ID., *Discorso* per l'incontro con i rappresentanti della cultura nel «Collège des Bernardins» (12 settembre 2008): *Le origini della teologia occidentale e le radici della cultura europea*, in «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV (2/2008) 270-280.

[42] O. GONZALEZ DE CARDEDÁL, *Cristología*, Bac, Madrid 2001.

[43] Una nuova agenda di tematiche cristologiche può essere rappresentato da quello dell'*essere* «*Figlio*», da parte di Cristo, e del conseguente *focus* della filializzazione (cf. A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi 2007, pp. 497-562), e da quello della «relazionalità» per ripensare l'ontologia del Cristo (cf. P. GAMBERINI, *Questo Gesù (At 2,32). Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, EDB, Bologna 2005, pp.245-255).

Dopo aver esposto i criteri di rinnovamento della teologia dogmatica, OT 16d afferma, riguardo a tutte le altre discipline teologiche, che devono essere rinnovate «ex vividiore cum mysterio Christi et historia salutis contactu». Evidentemente ciò che rappresenta un'estensione alle altre discipline teologiche, vale a maggior ragione per l'insegnamento precedente di *Optatam totius* e cioè per la teologia dogmatica. Tradotto per quanto riguarda la cristologia, tutto questo viene a significare che l'esperienza viva di Cristo non è solo l'esito, ma anche la premessa e l'orizzonte di fondo della cristologia. Non sembra azzardato ritenere che, su questo punto, nella ricezione del Vaticano II si è andati oltre il testo letterale di OT 16, cosicché il dettato conciliare è diventato sorgente di fecondo sviluppo. Affermare che l'esperienza viva di Cristo è il punto di partenza e l'approdo della riflessione cristologica, rappresenta senz'altro un'acquisizione imprescindibile rispetto al metodo tardo-scolastico e neo-scolastico, dove orizzonti importanti come, ad esempio, la spiritualità e la liturgia, non entravano nel circuito organico della riflessione speculativa. Ma vi è anche qualche cosa in più. Ciò che è avvenuto soprattutto negli ultimi vent'anni, nel passaggio epocale tra XX e XXI secolo, allorquando cioè ci si è posti, a livello sistematico, la domanda di quale rapporto esiste tra l'esperienza in "Cristo" e nello "Spirito" e il farsi della cristologia, rappresenta una conquista della cristologia post-conciliare. Qualcuno potrebbe obiettare che sono sempre esistiti importanti filoni del pensiero cristiano che hanno evidenziato il «sentire spirituale» a partire da Origene, passando per Agostino, fino al Medioevo; e che dire del filone della teologia affettiva medioevale, della stessa conoscenza «per quandam connaturalitatem» o «per modum inclinationis» della tradizione tommasiana?… Proprio la valorizzazione di questi temi ha permesso, ai nostri giorni, di riformulare in modo nuovo l'intera problematica, ma non solo o non tanto, almeno in questa sede, guardando al rapporto esperienza-teoria da un punto di vista epistemologico,[44] bensì tenendo conto dei fattori che sono stati determinanti in un cambio più generale di paradigma. Alludo, riguardo al tema dell'esperienza, a quanto la riscoperta della pneumatologia abbia influito sul modo di re-impostare il

[44] Evidentemente su questo punto si è fatta una strada enorme dalla pubblicazione del saggio pioneristico di J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Aubier, Paris 1952. Per un inquadramento generale riguardo al dibattito sul tema dell'*esperienza*, sulla sua genesi storica e sul suo diritto di cittadinanza in teologia, cf. N. GALANTINO, *Esperienza*, in G. BARBAGLIO - G. BOF . S. DIANICH (a cura), *Teologia*, San Paolo, Cinisello B. 2002, pp. 595-607.

tema dell'"esperienza" nella cristologia medesima. L'epoca post-conciliare ha raccolto i frutti che già erano presenti nelle ricerche degli anni '50 in materia di pneumatologia, in autori come Hans Urs von Baltasar, Karl Rahner, Heribert Mülhen, Francois-Xavier Durwell. Quando nel 1979 Yves Congar pubblicò il primo volume della sua trilogia: *Je crois en l'Esprit Saint*, con il sottotitolo: *Révélation et expérience de l'Esprit*[45] si avvertì che qualcosa di nuovo era entrato nella teologia dogmatica, infatti ci si trovava di fronte al germinale tentativo di elaborare un'interpretazione teologica dell'esperienza cristiana e non solo a uno studio espositivo sulla vita spirituale. Chi ha indagato a fondo, a livello speculativo, sul punto d'innesto tra l'esperienza dell'essere, l'esperienza religiosa e lo Spirito Santo, è stato M. Bordoni in un importante saggio del 1995,[46] nel quale si sforza di mostrare come il carattere pneumatico-esperienziale della cristologia si connoti non solo come uno sviluppo scientifico che si compie attraverso la potenza discorsiva della ragione, ma anche e soprattutto come frutto di un'intelligenza che risiede nel luogo del cuore.[47] La cristologia viene ad essere, nel ragionamento di Bordoni che valorizza in questo la grande tradizione sul "sentire spirituale", non tanto la messa insieme organicamente di un complesso di notizie intorno a Cristo raggiunte attraverso il percorso di una ragione deduttiva e discorsiva, quanto quella «conoscenza nell'amore che è partecipazione alla conoscenza stessa vitale trinitaria di Dio, raggiunta attraverso la comunione mistica "in Cristo" e "con Cristo", attuata nello Spirito».[48] In questa prospettiva la cristologia non perde il suo carattere di scientificità, essa resta uno studio critico «che si oggettivizza nei suoi contenuti dottrinali solo all'interno di un pensare "in Cristo" e "con Cristo", si evolve come un parlare su "di lui", parlando "a lui", "in lui" e "con lui" nella luce dello Spirito».[49]

Quanto un'impostazione del genere stia portando frutti nelle ricerche cristologiche post-conciliari è facilmente riscontrabile, soprattutto per l'impegno di autori di cristologia sistematica che si sono avventurati nello studiare il rapporto tra l'esperienza cristiana e il suo riferimento nell'«oggettivo cristiano» che è il mistero di Cristo dall'incarnazione all'evento pasqua-

[45] Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint. L'Esprit Saint dans l'*«économie», *révélation et expérience de l'Esprit*, vol. 1, Cerf, Paris 1979.

[46] M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995.

[47] *Ibid.*, p. 172.

[48] *Ibid.*, p. 173.

[49] *Ibid.*, p. 293.

le. Oltre a solidi tentativi come risulta dalle opere spirituali di Giovanni Moioli,[50] mi riferisco alla trilogia di Vincenzo Battaglia,[51] ai saggi di Angelo Amato,[52] senza trascurare la significativa letteratura intorno al tema della "teologia dei santi" come "scienza divina", alla quale anche esponenti della Pontificia Academia Theologica hanno significativamente contribuito.[53]

3. Conclusione

Al termine del nostro percorso, ritengo si possa trarre la seguente conclusione. Di fronte all'orizzonte prospettato da OT 16, la validità delle ricerche cristologiche post-conciliari, può essere più o meno affermata sulla base della presenza di un delicato equilibrio tra diverse polarità che qui richiamo: a) la retta comprensione di *che cosa* o meglio *Chi* è la rivelazione che si manifesta attraverso il *Verbum Dei scriptum vel traditum* (DV 10), onde evitare una cattiva interpretazione del *ruolo egemonico* della Scrittura in cristologia; b) la valorizzazione della "Tradizione" vivente che assume storicamente un ruolo interattivo, e non fissista, nell'integrare le nuove proposte del "dire Cristo" per custodirle creativamente nel *depositum fidei*; c) l'acquisizione della *dimensione storica* della cristologia, che non deve far perdere di vista l'*attitudine alla speculazione*; quest'ultima onestamente non sempre ha trovato adeguato sviluppo nell'applicazione di OT 16. Una tale carenza, talvolta ha compromesso la saldezza di tutto l'impianto riformatore del Vaticano II;[54]

[50] G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale*, Glossa, Milano 1994; ma per comprendere complessivamente il contributo in materia di questo autore, si può consultare il lavoro di G. CAZZULANI, *Quelli che conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moioli (1931-1984)*, Glossa, Milano 2002.

[51] V. BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione*. 1. *Orientamenti generali*. 2. *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*. 3. *Sentimenti e bellezza del Signore Gesù*, EDB, Bologna 1996-2011.

[52] A. AMATO, *Gesù Cristo, identità del cristianesimo. Conoscenza ed esperienza*, LEV, Città del Vaticano 2008.

[53] F.M. LÉTHEL, *Connaître l'Amour du Christ qui surpasse toute connaissance. La théologie des saints*, Éd. du Carmel, Venasque 1989; cf. inoltre i numeri monografici di «Path» 7 (2/2008): Scientia amoris.*Teologia ed esperienza*, e «Path» 9 (1/2010): Lumen Christi*. Tra* mysterium*, esperienza e prospettive nella* via lucis *Ecclesiae*.

[54] Restano profetiche in proposito le parole di Vagaggini che pur sostenne convintamente il nuovo modello teologico promosso dal Vaticano II. Mi riferisco al saggio: C. VAGAGGINI, *La Scrittura come fonte di vita spirituale e la natura della teologia*, in C. VAGAGGINI - G. PENCO (a cura), *Bibbia e spiritualità*, Paoline, Roma 1967, p. 43: «Penso anche che, per circostanze concrete speciali, nel sopravvento di questa seconda tendenza [quella del nuovo modello proposto dal OT 16], sia stata insufficientemente valorizzata l'importanza dell'inda-

d) il ritrovato rapporto tra *esperienza* "*in Cristo*" *e* "*nello Spirito*" con la *vena speculativa* della cristologia; questo potrà essere foriero di nuovi sviluppi nel modo di ripensare il *Logos* incarnato come fonte medesima di una rifondazione del tema della ricerca della verità in senso metafisico.

Appendice

Nelle due appendici, qui di seguito, vengono riportati rispettivamente: I. *I dati circa la ricerca operata sulle fonti per ricostruire i vari passaggi fino al testo definitivo di* Optatam totius*;* II. *I due testi degli schemi preparatori discussi durante la celebrazione del Vaticano II, che stanno alla base di OT 16. Per fare questo mi sono avvalso del prezioso contributo del prof. don* Riccardo Ferri.

I.

Genesi di *Optatam totius*

1. *Genesi del Decreto*

La Pontificia Commissione centrale, su approvazione di Giovanni XXIII, nel luglio 1960 diede alla Commissione preparatoria *De studiis et seminariis* il compito di preparare gli schemi sul tema delle vocazioni ecclesiastiche. Tale Commissione nel 1962 presentò due schemi, uno schema di decreto *De vocationibus ecclesiasticis fovendis* e uno schema di costituzione *De sacrorum alumnis formandis*; quest'ultimo, a proposito degli studi ecclesiastici, afferma che già nel biennio filosofico gli studenti siano messi a contatto con la parola di Dio attraverso una lettura più intensa della sacra Scrittura, e, nel corso teologico – oltre a una rinnovata importanza da dare a sacra Scrittura, liturgia ed ecumenismo – si coordino maggiormente tra di loro le varie discipline. La Pontificia Commissione centrale esaminò i due schemi nel febbraio-giugno 1962, considerando il secondo troppo prolisso. Così la Sottocommisione centrale per l'emendazione degli schemi modificò il tutto in una redazione più concisa, in cui nell'unico schema *De sacrorum alumnis formandis*, inserì come primo capitolo lo schema sulle vocazioni ecclesiastiche.[55]

Nell'intervallo tra il primo e il secondo periodo del Concilio (tra dicembre 1962 e aprile 1963), gli schemi da discutere in Concilio vennero sottoposti all'esa-

gine speculativa sulla base della grande metafisica tomista e se ciò dovesse ora concretizzarsi in una negazione riflessa dell'importanza di tale speculazione o anche solo in una sua trascuratezza effettiva, il fatto potrebbe compromettere addirittura la saldezza di tutto l'edificio che si sta costruendo».

[55] Pubblicato in *Schemata Constitutionum et Declarationum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, series IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1963, pp. 211-273.

me delle Commissioni. La Commissione *De seminariis, de studiis et de educatione catholica* nel marzo 1963 revisionò completamente lo schema, articolandolo in un preomio e cinque capitoli (di cui il IV sulla *ratio studiorum*). Inviato ai padri nell'estate 1963, la Commissione – sulla base delle osservazioni giunte – rivide ancora lo schema, dandogli come nuovo titolo: *De alumnis ad sacerdotium instituendis*. Tuttavia, nel gennaio 1964 la Commissione di coordinamento decise che lo schema sulla formazione sacerdotale, insieme ad altri quattro schemi, venisse sintetizzato in forma di *proposizioni*, su cui i padri conciliari avrebbero semplicemente espresso il voto, senza discussione. Il 17 aprile 1964 lo schema, costituito da 19 proposizioni e intitolato: *De institutione sacerdotali*, era pronto e fu inviato ai singoli vescovi per le osservazioni. A fine settembre fu redatto il nuovo testo di 22 proposizioni, pronto per essere presentato nell'assise conciliare (insieme al primo schema di 19 proposizioni, in sinossi su due colonne). I moderatori del Concilio decisero che ci fosse pure una breve discussione sulle proposizioni.

Il dibattito ebbe inizio il 12 novembre 1964, preceduto dalla relazione di mons. G. Carraro, vescovo di Verona, e terminò il 17 novembre; intervennero 32 padri, altri 67 inviarono osservazioni scritte. Dopo una breve risposta di mons. G. Carraro, si passò alla votazione (17-18 novembre). Gli interventi dei padri e i singoli "modi" furono inviati ai membri e periti della Commissione, i quali emendarono le proposizioni secondo le proposte espresse.

Il nuovo schema fu portato in Concilio e nei giorni 11-13 ottobre 1965 venne approvato quasi all'unanimità.[56]

2. Genesi di OT 16

Possiamo partire dall'esame del capitolo quinto della *De sacrorum alumnis formandis*, nella versione del 1962 edita nel 1963, ai nn. 48-55, dedicati al curricolo teologico.[57] Il fine degli studi teologici è visto come quello di preparare gli alunni, per mezzo di un'*intima cognitio* della divina rivelazione, a una riflessione sulla fede che alimenti la loro vita spirituale e li sostenga nel loro ministero pastorale (n. 48). La sacra teologia dovrà così trasmettere in tutte le sue parti i solidi principi della dottrina «secundum probatos Ecclesiae doctores, atque imprimis iuxta S. Thomae rationem, doctrinam et principia» in modo che, omesse le questioni obsolete e più sottili, gli studenti possano penetrare profondamente la dottrina cattolica attinta alle fonti della divina rivelazione e in questo modo alimentare la propria vita spirituale e il ministero pastorale (n. 49). Si sottolinea poi l'importanza dello studio della sacra Scrittura e delle lingue bibliche (n. 50), l'apertura ecumenica e la conoscenza degli «errori» delle altre religioni (n. 52), lo studio della teologia pastorale (n. 53), l'unità e l'armonia tra i vari ambiti della teologia,

[56] Cf. A. MAYER - G. BALDANZA, *Genesi storica del decreto "Optatam totius"*, in BALDANZA ET AL., *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, pp. 15-48.

[57] *Schemata Constitutionum et Declarationum*, pp. 253-254.

in modo da far cogliere agli studenti l'intima connessione esistente tra Scrittura, tradizione patristica, dogmatica, morale, diritto, ecc. (n. 54).

Da questo schema si evince, dunque, una presa di distanza da una teologia astratta e formale, impegnata in questioni sottili e ormai obsolete, e l'incoraggiamento a un fare teologia che nutra la vita spirituale di chi la studia e che abbia un orientamento pastorale. L'unità del sapere teologico è sì affermata e in più parti ribadita, tuttavia si ha l'impressione che le singole discipline teologiche vengano ancora giustapposte tra di loro e non integrate in una reale visione unitaria, che implicherebbe un principio epistemologico di fondo. È infatti affermato che il fine di tutta la teologia è una profonda penetrazione della divina rivelazione, sebbene il ruolo centrale della sacra Scrittura in tale opera di approfondimento della rivelazione non sia ancora sufficientemente fondato.

Un deciso salto di qualità appare nello schema rielaborato dalla Commissione e inviato ai Padri nell'estate del 1963,[58] dove al capitolo quarto si tratta della *ratio studiorum* e, in particolare, ai nn. 22-24, del corso teologico. Per comprendere un tale passaggio è necessario fare riferimento alle osservazioni fatte da C. Vagaggini, perito conciliare,[59] a proposito di una rinnovata epistemologia teologica. Vagaggini, infatti, invita a un fare teologia che sia fondato sullo studio della sacra Scrittura, interpretata con gli strumenti forniti dalle attuali scienze bibliche (e quindi seguendo i metodi scientifici di una sana filologia e critica storica) e che, insieme, non dimentichi la sapienza dell'esegesi patristica (senza però fermarsi esclusivamente ad essa, trascurando la teologia posteriore). Tale opera di approfondimento va fatta contrapponendosi alle tendenze, allora diffuse, di un anticoncettualismo e un soggettivismo teologico, nei confronti dei quali viene difeso il valore oggettivo della conoscenza concettuale-discorsiva e la sua importanza per la penetrazione delle verità di fede; la speculazione è dunque parte integrante della teologia ed essa va condotta avendo come guida i principi di metodo e di dottrina elaborati da Tommaso d'Aquino.

Veniamo così ai nn. 22-24 dello schema preparatorio. In particolare, il n. 22 del nuovo schema *De sacrorum alumnis formandis* riprende all'inizio quanto già apparso nel primo schema e cioè che la sacra teologia, sotto la guida del magistero, ha il compito di condurre gli studenti a penetrare in profondità la divina rivelazione in modo da nutrire la propria vita spirituale e il futuro ministero sacerdotale; ma tutto questo viene immediatamente precisato, fondando l'unità del sapere teologico sul mistero di Cristo. Infatti, le singole discipline teologiche, pur nella prospettiva del proprio oggetto specifico, devono tutte illustrare l'unico mistero di Cristo manifestato nella storia della salvezza, testimoniato dalle sacre Scritture e perennemente in atto nella vita della Chiesa.

[58] Pubblicato in appendice a *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol. III, pars VII, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, pp. 793-807.

[59] VAGAGGINI, *De necessitate*, pp. 33-43. Un approfondimento della questione è in ID., *La teologia dogmatica nell'art. 16*, pp. 819-841; cf. anche MAYER - BALDANZA, *Il rinnovamento degli studi ecclesiastici*, pp. 413-478.

È per questo motivo che la sacra Scrittura, che è come l'anima di tutta la teologia, deve essere diligentemente studiata. Per farlo, è necessario che sia premessa un'introduzione che inizi gli studenti al metodo esegetico e che presenti i più importanti temi della rivelazione, che verranno poi esaminati più dettagliatamente dalle diverse discipline teologiche. Inoltre, poiché i Padri della Chiesa hanno dedicato la maggior parte dei loro sforzi all'interpretazione dei contenuti della rivelazione testimoniati dalla Scrittura, è opportuno che ogni singolo trattato teologico faccia riferimento alla loro riflessione e alla successiva storia del dogma. Infine, dato che l'opera teologica richiede un'illustrazione della rivelazione compiuta in modo speculativo, è necessario penetrare più profondamente e sistematicamente quanto rivelato, seguendo come maestro Tommaso d'Aquino. Tutto questo va compiuto all'interno della vita e del culto della Chiesa e tenendo presenti il contesto e i problemi dell'uomo e del tempo presente. Alla fine dello stesso n. 22 si fa riferimento alle altre comunità cristiane e alle altre religioni, in termini decisamente più positivi che nel precedente schema.

Lo schema di proposizioni *De institutione sacerdotali*, dell'aprile 1964, in cui al n. 14 si tratta della teologia, è decisamente troppo sintetico e, pur cercando di mantenere l'articolazione del secondo schema *De sacrorum alumnis formandis*, perde gran parte dei suoi contenuti.

Un rinnovato equilibrio viene invece raggiunto col secondo schema di proposizioni *De institutione sacerdotali*, del settembre 1964. Si comincia, infatti, riprendendo il primo capoverso del n. 22 di *De sacrorum alumnis formandis* (1963), sul rapporto tra penetrazione intellettuale della rivelazione, vita spirituale e ministero pastorale, ma – purtroppo – viene omesso il riferimento cristologico ivi presente. Si passa così immediatamente all'importanza della Scrittura come anima di tutta la teologia e alla necessità di un'introduzione alla Scrittura, sia dal punto di vista esegetico, sia dal punto di vista dei contenuti principali della rivelazione in essa testimoniata (si aggiunge il riferimento alla lettura meditata e quotidiana della Bibbia). Di seguito viene descritta l'articolazione di ogni trattato dogmatico, da strutturarsi in: fondamento biblico; interpretazione patristica e storia del dogma; illustrazione speculativa dei misteri della salvezza, penetrati avendo come maestro Tommaso d'Aquino; costante riferimento alla vita e al culto della Chiesa e al contesto contemporaneo. Appare poi, a proposito delle altre discipline teologiche, l'esigenza di un loro rinnovamento *ex vividiore cum revelatione divina contactu*.

I due schemi di proposizioni, in sinossi, vennero sottoposti al dibattito in sede conciliare, dopo una relazione introduttiva di mons. G. Carraro, relatore della Commissione per gli studi. Egli sottolineò i legami tra questi schemi e il *De ecclesia*, presentato come la costituzione principale del Concilio, di cui le presenti proposizioni erano come dei corollari. Sottolineò, poi, la dimensione pastorale che dovrebbe permeare tutti gli aspetti della formazione dei sacerdoti e delineò la storia dell'elaborazione delle proposizioni in esame.

Il dibattito fu segnato da uno schiacciante giudizio favorevole nei confronti dello schema;[60] in particolare il card. Julius Döpfner valutò positivamente l'unità tra le diverse discipline teologiche e il rilievo dato allo studio della Scrittura «anima di tutta la teologia». Alcune critiche vennero mosse riguardo al ruolo di Tommaso d'Aquino nel *curriculum* degli studi: da una parte, alcuni avrebbero voluto ridimensionare il ruolo dell'Aquinate come guida nella penetrazione speculativa della rivelazione; i card. Ernesto Ruffini, Antonio Bacci e mons. Dino Staffa espressero la loro preoccupazione se non fosse stata data a Tommaso un'autorità preminente, cosa che sarebbe stata un rovesciamento dei precedenti insegnamenti papali; rimase dunque l'espressione «S. Thoma magistro». Infine, i card. Paul-Émil Léger, Giovanni Colombo e mons. Denis E. Hurley affermarono tutto il loro apprezzamento per l'impostazione del n. 16.

II.

Schemi preparatori

1. *Schema* De sacrorum alumnis formandis *(1962)*[61]

48. Post biennium philosophicum quadriennium theologicum integre peragendum est, cuius finis est intima Divinae Revelationis cognitione alumnos ita praeparare ut et scientia et vita fidei alte imbuantur et ad munus sacerdotale fidem praedicandi, sacramenta administrandi ac fideles regendi sanctae obeundum rite disponantur.

49. Quare theologia sacra apto libro textus adhibito, secundum probatos Ecclesiae Doctores, atque imprimis iuxta S. Thomae rationem, doctrinam et principia solide tradatur in omnibus suis partibus, apta pro diversa materia methodo adhibita, omissis obsoletis ac subtilioribus quaestionibus, ita ut alumni doctrinam catholicam, ex divinae revelationis fontibus accurate haustam, profunde penetrent, propriae spiritualis vitae reddant alimentum eamque in catechesibus et sacris concionibus, in confessionibus et in animarum directione, in scriptis, in scolis et in aliis ministeriis, apud nostrae aetatis homines, tum rudiores, tum cultiores, apte exponere, demonstrare atque tueri valeant.

50. Sacrae Scripturae studio secundum normas ab hac Sancta Synodo traditas peculiari diligentia instituantur. Proinde momentum Sacri Textus theologicum, spirituale, liturgicum ac pastorale futuris Sacerdotibus praeprimis aperiatur. Alumnis insuper opportunitas detur sacras linguas hebraicam et graeco-biblicam addiscendi quibus textus primigenios biblicos intelligere et explicare possint.

[60] *Acta Synodalia*, pp. 552-565; 703-747; *ibid.*, vol. III, pars VIII, pp. 14-45; 171-179.
[61] Pubblicato in *Schemata Constitutionum et Declarationum*, pp. 211-273.

51. Praeterquam in theologia fundamentali, dogmatica et morali, in iure canonico, in historia ecclesiastica et in patrologia, sedulo instituantur alumni in theologia spirituali qua in propria sanctificatione et in animarum directione efficaciter iuventur; atque in sacra liturgia sub aspectu theologico, spirituali, iuridico et pastorali investigata, nec non in cantu ecclesiastico: ut Opus Dei digne peragere, de sacris cultus mysteriis ipsi profunde vivere et actuosa populi participationem promovere valeant.

[52.53]

54. Ne theologicae disciplinae separatae appareant, sed harmonice in finem conspirent, in tradenda imprimis theologia dogmatica et morali, severa proprii obiecti investigatione speculativa accurate servata, themata theologiae biblicae, necnon momentum spirituale, liturgicum, patorale proprii argumenti maxima cura in lucem ponantur ita ut ex patefacta intima connexione quae viget inter Scripturam, traditionem patristicam, dogmaticam, moralem, ius, vitam liturgicam, spiritualem ac pastoralem Ecclesiae, ipsi alumnorum institutioni optatissimum imprimatur unitatis sigillum.

2. *Schema* De sacrorum alumnis formandis *(1963)*[62]

22. In cursu theologico theologia sacra, duce Ecclesiae Magisterio, ita tradatur ut alumni doctrinam catholicam ex divina revelatione accurate haustam profunde penetrent, propriae vitae spiritualis reddant alimentum atque in ministerio sacerdotali annuntiare, exponere atque tueri valeant. Omnes vero disciplinae theologicae ita doceantur ut harmonice in hunc finem conspirent, quippe quae singulae, ex intrinsecis proprii obiecti rationibus, mysterium Christi in historia salutis a Divinis Scripturis annuntiatum et in Ecclesia semper in actu clara in luce ponant.

Quare Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae prope anima esse debet, peculiari diligentia alumni instituantur; congrua introductione praemissa, in exegeseos methodum accurate initientur, maxima divinae Revelationis themata perspiciant et ea quae ad diversos theologiae tractatus pertinent, penitius investigent. Cum Patres tantopere ad revelationem fideliter transmittendam et enucleandam contulerint, eorum quoque studium in singulis tractatis magni fiat, necnon historia praecipuorum dogmatum in sua quoque habitudine ad generalem Ecclesiae historiam; ad revelationem vero integre quantum fieri potest illustrandam, eam ope speculationis, S. Thoma magistro sicut de philosophia dictum est, intimius penetrare et in veritatum systema ordinare alumni discant; eamque semper in cultu et vita Ecclesiae praesentem et operantem agnoscere doceantur; atque humanorum problematum solutionem sub revelationis luce quaerere eiusque aeternas veritates mutabili rerum humanarum condicioni applicare noscant.

[62] Pubblicato in appendice a *Acta Synodalia*, pp. 793-807.

Manducantur alumni ad plenius cognoscendas eas communitates quae christiano nomine decorantur, sed ab Apostolica Sede sunt seiunctae, ut fratres iuvare possint ad unitatem a Domino Nostro expostulatam; introducantur etiam ad alias religiones cognoscendas in singulis regionibus magis vulgatas, quo melius id quod boni, Deo disponente, habent, agnoscant, errores refellere discant et plenum veritatis lumen non habentibus communicare valeant.

3. *Schema di proposizioni* De institutione sacerdotali (aprile 1964)[63]

14. Universae theologiae sacra Scriptura veluti anima sit oportet; ex eius accurato studio necnon SS. Patrum totiusque traditionis – spectata etiam eius relatione ad generalem Ecclesiae historiam – mysteria salutis alumni conspiciant, intime penetrent Angelico Doctore magistro; eademque in cultu et vita Ecclesiae praesentia et operantia agnoscere edoceantur, propriae vitae spiritualis reddant alimentum, atque in sacerdotalis ministerii exercitio ad mutabiles rerum condiciones applicare et modo coaevis hominibus aptato communicare discant.

4. *Schema di proposizioni* De institutione sacerdotali (settembre 1964)[64]

16. In cursu theologico scientia sacra, duce Ecclesiae Magisterio, ita tradatur ut alumni doctrinam catholicam ex divina revelatione accurate haustam profunde penetrent, propriae vitae spiritualis reddant alimentum atque in ministerio sacerdotali annuntiare, exponere atque tueri valeant. Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet, peculiari diligentia alumni instituantur; congrua introductione praemissa, in exegeseos methodum accurate initientur, maxima divinae revelationis themata perspiciant et in Sacris Scripturis quotidie legendis et meditandis incitamentum et alimentum recipiant. Singuli tractatus dogmatici ita disponantur ut ante omnia ipsa themata biblica proponantur; quid Patres ad singulas revelationis veritates fideliter transmittendas et enucleandas contulerint necnon ulterior dogmatis historia – considerata quoque ipsius relatione ad generalem Ecclesiae historiam – alumnis aperiatur; deinde ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere alumni discant; eademque semper in cultu et vita Ecclesiae praesentia et operantia agnoscere doceantur, atque humanorum problematum solutiones sub revelationis luce quaerere, eius aeternas veritates mutabili rerum humanarum condicioni applicare easque modo coaevis hominibus aptato comunicare discant. Ceterae quoque theologicae disciplinae ex vividiore cum Revelatione divina contactu instaurentur.

[63] In *Acta Synodalia*, pp. 545-546.
[64] In *ibid.*, pp. 545-547.

CRISTO E I SUOI MISTERI IN SAN TOMMASO D'AQUINO

INOS BIFFI

PATH 11 (2012) 195-213

1. La cristologia di Tommaso d'Aquino, particolarmente nella *Summa Theologiae* – dov'è definita «consummatio totius theologici negotii» –, si presenta articolata secondo un duplice profilo: quello della sua "ontologia", dove il mistero di Cristo è indagato in se stesso, e quello della sua "economia", o del suo svolgimento attraverso i "misteri". Potremmo dire: anzitutto le dimensioni "astratte" e successivamente gli «acta et passa», ossia gli eventi storici nei quali si è tradotto. Secondo le parole stesse dell'Angelico:

> Al Salvatore dedichiamo una duplice serie di considerazioni: la prima relativa al mistero dell'incarnazione in se stesso, nel quale Dio si è fatto uomo per la nostra salvezza; la seconda relativa a quanto dallo stesso Salvatore, cioè Dio fatto carne, è stato fatto e patito (*per ipsum Salvatorem sunt acta et passa*).[1]

Questa distinzione non ha mancato di attrarre l'attenzione dei teologi e degli storici della teologia medievale, tra i quali soprattutto va ricordato il domenicano Marie-Dominique Chenu, il cui interesse per il «san Tommaso della storia» ha profondamente rinnovato negli anni '50 lo studio

[1] «Circa [ipsum Salvatorem] duplex consideratio occurrit, prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa» (*Summa Theologiae*, III, Prol.).

del Dottore Angelico, con la celebre e sostanzialmente non invecchiata *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*.[2]

Era l'epoca in cui la teologia era particolarmente impegnata nella discussione sulla metodologia teologica, sul rapporto tra "teologia" ed "economia", che nel caso di Tommaso si precisava come questione, a lungo dibattuta e variamente risolta, dell'*ordo* o del piano della *Summa Theologiae*, dove si rilevava esattamente un disegno, che impostava la materia teologica non in coerenza con la storia della rivelazione, ma secondo il movimento dell'*exitus* e del *reditus* di ispirazione neoplatonica e quindi non biblica.[3]

A ben vedere, di là dalla distinzione nelle tre parti, la *Summa Theologiae* è tutta centrata su Dio, considerato «secundum quod est in se» e «secundum quod est principium rerum et finis earum» (da qui l'*exitus* e il *reditus*); in tal modo l'*ordo disciplinae* – come lo chiama Tommaso – appare radicalmente bipartito: il problema era, allora, quello dell'accordo con l'ordine della storia, che sembra disatteso.

2. Veramente, non era in discussione il contenuto, in ogni caso largamente nutrito di Scrittura, delle questioni e degli articoli della *Summa*. D'altronde, l'insegnamento teologico medievale era fondamentalmente una *lectio* scritturistica, tenuta da chi aveva la *licentia docendi*, noi diremmo l'ordinario. Scrive Chenu:

> La Bibbia era, nell'insegnamento della teologia nel secolo XIII, il libro di base, non solo come primo repertorio delle autorità da utilizzare per sostenere con le loro prove gli argomenti elaborati, ma come la materia stessa, direttamente sfruttata, del sapere sacro che è la teologia, scienza di Dio a partire dalla parola di Dio. Il maestro insegnante è, alla lettera, secondo il suo nome ufficiale, un *magister in sacra pagina* (…). San Tommaso, maestro in teologia, ha preso per materia del suo corso ufficiale il testo stesso della Scrittura, Antico e Nuovo Testamento (…). È un fatto di grande portata. (…) La *Somma* è piantata in un suolo evangelico (…) perché è la legge stessa della sua genesi.[4]

[2] M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1950.

[3] Sull'argomento cf. gli studi ora editi in I. Biffi, *Sulle vie dell'Angelico*, Jaca Book, Milano 2009.

[4] Chenu, *Introduction*, p. 199.

A essere posto in discussione era il piano stesso dell'opera, dove Gesù Cristo, quindi sostanzialmente la storia della salvezza, si trovava disposto – dopo la trattazione speculativa di quel che riguardava Dio in se stesso e Dio come Principio e Fine – nella *Tertia Pars*, per cui Gesù Cristo, sempre dal punto di vista dell'*ordo*, risultava assente là dove si parlava di Dio e della Trinità, della creazione e della vita morale (le prime due parti). Gesù Cristo appare in un terzo momento, quale indispensabile possibilità concreta dell'*exitus* dell'uomo o quale "via" per il percorso verso il Fine:

> Poiché il nostro Salvatore, il Signore Gesù Cristo, «salvando il suo popolo dai suoi peccati», secondo la testimonianza dell'Angelo [Mt 1,21], ci mostrò in se stesso la via della verità, seguendo la quale possiamo giungere, risorgendo, alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico, che alla considerazione del fine ultimo della vita umana e delle virtù e dei vizi, faccia seguito lo studio dello stesso Salvatore di tutti…,[5]

rilevando, in ogni caso, il carattere "astratto" e come sospeso del contenuto della *Prima* e della *Secunda Pars*, fin che non giunga la cristologia, con la *Tertia Pars*, e premendo sulla funzione di «consummatio totius theologici negotii» attribuita alla cristologia, dove «consummatio» non sembra avere un puro significato di cronologia, ma di valore.

3. Se ora tralasciamo la questione relativa alla cristologia nell'*ordo* della *Summa Theologiae*, constatiamo la presenza nella *Tertia Pars* di una "cristologia biblica". Anzi, alla luce dell'interesse sulle «strutture e metodo», padre Chenu osserva che le opere di san Tommaso contengono

> blocchi interi che l'uso, veramente assai deplorevole, ha troppo spesso trascurato in seguito alla distribuzione moderna delle materie o al declassarsi dei problemi.[6]

[5] «Quia salvator noster dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur» (*S. Th.*, III, Prol.).

[6] CHENU, *Introduction*, pp. 132-133.

Trattando quindi dei procedimenti di costruzione di san Tommaso, dei caratteri della sua esegesi e del rapporto Bibbia-teologia, Chenu scrive:

> I tre racconti scritturistici della creazione, della legge antica, della vita di Cristo, alimentano (...) nella *Somma* intere sezioni di questioni e di articoli (I, 67-74; I-II, 105; III, 30-58), che mantengono nella teologia più speculativa un contenuto e un'atmosfera biblica.[7]

Occorre quindi «chiedere al lettore di san Tommaso di conservare attentamente a tali sviluppi sia i loro procedimenti sia la loro atmosfera, con una costante resistenza alle minacce del razionalismo, in un rispetto del mistero ontologico in cui la scienza dell'essere tiene conto dell'oscurità nozionale dell'esistenza».[8] Per Chenu

> niente sarebbe più deludente e intellettualmente perverso del circolare tra questi testi teologici senza tenersi in segreta comunione con la parola di Dio e sotto la presa della contemplazione. Le strutture razionali possono essere le stesse, ma la luce che le promuove ha anzitutto collocato il nostro spirito in un altro mondo.[9]

4. Di fatto, questi tre blocchi della *Summa Theologiae* ora ricordati

> verranno a poco a poco eliminati dal movimento speculativo della teologia moderna, o ricacciati in una zona esegetica preliminare, e non più integrante. Qualunque sia il giudizio su questa evoluzione – egli prosegue – in cui la diversificazione normale delle funzioni della teologia si paga con deplorevoli rotture spirituali, il fatto è che l'equilibrio di una *Somma* medioevale – quella di san Tommaso – implica, per il felice effetto della pedagogia biblica di base nel maestro in teologia, la permanenza di una dose massiccia di elaborazione scritturistica diretta, diciamo di teologia biblica. La cosa è tanto più significativa in quanto è un'espressa novità rispetto alla distribuzione delle materie nel commento classico delle *Sentenze* che, a cominciare da Pietro Lombardo, lasciava al di fuori delle proprie *quaestiones* il dato biblico in se stesso, si trattasse dell'antico testamento (Genesi, Legge) o del nuovo (vita evangelica di Cristo).[10]

[7] *Ibid.*, p. 135.
[8] *Ibid.*, p. 139.
[9] *Ibid.*, pp. 140-141.
[10] *Ibid.*, p. 222.

5. Quanto alle caratteristiche di questa elaborazione della Scrittura:

> siamo oltre l'esegesi e il commentario: il dato scritturistico si organizza intorno a categorie dottrinali che superano la lettera primitiva (...). Così il trattato della vita di Cristo sottopone il racconto evangelico a un'analisi razionale scolastica (...): ragioni di convenienza, valori esemplari, ecc. In tutti questi casi ci si sgancia dalla lettera e dai fatti a vantaggio di un'economia divina, delle sue intenzioni, della sua condotta, delle sue tappe... *Doctrina sacra*.[11]

6. Senza dubbio, questa «teologia biblica» contiene «parecchi elementi sorpassati dal progresso dell'esegesi storica»;[12] tuttavia

> rimane il principio, e, in ogni caso, non si può cancellare il posto e il senso di questa zona biblica nell'edificio della *Somma* senza squilibrarla (...). Gli elementi arcaici dell'esegesi non debbono annullare questa presenza della Bibbia in una teologia. Quante perdite di luce e di realtà ha subito la teologia tomista moderna, quando non ha saputo conservare questa prolungata considerazione religiosa del *cosmos* e delle creature terrestri al servizio dell'uomo, la prospettiva storico-profetica dell'Antico Testamento, lo stesso racconto evangelico, lasciato agli esegeti e agli spirituali![13]

7. Ecco perché padre Chenu definiva «un lavoro fecondo e succoso» la messa in luce della «teologia biblica» inclusa nella *Summa Theologiae*.[14] Del resto in armonia col rinnovamento degli studi biblici e con una conoscenza e valutazione storica più obiettiva delle opere medioevali.

> La specializzazione, organizzata intorno alla distinzione tra «positiva» e «speculativa», assai benefica come principio e come metodo, comportava di fatto una dislocazione dell'unità dottrinale e pedagogica delle *Somme* medioevali. Il rinnovamento degli studi biblici (...) ha rimesso in questione, contro una scolastica metodologicamente distaccata dalla Bibbia e vivente per se stessa, il ruolo della Scrittura, non solo come dato di fede per ogni teologia (il che non è mai stato contestato), ma come funzione interiore permanente di una «scienza» teologica secondo il suo organismo completo (...). C'è di che guardare con attenzione e valorizzare le porzioni scritturisti-

11 *Ibid.*, p. 222-223.
12 *Ibid.*, p. 271.
13 *Ivi.*
14 *Ibid.*, p. 276.

> che delle teologie medioevali. Lo studio storico della teologia medioevale, di san Tommaso in particolare, è venuto incontro a questo risveglio, ad offrirgli una base di fatto. Non solo gli storici non consentono, leggendo le opere medioevali, a lasciar cadere come superate (...) delle branche intere, ma ricordano che, nell'insegnamento della teologia del secolo XIII, la lettura della Scrittura è l'atto proprio del maestro in teologia: la Bibbia è il suo «libro di testo» (...). [Le] *Somme* conservano in se stesse, e non come materia preliminare, dei capitoli della Bibbia che presentano, nella storia, gli atti fondamentali dell'economia della salvezza.[15]

Da qui il valore di un interesse riservato alle *quaestiones* 27-59 della *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*. Anzitutto dal profilo dell'«intelligenza dei quadri metodologici che (...) comandano [la *Summa Theologiae*], con l'ispirazione che li sottende».[16] Questa «vita evangelica di Cristo» fa percepire il suolo e l'alimentazione scritturistica della speculazione cristologica di san Tommaso nella *Summa Theologiae*; permetterebbe quindi una visione nuova, più storica e più completa, della sua metodologia e della sistemazione o piano della stessa *Summa*.

8. Possiamo, però, notare come l'attenzione di Tommaso per i misteri di Cristo, pur senza una disposizione ordinata come nella *Summa Theologiae*, la ritroviamo in altre sue opere, particolarmente nello *Scriptum super libros Sententiarum*,[17] dove, come nella *Summa Theologiae*, esamina gli eventi di Cristo nel loro dettaglio e nella loro circostanzialità, quindi nella loro «convenientia», nel loro valore di «exemplum», di «meritum», di «instructio», nella loro «vis» o «virtus», nel loro «fructus», nella loro dimensione sacramentale, in tal modo illustrandone il significato in relazione sia alla costituzione di Cristo stesso, sia all'istituirsi dell'antropologia.

E, infatti, mentre sta avvenendo la vita di Cristo, sta anche avvenendo la vita di chi – noi diremmo – è stato predestinato con lui, a motivo di lui e su di lui. Essa è l'illustrazione e la cifra della vita concreta dell'uomo. Quella che è stata la predestinazione eterna dell'uomo sta divenendo nei misteri di Cristo attuazione storica.

[15] M.-D. Chenu, *La théologie de la loi ancienne selon saint Thomas*, in «Revue Thomiste» 69 (1961) 485-486.

[16] *Ibid.*, p. 486.

[17] Cf. I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, tomo uno, Jaca Book, Milano 1994.

Per l'Angelico l'esistenza di Cristo è tutta gravida di senso antropologico e tutta attraversata di intenzione salvifica, fin nei minimi particolari, anche abitualmente messa in luce col metodo esegetico dei vari sensi, pur non raramente segnato da artificialità, e tuttavia non senza il vantaggio di solidi contenuti dottrinali, emergenti dalle *rationes* rinvenute dalla ricerca teologica.

9. E al riguardo possiamo subito ricordare quanto l'Angelico enuncia sugli «incarnationis mysteria» nella *Summa contra Gentiles*:

> Se uno considera con attenzione e devozione i misteri dell'incarnazione, troverà tanta profondità di sapienza, da superare la conoscenza umana, secondo le parole dell'Apostolo: «La stoltezza di Dio è superiore alla sapienza degli uomini». Ecco perché a chi lo medita piamente appariranno ragioni sempre più ammirabili di questo mistero.[18]

10. Ma, tornando alla cristologia della *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*, rileviamo, di là dall'interesse storico-metodologico messo in risalto da Chenu delle *quaestiones* 27-59 – in seguito commentate in maniera eccellente[19] –, l'attenzione propriamente teologica riservata agli «acta et passa» del Figlio di Dio fatto uomo. Già Jacques M. Vosté aveva osservato:

> Ciò che dà al (…) trattato [di san Tommaso] tutto il suo valore è il fatto che esso si presenta incontestabilmente come una vita «teologica» di Gesù. (…): il Dottore Angelico ha inserito la serie delle sue considerazioni in una *Somma* che rimarrà teologica. Tale è il punto di vista che presiede il suo campo d'orizzonte. Dobbiamo quindi attenderci che egli scruti le ragioni di «convenienza» di ogni avvenimento e di ogni particolare storico, ne rimarchi le esigenze, ne ricerchi le cause, ne valuti le conseguenze: il tutto considerato dal profilo della redenzione dell'umanità; il tutto collocato anche nella prospettiva immensa del ritorno a Dio, mediante Cristo, dell'uomo

[18] «Si quis (...) diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli: *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*. Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur» (*Summa contra Gentiles*, IV, 54).

[19] Vedi, specialmente, l'edizione commentata da Torrell nella nuova edizione della «Revue des Jeunes»: Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. Le Verbe incarné et ses mystères*, éd. J.-P. Torrell, I-V, Du Cerf, Paris 2003-2005, in sostituzione di quella curata da J.M. Vosté (Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. Vie de Jésus*, I-II, Paris 1927 [1947]; III-IV, Paris 1931 [1954]).

> peccatore. (…) Sotto queste riflessioni meditative, il Dottore Angelico cerca di cogliere ciò che vi è di eterno e di veramente valido nel flusso passeggero di una vita, limitata nel suo spessore umano, ma infinita nella forza che la anima, incommensurabile nelle ripercussioni che essa porta con sé.[20]

Karl Rahner, denunciando il carattere quasi esclusivamente astratto e formale della cristologia manuale e corrente, osservava che, al contrario, in san Tommaso è presente ancora una teologia dei misteri o della vita di Cristo nella sua storicità, ossia una cristologia concreta:

> Siamo in errore se pensiamo che l'astrattezza formale della cristologia ha contribuito anche a ciò: a diminuire l'interesse per una teologia dei misteri della vita di Gesù? In san Tommaso e ancora in Suárez continua ad essere vivo l'interesse propriamente teologico (e non solo pio) per i misteri della vita di Cristo. Ai nostri giorni è necessaria ormai un'attenzione acuta per scoprire in un trattato scolastico comune di cristologia qualche cosa sulla risurrezione di Cristo, come se questo mistero appartenesse soprattutto alla teologia fondamentale. Da un punto di vista molto formale si tratterà della passione in soteriologia, la quale si mostra poco interessata alla sua concretezza, poiché qualsiasi altro atto morale di Cristo ci avrebbe «ugualmente» salvati, se così fosse piaciuto a Dio.
>
> Ma che cosa ci si dice ancora della circoncisione, del battesimo, della preghiera, della trasfigurazione, della presentazione al tempio, dell'agonia, dell'abbandono, divino sulla croce, della discesa agli inferi, dell'ascensione, ecc.? Nulla o quasi! Tutto questo è lasciato alla pietà, che pure raramente va al di là di applicazioni morali ed edificanti. I misteri di Cristo che, proprio nella loro irripetibile unicità e irriducibile storicità, sono la legge della storia unica del mondo, sono allora abbassati facilmente al livello di semplici illustrazioni ed esempi, di «casi», in cui delle leggi morali generali, anch'esse considerate indipendentemente dalla vita di Cristo, si realizzano in maniera esemplare. Invece di una vera teologia dei misteri della vita di Cristo, si è portata al primo posto una teologia (naturalmente in sé legittima) delle qualità astratte di Cristo. Non può dunque che derivarne ancora una soteriologia come quella (per altro buona in sé) che sola si è venuta sviluppando attualmente. Essa contiene ancora un capitolo su certi permanenti «consectaria unionis hypostaticae», ma non una mediazione teologica della storia (in sé eminentemente teologica) dei vari avvenimenti unici della

[20] ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, *Vie de Jésus*, I, pp. 5-9.

> vita di Cristo, come di un uomo nato da donna, soggetto alla storia, alla legge, alla morte.[21]

Rahner sottolinea, quindi, la necessità del «coraggio teologico», esattamente quello che dimostra ancora san Tommaso precisamente nella serie dei misteri, dove egli è insieme – senza la distinzione delle due «professioni» e dei due metodi – teologo ed esegeta, in una non solo implicazione, ma coincidenza dell'una con l'altra funzione.

La presenza del complesso dei misteri della vita di Cristo in san Tommaso – e specialmente nella *Summa Theologiae* – è sottolineata come fatto caratteristico e importante anche da altri autori.

11. Citando il testo di Rahner, Henri de Lubac nota come san Tommaso «pone [i misteri di Cristo] al loro posto dominante nello svolgimento della storia di salvezza»,[22] e nello stesso senso Marie-Joseph Le Guillou osserva:

> San Tommaso non considera (...) l'incarnazione in modo intemporale. Egli è altamente interessato al divenire storico di Cristo, agli *acta et passa Christi in carne*.[23]

E specifica:

> La vita terrestre del Signore non è un semplice preludio all'operazione dell'umanità di Cristo, ipostaticamente unita al Verbo, e che agisce nella Chiesa dopo la gloria celeste. Essa ha il suo compito proprio e non è esteriore al dono affatto celeste della salvezza. Di fatto, il mistero pasquale ha, nella considerazione tomista, un posto centrale. (...) Ma tutti gli «acta et passa», ossia l'intera vita di Cristo dalla sua nascita all'ascensione, operano misteriosamente, nella virtù divina, la nostra salvezza.[24]
>
> San Tommaso ha avuto l'intenzione di includere nella prospettiva propriamente teologica, tutta impegnata a rilevare le strutture intelligibili della sapienza divina, un totale rispetto dell'economia e della storicità della fede. Il rimprovero spesso rivolto alla sapienza tomista – anche dai suoi

[21] K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, vol. I, Benzinger, Einsiedeln 1956, pp. 210-212 (*passim*).

[22] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, vol. IV, Aubier, Paris 1964, p. 286.

[23] M.-J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église. Théologie du mystère*, Parole et Silence, Paris 1963, pp. 224-225.

[24] *Ibid.*, pp. 225 e 224.

> ammiratori – d'essere troppo poco curante del senso della storia o del sentimento dell'irreversibile divenire storico, non tocca il cuore del pensiero del Dottore Angelico.[25]

Lo stesso autore, riassumendo il significato di questi misteri della vita del Signore nella *Summa Theologiae*, ferma l'attenzione sulla loro «imitazione»,[26] nella quale trova il suo compimento l'analisi della vita spirituale condotta nella *Secunda Pars*. E dal momento che Dio si è rivelato in una vita umana, egli parla di valore anagogico della vita del Salvatore per ogni vita umana:

> Il destino personale di Cristo, che raggiunge la sua pienezza nella risurrezione, diviene per noi *via veritatis* mediante la fede. Tutti gli *acta et passa Christi in carne* (...) divengono per noi salutari e quindi noi siamo inclusi, mistericamente, nell'umanità di Cristo.[27]

Il senso e l'importanza dei misteri di Cristo non mancarono di essere recepiti, e infatti al riguardo gli studi si sono moltiplicati sia nel loro insieme sia su alcuni misteri in particolare.[28]

12. Tornando alla cristologia della *Summa Teologiae*, troviamo, dunque, il dittico «De ipso incarnationis mysterio» (qq. 1-26) e «De his quae per ipsum Salvatorem nostrum, id est Deum incarnatum, sunt acta et passa» (qq. 27-59), ossia l'ontologia dell'incarnazione o la sua struttura "astratta", che sottende e insieme si invera o "convive" nei misteri. O meglio, è nei misteri che si può individuare la struttura ontologica, che non ha mai avuto una consistenza a se stante; ma ha il suo indubbio interesse nel procedimento, che sembra tipico di Tommaso, di sistemare tale struttura, destinata a illuminare intimamente la storia in cui si è tradotta.

Esattamente queste prime 26 *quaestiones*, col rilievo della struttura del mistero dell'incarnazione in se stesso, contengono i principi e le ragioni per

[25] *Ibid.*, p. 281.

[26] *Réflexions sur la nature et l'unité de la théologie*, in *Mélanges offerts à M.-D. Chenu, maitre en théologie*, Vrin, Paris 1967, p. 337.

[27] *Ibid.*, p. 378.

[28] Cf. BIFFI, *I misteri di Cristo*, pp. 42 ss. e J.-P. TORRELL, *Le Christ et ses mystères*, 2 voll., Desclée, Paris 1999.

cui minutamente gli «acta et passa» si presenteranno all'analisi di Tommaso come: epifanie di Dio; storia del Figlio di Dio; con finalità salvifica; in forma assolutamente esemplare per l'uomo; con efficienza ultra-temporale; per cui, grazie ad essi si realizza, secondo l'ordine della predestinazione eterna dell'umanità di Cristo e per la sua mediazione, la conformità allo stesso Figlio di Dio nella figliolanza.

Quanto allo svolgimento della vita di Cristo, Tommaso lo distribuisce secondo una successione quadripartita:

> Dopo quello che abbiano detto sull'unione tra Dio e l'uomo e sulle conseguenze dell'unione, ci resta da parlare di ciò che il Figlio di Dio incarnato ha fatto e ha patito nella natura umana da lui assunta. Divideremo queste considerazioni in quattro punti: primo, il suo ingresso nel mondo; secondo, lo svolgersi della sua vita qui in terra; terzo, la sua dipartita da questo mondo; quarto, la sua esaltazione dopo la vita presente.[29]

E più analiticamente, le questioni riguardano:

> La concezione di Cristo, la sua natività, la sua circoncisione, il suo battesimo, il suo stile di vita, la sua tentazione, la sua dottrina, i miracoli, la passione, la morte, la sepoltura, la discesa agli inferi, la risurrezione, l'ascensione, la sessione alla destra del Padre, il potere giudiziario.[30]

13. Non potendo qui esporre il contenuto del secondo dittico, mi limito *(a)* a fare qualche cenno al vocabolario dei misteri nella *Summa Theologiae*; *(b)* a ricordare, a titolo esemplificativo, la concezione tomistica degli stessi misteri, quanto Tommaso insegna a proposito del mistero della passione; *(c)* per finire col richiamo alla «virtus» della passione nei sacramenti.

[29] «Post praedicta, in quibus de unione Dei et hominis et de his quae unionem sequuntur tractatus est, restat considerandum de his quae Filius Dei in natura umana sibi unita fecit vel passus est. Quae quidem consideratio quadripartita erit. Nam primo considerabimus de his quae pertinent ad ingressum eius in mundum; secundo, de his quae pertinent ad processum vitae ipsius in hoc mundo; tertio, de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto, de his quae pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam» (*S. Th.*, III, q. 27, intr.).

[30] «De conceptione Christi, de eius nativitate, de eius circumcisione, de eius baptismo, de modo conversationis ipsius, de tentatione eius, de doctrina, de miraculis, de passione eius, de morte, de sepultura, de descensu ad inferos, de eius resurrectione, de eius ascensione, de sessione ad dexteram Patris, de iudiciaria potestate» (cf. *S. Th.*, intr. alle qq. 27. 40. 46. 53).

(a) *Il vocabolario dei misteri*. Nella *Summa Theologiae* l'uso più frequente che san Tommaso fa del termine «mysterium» in riferimento a Cristo si trova nell'espressione «incarnationis mysterium», per indicare il mistero dell'incarnazione o il mistero di Cristo nel suo complesso.[31] Sempre in senso globale, san Tommaso parla di «mysterium Christi»,[32] e anche al plurale di «mysteria Christi», intendendo l'insieme di realtà relative a Cristo o il piano che si compie a suo riguardo.[33] L'Angelico parla anche di «Christi et Ecclesiae mysteria» (piano di salvezza che si attua in Cristo e nella Chiesa),[34] dei «nostrae salutis mysteria» (*S. Th.*, III, q. 45, 2 c; q. 54, 2 c). Ricorre, invece, raramente il termine «mysteria» nel senso preciso di «fatti» della «storia» di Cristo, appartenenti agli «acta et passa» (*S. Th.*, I, Prol.): le *quaestiones* 27-59 sono dette pertinenti ai «mysteria Verbi incarnati» (*S. Th.*, III, q. 60, prol.); si parla di «caro (…) et mysteria in ea perpetrata», che «operantur instrumentaliter» (*S. Th.*, III, q. 62, 5, 1m); di «fides nostra», che «non solum respicit passionem Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius» (*S. Th.*, III, q. 62, 5 ob. 2). San Tommaso parla inoltre della «repraesentatio» dei «mysteria Christi, quibus iustificamur» col battesimo (cf. *S. Th.*, III, q. 66, 3 c), e della «devotio», che «excitatur ex consideratione passionis Christi» (*S. Th.*, II-II, q. 82, 3 ob. 2). In complesso, rispetto agli usi fatti specialmente nei commenti tomistici ai Vangeli, l'occorrenza della terminologia «misteri» di Cristo è abbastanza rara. Il termine «mysterium» è usato anche in riferimento ai singoli «misteri» di Cristo. Troviamo: «resurrectionis mysterium» (*S. Th.*, III, q. 36, 2 c; 55, 1, 3m), «mysterium passionis [et mortis]»,[35] «mysterium sepulturae» (*S. Th.*, III, q. 51, 2 c).

[31] *S. Th.*, III, prol.; q. 1, 1 sc; *ibid.*, 1m; 2 sc; 3 ob. 3 e 3m; 6 sc; q. 2, 1 c; ecc. Per un riferimento più esauriente ai testi di Tommaso a proposito del vocabolario dei misteri rimandiamo a un prossimo volume della nostra «Opera Omnia» dal titolo: *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino* di non lontana apparizione.

[32] *S. Th.*, III, q. 2, 3 c.; q. 28, 2 ob. 2; *S. Th.*, I, q. 57, 5 (*passim*); *S. Th.*, I-II, q. 101, 3 c e 1m; q. 102, 4 c e 4m; 6 c.

[33] *S. Th.*, I-II, q. 102, 4, 4: «Fides (...) de mysteris Christi»; q. 103, 3 c: «ad significandum Christi mysteria, quae figurabantur»; q. 104, 3 c: «Christi mysteria ut futura»; «illa mysteria iam (...) completa»; q. 2, 7 c: «quae ad mysteria Christi pertinent»; q. 93, 1 c: «tempore novae legis, peractis iam Christi mysteris»; «Christi mysteria significabantur futura»; cf. *S. Th.*, I, q. 36, 3, 4m.

[34] *S. Th.*, I, q. 117, 2, 1m; *S. Th.*, I-II, q. 101, 2, 1m.

[35] *S. Th.*, III, q. 44, 1, 2m; q. 54, 2 c; *S. Th.*, I-II, q. 102, 5, 5m.

In conclusione: possiamo rilevare una presenza diffusa nella *Summa Theologiae* dei lemmi «mysterium»/«mysteria» con una pluralità di significati. In rapporto però con i «misteri» di Cristo l'uso del vocabolario dei «misteri» è piuttosto ridotto – più di quanto non lo sia nei commenti biblici neotestamentari dell'Angelico –. Ciò nonostante è perfettamente legittimo parlare di dottrina sui «misteri» di Cristo nella *Summa Theologiae*. In questo caso il linguaggio di san Tommaso è ancora tradizionale, sia per questo riferimento ai fatti della vita di Cristo, sia per il riferimento ai sacramenti, ma in questo caso l'uso dell'Angelico appare assolutamente limitato rispetto ai termini «sacramentum»/«sacramenta».

A proposito del termine «sacramentum» possiamo rilevare queste due espressioni: «mortis sacramentum» (*S. Th.*, III, q. 46, 5 ob. 1), e «sacramentum passionis Domini» (*S. Th.*, III, q. 46, 11 c), ma solo come citazione da Ilario, mentre si parla di «transfiguratio quae est sacramentum secundae regenerationis» (*S. Th.*, III, q. 45, 4, 2m), nel senso quindi di segno prefigurante o esemplare; d'altronde anche il termine «sacramentum»/«sacramenta» riceve ancora varie accezioni: indica o i sacramenti in genere,[36] o un particolare sacramento,[37] o il piano di salvezza (in qualche suo aspetto),[38] o il «segno sacro»,[39] o la realtà sacra considerata come nascosta e in relazione al disegno salvifico (cf. *S. Th.*, III, 29, 1 c), o alcuni particolari dell'Antico Testamento considerati nel loro carattere prefigurante: «sacramenta veteris legis»,[40] «legalia sacramenta» (*S. Th.*, III, 37, 4, 3m). L'uso di «sacramentum»/«sacramenta» in rapporto ai misteri di Cristo sta di fatto scomparendo. La ragione di tale rarefazione sembra essere, da un lato, un minore interesse, quanto meno nella teologia «speculativa», per

[36] Cf. «fidei sacramenta»: *S. Th.*, III, q. 48, 6, 2m; *S. Th.*, III, q. 49, 3, 1m; 5 c; «sacramenta Christi»: *S. Th.*, III, q. 52, 8 ob. 2; «sacramenta»: *S. Th.*, III, q. 49, 1, 4m; *S. Th.*, III, q. 52, 1, 2m; *S. Th.*, III, q. 27, 1, 2m; *S. Th.*, III, q. 38, 2 ob. 3; 3, 3m; 6, 5m; «sacramentum»: *S. Th.*, III, q. 38, 6 c.

[37] Il Battesimo: *S. Th.*, III, q. 39, 5 («fidei sacramentum»); *S. Th.*, III, q. 49, 3, 2m; *S. Th.*, III, q. 52, 7 c («fidei sacramentum», anche nel senso più generale di sacramento espressione di fede capace di mondare dal peccato originale); *S. Th.*, III, q. 27, 1, 2m; *S. Th.*, III, q. 38, 1, 1m; 6, 5m; l'Eucaristia: *S. Th.*, III, q. 48, 3, 1m; *S. Th.*, III, q. 52, 8 ob. 2; *S. Th.*, III, q. 55, 4, 3m (da sant'Agostino); *S. Th.*, III, q. 29, 1, 2m («sacramentum altaris»); il Matrimonio: *S. Th.*, III, q. 29, 2 c (da sant'Agostino).

[38] *S. Th.*, III, 30, 1 c (il piano di Dio su Maria).

[39] *S. Th.*, III, q. 48, 2 ob. 2 (cit. da sant'Agostino).

[40] *S. Th.*, III, q. 36, 4 ob. 4 («sacramenta veteris legis erant Christi figura»); q. 37, 4 ob. 3.

gli eventi – o misteri – di Cristo, e dall'altro, lo specializzarsi del vocabolario «sacramentum»/«sacramenta» nel senso dei sette sacramenti, anche se, almeno in san Tommaso, non appare diminuita la sensibilità al legame tra misteri di Cristo e sacramenti, sottolineati soprattutto con la categoria della loro «virtus» e dell'efficacia collegata esclusivamente o quasi al mistero della passione e della morte di Cristo. La rarefazione di un tale vocabolario va forse ritrovata anche nel fatto di una riflessione cristologica scolastica diversa da quella patristica, con le sue categorie, anche se ancora attinge ai Padri, e che si dispone in un contesto diverso da quello patristico-liturgico, dove invece ancora si trova la letteratura monastica, in cui è ricorrente una teologia dei misteri di Cristo e un suo linguaggio tradizionale.[41]

Notiamo come dall'uso della terminologia «mysterium» e «mysteria» non appare una prevalenza e nemmeno una particolare sottolineatura dell'aspetto «intellettuale»: benché presente, essa si accompagna ad altri significati. Sarebbe interessante anche vedere se, pur parlando di mistero come «verità» da credere, san Tommaso vi abbia isolato l'aspetto di trascendenza alla ragione o invece non permangano associate con questo aspetto anche le risonanze più tradizionali di realtà «misteri» o di «misteri» di salvezza, benché stia diventando emergente la prospettiva veritativa della rivelazione.

(b) *Il mistero della passione*. Tra i misteri di Cristo un significato tutto particolare è attribuito da san Tommaso alla «passio Christi», al punto che sarà proprio tale «passio» a essere riconosciuta nella sua attualità e "imminenza" antropologica, d'altra parte ponendosi come "oggetto" di contemplazione specialmente appassionata. Per l'Angelico: dalla passione di Cristo si genera e ridonda in maniera assoluta e con una intensità unica – «propter genus operis» (*S. Th.*, III, 48, 1, 3m) – tutto un irraggiamento di significati e di valori teologici, cristici e antropologici, che la pongono al cuore della storia della salvezza. Essa consuma la storia della salvezza, compie insieme Gesù Cristo, che nella passione raggiunge la pienezza della sua identità e

[41] Riguardo alla dottrina patristica sul «sacramentum» o «mysterium», riferito a un mistero della vita di Cristo, possiamo citare, perché ancora valido, M.B. De Soos, *Le mystère liturgique d'après Léon le Grand*, Aschendorff, Münster W. 1958, e per la teologia monastica I. Biffi, *Filosofia monastica: «Sapere Gesù»*, Jaca Book, Milano 2008, il cap. IV: *Aspetti dell'imitazione di Cristo nella letteratura monastica del secolo XII* (pp. 41-89) e il cap. VIII: *Bibbia e liturgia in Aelredo di Rievaulx* (pp. 151-214).

il culmine della sua rivelazione, e compie l'uomo, che nella passione legge esemplarmente il proprio bisogno e il proprio destino e da essa si trova raggiunto e salvato. La passione è l'assoluta necessità dell'uomo; è il mistero destinato a diffondersi in tutto il mondo: «virtus passionis eius ad totum mundum diffundenda erat» (*S. Th.*, III, 46, 10 c).

Il mistero della «passio Christi» rappresenta, oltre le altre forme di causalità,[42] la causalità "strumentale", o la "mediazione" obiettiva, della salvezza. Tommaso, fondandosi sul testo di Paolo: «verbum crucis his qui salvi fiunt est virtus Dei», enuncia il principio:

> Quia (…) humanitas Christi est *divinitatis instrumentum* (…) ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam» (*S. Th.*, III, 48, 6 c).

Il principio vale indubbiamente per tutti i misteri di Cristo: riscattato – per così dire – da una possibile interpretazione "fisicistica" e anonima, esso dice il valore singolare e obiettivo dell'umanità di Cristo, come umanità di Dio, nel suo esprimersi, con la sua conseguente eccedenza di efficacia: «virtus excedens omnem virtutem humanam» (*ibid.*). Lo stesso Tommaso parla poi della «spiritualis virtus» della «passio Christi», attingibile spiritualmente tramite un «contactus spiritualis» qual è quello della fede e dei sacramenti (*S. Th.*, III, 48, ad 2).

Ma non è solo la passione ad agire «per modum efficientiae». Risultano salutiferi anche tutti gli altri misteri pasquali del Signore: sia la morte, sia la sepoltura, sia la discesa agli inferi, la risurrezione e l'ascensione sono contrassegnati dalla proprietà di essere e di operare la salvezza, come «virtus Dei», cioè di costituire Cristo come la salvezza obiettiva ed "eccedente", con cui entrare in comunione. Il principio enunciato dall'Angelico: «Quidquid contingit circa carnem Christi, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitae» (*S. Th.*, III, 50, 6 c.). Egli può così scrivere:

[42] «Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; inquantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servituti culpae; per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo» (*S. Th*. III, 48, 6, 3m).

– «sicut Christi mors efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et eius sepultura» (*S. Th.*, III, 51, 1, ad 2);
– quanto alla discesa agli inferi: «virtus passionis Christi (…) applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos» (*S. Th.*, III, 52, 1, ad 2);
– e alla risurrezione: «resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis per virtutem Verbi uniti» (*S. Th.*, III, 56, 1, ad 1); «resurrectio Christi (…) est causa efficiens et exemplaris (…). Sicut alia quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria (…), ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina. Quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora» (*S. Th.*, III, 56, 1, ad 2); «resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam» (*S. Th.*, III, 56, 2 c.);
– «ascensio Christi est causa nostrae salutis (…) non per modum meriti, sed per modum efficientiae» (*S. Th.*, III, 57, 6, ad 1).

Sempre in riferimento alla «passio Christi» Tommaso afferma: «[Passio] fuit quaedam causa universalis humanae salutis, tam vivorum quam mortuorum». Essa «non habuit temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam»; ed è la ragione per cui «non habuit tunc maiorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc» (*S. Th.*, III, 52, 8 c): efficacia che avviene con la sua «applicatio» (*S. Th.*, III, 52, 2, ad 2), espressa coi termini: «contactus» (*S. Th.*, III, 48, 6, ad 2), «coniunctio» (*S. Th.*, III, 52, 7 c), «copulatio» (*S. Th.*, III, 62, 5 c.), cui consegue la «configuratio», che è l'effetto della fede e dei sacramenti – «sacramenta configurantia nos passioni Christi» (*S. Th.*, III, 52, 1, ad 2).

(c) *I sacramenti, "attualità" dei misteri di Cristo e specialmente "virtus passionis Christi"*. L'esuberanza dei misteri di Cristo, cioè l'"intenzione" che li apre e li dispone in senso antropologico, si attua per mezzo della fede e dei sacramenti. Tommaso aggancia la sacramentaria alla cristologia o diffonde la cristologia sulla sacramentaria: dai «mysteria Verbi incarnati» agli «Ecclesiae sacramenta», «quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent» (*S. Th.*, III, 60, intr.). E particolarmente dalla «passio» del Verbo incarnato. Per l'Angelico i sacramenti nascono, se così si può dire (ma è dottrina tradizionale), sulla croce, che in essi si irradia con una reale presenza, una «repraesentatio». Ripete san Tommaso: «Sacramenta Ecclesiae

specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum» (*S. Th.*, III, 62, 5 c.); «virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta» (*S. Th.*, III, 62, 6 c.). Una «virtus» – come già abbiamo accennato – che si trova nel cuore semplicemente della storia, visto che: «per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui Patres, sicut et nos» (*ibid.*). È come dire che per l'Angelico da sempre l'umanità si trova in qualche misura, ma comunque sempre realmente, sotto la croce, che è l'incarnazione nel suo momento storico decisivo e culminante. Ancora: è come dire che nella storia la predestinazione esemplare e causale di Cristo si manifesta compiutamente nel mistero della passione.

Per Tommaso la vicissitudine di Cristo significa la possibilità della riuscita antropologica; come essa, nella molteplicità dei suoi misteri, includa e precontenga i termini, quasi il DNA, dell'antropologia. D'altronde logicamente, essendo questo iscritto nell'eterna decisione divina di com-predestinare Cristo e l'uomo e di im-predestinarlo in lui. I misteri di Cristo sono la com-predestinazione e l'im-predestinazione che si è fatta storia. Senza la conoscenza degli «acta et passa Filii Dei in carne» non può darsi la conoscenza e l'avvenimento compiuto e per ogni verso reale dell'uomo. Anche vero restando che l'esplorazione dell'antropologia è essa stessa una forma reale, anche se interlocutoria, della conoscenza e della possibilità di Gesù Cristo, a motivo del loro indissolubile abbraccio.

14. A conclusione, possiamo fare queste osservazioni.

– Il rilievo e la valorizzazione dei misteri della vita di Cristo importano, anzitutto, la storia. Precisamente: la storia della cristologia, particolarmente quella di san Tommaso; e, più in generale, la storia della metodologia dello stesso Angelico, quindi della sua concezione tra il «momento economico» e il «momento ontologico» nella *sacra doctrina*; o del rapporto tra «economia salutare» e «teologia», per usare il titolo di due saggi di Congar.[43]

[43] Y. CONGAR, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la Sacra doctrina (Révélation, Théologie, Somme théologique)*, in *Mélanges Chenu*, pp. 162-181; ID., *Le sens de l'«économie» salutaire dans la «théologie» de S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique)*, in E. ISERLOH - P. MANNS (Hrsg.), *Festgabe Joseph Lortz*, Bd. II: *Glaube und Geschichte*, Grimm, Baden-Baden 1957, pp. 72-122.

– Nella cristologia di Tommaso appare viva e singolare la sensibilità alle vicissitudini storiche di Gesù di Nazaret, di cui è messa in luce la dimensione "misterica", e non puramente unidimensionale risolvibile nella fenomenologia storica, come ogni azione non teandrica: la singolarità e l'incomparabilità della storia di Cristo è quella di essere la storia del Figlio di Dio fatto uomo. Il carattere datato della sua esegesi non viene a toccare o a compromettere la sua interpretazione teologica e quindi il significato metastorico della vita di Cristo, indissolubilmente connesso appunto con lo statuto della figliolanza divina, in una inclusione tra la dimensione percepibile dalla fede e l'evento sperimentato e sperimentabile, senza possibilità di attenuazione nell'uno e nell'altro versante. Una cristologia, quindi, che, nel realismo della vera umanità del Verbo, trova il suo principio di lettura «dall'alto»; come a dire che «dal basso» non si perviene per continuità omogenea all'intelligenza dell'identità di Gesù, o alla sua persona o soggetto, al quale sono ultimamente o radicalmente attribuibili le azioni umani, «acta et facta in carne» del Figlio di Dio. Ho usato alcune categorie correnti – «dall'alto», «dal basso» – anche se le ritengo né belle né felici, restando solo vero che il «Verbo», che «era presso Dio», che «era Dio», si «è fatto carne» (Gv 1,1.14), o che – come recita il Simbolo – «nato dal Padre prima di tutti i secoli (…) Dio vero generato non creato per noi uomini e per la nostra salvezza discese da cielo».

– Tommaso, abbiamo visto, nell'«ordo (cristologico)», all'analisi dei misteri fa precedere quella del «mistero in sé», della sua struttura. Ovviamente anche per Tommaso il momento inventivo di tutta la cristologia è il momento "economico"; quello "ontologico" non vi si trova imposto e pregiudiziale. Esso, al contrario, si trova indotto: non esiste in sé, distinto dalla modalità dell'"economia": la sua preposizione sistematica permette all'Angelico di illuminare in profondità il senso compiuto degli stessi eventi di Gesù. Ma a parte la collocazione, esso pone un criterio imprescindibile per la teologia degli «acta et passa» di Gesù, ed è che il loro senso oltrepassa, cioè include, la semplice episodicità, per comporsi in un disegno divino, in un «mistero» o in un «sacramento», secondo la distinzione agostiniana tra «fatto» e «segno». In ogni caso, la cristologia farà sempre bene a tenere intimamente unite, in una specie di circolarità, i due momenti. Anche contro, in generale, l'allergia al discorso teologico sintetico, vanamente giudicato astratto; o l'allergia all'«ordo causalitatis» rispetto all'«ordo genera-

tionis», come direbbe Tommaso, con la conseguenza di una frantumazione della scienza teologica.

– Tommaso fa abituale uso del linguaggio della causalità, per esempio di quella esemplare, efficiente, meritoria, ecc. Esso gli serve esattamente per l'illustrazione del plusvalore delle azioni di Cristo e della molteplice relazione che esse comportano nel versante teologico, cristologico e antropologico. Soprattutto, va rilevata la suggestione della causalità «efficiente», in cui viene esaltata l'azione di Cristo nella sua obiettività e nella sua risultanza. In questa funzione di risalto del plusvalore si comprendono le "minuzie" dell'esegesi, che intrecciate formano un fascio di luce che irraggia dai misteri stessi e che un accostamento superficiale e affrettato comprometterebbe. E su questa base si può comprendere come per Tommaso possano essere un inesausto oggetto di contemplazione. Sono le «mirabiles rationes», di cui egli parlava nella *Summa contra Gentiles*, che non vanno intese come esigenze necessarie soddisfacenti la nostra razionalità, ma come dati del mistero che divengono luminosi agli occhi della fede.

– Un ultimo rilievo. Tommaso, a motivo della singolarità degli «acta et passa Filii Dei», parla della loro «vis» o «virtus» inesauribile. Si discute se si debba intendere che ogni mistero sia attualmente attivo distintamente o in quanto compiutosi in Gesù Cristo. L'uso delle categorie «vis» e «virtus» mi sembra valido per far emergere una volta ancora la dimensione trascendente ed escatologica degli eventi di Cristo, la loro attualità e connessione con la vita della Chiesa; in particolare, risalta la connessione tra i misteri di Cristo e i sacramenti, che ne sono la ripresentazione efficace o il modo con cui si è associati alla vita "misterica" e "permanente" di Cristo, di là dalla sua episodicità temporale. Col risultato che i sacramenti stessi ritrovano unicamente in Cristo, «auctor sacramentorum», la loro sorgente e proprietà originale, di fronte ai maldestri tentativi di comprenderlo come caso sia pure eminente o conclusivo della naturale ritualità antropologica o religiosa.

CRISTO E LA MORALE OGGI?

RÉAL TREMBLAY

PATH 11 (2012) 215-224

Se stimiamo Cristo mediocremente, è perché speriamo anche realtà mediocri.

(Autore anonimo del II sec.)

Il rispetto della persona umana si fonda sul suo carattere insostituibile.

(Blaise Pascal)

Si può parlare ancora oggi di una morale cristocentrica? Nella sua forma apparentemente inoffensiva, questa domanda istilla però il sospetto che oggi non sarebbe più valido il progetto di numerosi moralisti contemporanei di riavvicinare, secondo gli espliciti desideri del Vaticano II e, poi, della *Veritatis Splendor*,[1] Cristo e la morale. È ben evidente che non è questo il senso della mia domanda. Mi spiego.

I risultati dei recenti studi sul rapporto fra Cristo e la vita morale non possono essere rimessi in questione.[2] Il loro valore, senza parlare della so-

[1] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Optatam totius* sulla formazione sacerdotale (28 ottobre 1965), n. 16; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Veritatis splendor* circa alcune questioni fondamentali dell'insegnamento morale della Chiesa (6 agosto 1993), n. 6s.

[2] Cf., per es., le riflessioni di Ratzinger sulla questione: J. RATZINGER, *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di* Veritatis splendor, in L. MELINA - J. NORIEGA, *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da* Veritatis splendor, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004, pp. 35-45. A complemento, cf. il mio studio: R. TREMBLAY, *Jesucristo, fuente de la vida moral*, in G. RICHI ALBERTI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Publicaciones «San Dámaso», Madrid 2011, pp. 285-

lennità del magistero che li reclama e dei dati scritturistici e di tradizione che li appoggiano,[3] fanno sì che il cristocentrismo in teologia morale sfugga a tutte le ideologie e a tutte le mode del giorno.[4] Il mio interrogativo di partenza non riguarda dunque il contenuto del rapporto «Cristo e morale».

Tuttavia le cose cambiano se si considera la questione dal punto di vista dell'*accessibilità* dell'uomo a una concezione cristocentrica della morale. Detto altrimenti, l'uomo si sente, in quanto uomo, coinvolto da questo tipo di morale[5]?

È un fatto che viviamo in un mondo in cui comportamenti ieri ancora impensabili sono diventati oggi moneta corrente o sono in procinto di diventarlo. Pensiamo a ciò che si osserva nella sfera della sessualità o della bioetica. L'ora presente è naturalmente da discernere. Ora accade che il giudizio morale da portare su questi comportamenti o su altri simili derivano da criteri immediatamente legati all'*humanum* e, con esso, alla *ratio*. Ne consegue che una morale cristocentrica, per il suo forte legame al mondo della fede, può apparire a parecchi incapace di discernimento etico nella sfera dell'*humanum*. Si può parlare ancor oggi di una morale cristocentrica?, domandavo all'inizio. Ecco dunque il contesto da cui viene la mia domanda di partenza. Detto ciò: è essa giustificata? Lo sarebbe se la morale cristocentrica rigettasse la ragione. Ma è questo il caso?

È a una tale domanda che vorrei ora tentare di rispondere. Per fare questo, bisogna innanzitutto (1) mostrare che Cristo nel suo mistero pasquale concerne non solamente l'escatologia, ma anche la protologia. (2) Se l'uomo *come tale* è raggiunto da Cristo, come definire questo tocco cristico sul piano dell'antropologia? (3) Che cosa diviene allora la ragione, componente essenziale di questa antropologia cristica? Una ragione inde-

304. In questo contesto, valgono molto anche le conclusioni della recente ricerca di Zamboni: S. Zamboni, *Il «Gesù di Nazaret» di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI. Alcuni spunti per una lettura teologico-morale*, in «Studia Moralia» 49 (2/2011) 5-26.

[3] Cf., a titolo di es., gli studi di R. Penna, *Dall'annuncio evangelico alla prassi morale*, in J. Mimeault - S. Zamboni - A. Chendi (a cura), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70º genetliaco*, EDB, Bologna 2011, pp. 81-93 e di B. Petrà, *Sul cristocentrismo etico di Basilio il Grande. Figura dell'identità cristiana e vita morale nei* Moralia, in *ibid*., pp. 375-393.

[4] A.-M. Jerumanis, *La morale cristocentrica nel contesto del pluralismo contemporaneo*, in Mimeault – Zamboni - Chendi (a cura), *Nella luce del Figlio*, pp. 263-277.

[5] Non si tratta qui solo dell'uomo che vive *etsi Deus non daretur,* ma anche del credente molto sensibile all'aspetto propriamente umano del suo essere.

bolita, persino rinnegata, o una ragione rispettata, persino arricchita? Se è il secondo membro dell'alternativa ad essere vero, come descrivere le cose? Infine (4), resterà da illustrare la conclusione con l'aiuto di un esempio tratto dal settore della bioetica, il transumanesimo e, quindi (5), di insistere sulla necessità «di parlare ancora oggi di una morale cristocentrica».

1. Cristo Signore della creazione

Vi sono numerose piste per dimostrare che Cristo è «Signore della creazione»: *la pista esegetica*, che segue l'evoluzione post-pasquale della cristologica neotestamentaria rigorosamente studiata dal compianto esegeta tedesco Martin Hengel († 2009);[6] *la pista teologica*, che si articola attorno alle categorie di ispirazione paolina «primo Adamo»/«secondo Adamo» seguita da Joseph Ratzinger;[7] *la pista dal percorso inverso*, che va dalla «perfezione» escatologica alle origini protologiche proposta dal teologo francese François-Xavier Durrwell († 2005) a seguito della sua scoperta della dimensione salvifica del mistero pasquale.[8] È ispirandomi ad esse che tenterò di dimostrare come Cristo risorto *eserciti un impatto sulla creazione, abbia presa su di essa*.

Mediante una misteriosa inclusione, il Risorto porta in sé tutti gli uomini. Li porta alla loro piena realizzazione introducendoli nell'intimità del Padre dopo aver vinto i loro peccati mediante il suo sacrificio cruciforme.[9]

[6] M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Mohr, Tübingen 1977[2].

[7] Cf. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Kösel Verlag, München 1968[9], pp. 189s. Altrove, l'autore collega queste due figure mediante la versione lucana della genealogia di Gesù che risale fino ad Adamo, «fino alle mani di Dio che formano l'uomo» (cf. Lc 3,23-28); cf. ID., *Dogma und Verkündigung*, Erich Wewel Verlag, München-Freiburg i.Br. 1975, p. 320.

[8] Cf. F.-X. DURRWELL, *La Pâque du Christ selon l'Écriture*, in M. BENZERATH - A. SCHMID - J. GUILLET (a cura), *La Pâque du Christ mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70[e] anniversaire*, Cerf, Paris 1982, pp. 9-13. Per altri testi, cf. R. TREMBLAY, *François-Xavier Durrwell teologo della Pasqua di Cristo. Con bibliografia di Durrwell a cura de Jules Mimeault*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2010, pp. 191-210.

[9] «Und er (Gott) nimmt sie (unsere Sünde) an und macht sie sich zu eigen, gibt uns dafür sich selbst und seine Herrlichkeit. Ein wahrhaft ungleicher Tausch, der sich im Leben und Leiden Christi vollzieht. Er wird Sünder, nimmt die Sünde auf sich, das Unsrige nimmt er an und gibt uns das Seinige»: BENEDIKT XVI, *Begegnung mit engagierten Katholiken aus Kirche und Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau, 25, September 2011, 2.

Per poter appartenergli sul piano della sua pienezza escatologica, gli uomini dovevano appartenergli sul piano protologico. In effetti, come avrebbe potuto Cristo assumere nella sua umanità filializzata le persone umane e farle uscire dal peccato unendole al Padre mediante la sua potenza filiale senza che queste gli appartenessero fin dalla loro origine, senza che fossero sue, suo «dominio» (cf. Gv 1,11), fin dal loro venire all'essere? Se non fosse il caso, questo prendersi a carico l'umanità mediante il Figlio incarnato, morto e risorto sarebbe un'intrusione, un'ingerenza ingiustificata. Dalla perfezione escatologica di Cristo, dunque, s'impone la sua presenza attiva nel venire all'essere del creato in generale e della persona umana in particolare. In questo senso, Cristo pasquale è «Alfa» della creazione perché ne è l'«Omega».[10]

2. Il tocco cristico dell'«Alfa»

La questione che ora si pone è la seguente: come descrivere il tocco, il marchio, l'impronta del Cristo «Alfa» nella costituzione originaria dell'uomo? Partendo dalla filiazione divina che personalizza Cristo, non si potrebbe pensare a una *predisposizione* a ricevere la filiazione adottiva concepibile, ancora vagamente, come una sete, uno slancio d'infinito[11]? Se si volessero precisare ancora i contorni di questa apertura sull'infinito, non si potrebbe parlare di una tensione verso un infinito intravisto come Padre e, con esso, verso gli altri visti come fratelli?

E se si volesse dare un nome a questa sorta di "esodo", di uscita da sé paterna e fraterna, non si potrebbe forse pensare alla "persona", che la grande tradizione cristiana nata intorno al Concilio di Calcedonia (451), approfondita poi dalle riflessioni filosofiche e teologiche di ieri e di oggi, ha condotto a comprendere come la "grammatica", come l'"incavo" spirituale

[10] Durrwell scrive giustamente: «Il (le Christ) est apparu dans un monde créé vers la plénitude qui, à Pâques, allait advenir. Au jour de la mort et de la résurrection, la boucle de l'alpha et de l'oméga s'est fermée en Jésus-Christ; en lui, la réalité terrestre, première dans le temps, fut ramenée entière sur la plénitude finale où toute chose trouve sa consistance authentiquement première»: F.-X. Durrwell, *L'Eucharistie sacrement pascal*, Cerf, Paris 1980, p. 104.

[11] Per maggiori dettagli, cf. R. Tremblay, «*Prendete il mio giogo*». *Scritti di teologia morale fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, p. 43s. Non si potrebbe concepire questa espressione come una specificazione della creazione dell'uomo all'«immagine di Dio» di Gn 1,27?

di un "pieno", di un rapporto effettivo con Dio di tipo filiale, esattamente come si trova realizzato nell'obbedienza cruciforme di Gesù di Nazaret riguardo al Padre suo e, questo, *pro nobis*[12]?

Sulla scia di queste affermazioni, si può e si deve dire che l'*humanum* gode, in questo mondo, di una dignità del tutto particolare. Pascal diceva che tutta la materia costitutiva di questo mondo non valeva «un'oncia di spirito». *Mutatis mutandis*, si potrebbe dire che l'insieme del mondo materiale di cui fa parte l'uomo-persona, si trova superato appunto dalla realtà della persona in quanto dà sull'infinito e potrebbe eventualmente, vale a dire mediante la grazia liberamente accettata e trasmessa dal Battesimo, comunicare con l'infinito. L'uomo non è, dunque, un essere limitato all'orizzonte di questo mondo. Ne sfonda il tetto per farvi entrare la luce che rischiara la casa e così permettere ai suoi abitanti di rivolgere il loro sguardo verso l'aldilà ed, eventualmente, di lasciarvisi attirare.

3. La ragione dell'uomo predisposto alla filiazione

In queste condizioni, che cosa diviene la ragione umana, facoltà mediante la quale l'uomo misura la consistenza del mondo che lo circonda e discerne con la coscienza ciò che deve fare o evitare? Detto altrimenti: la ragione umana si trova forse svantaggiata vedendosi considerata parte dell'uomo legato per creazione al Cristo pasquale? Questo legame che viene dal mondo della fede indebolisce la sua consistenza propriamente umana? Le impedisce di esercitare il potere che le è proprio?

La risposta a questa domanda è complessa. Nel sottosuolo diversificato dell'*humanum* potrebbero venire gettati tre colpi di sonda.

L'uso di una ragione *autonoma* o concepita senza legami col divino è con ogni evidenza paralizzata alla fonte. Le manca la misura che ne circoscrive i contorni e la forza che le consente di restare nel limite dei suoi poteri. Una ragione *radicalmente autonoma* rischia di distruggersi interiormente prendendosi per ciò che non è e attribuendosi poteri che non le sono propri.

L'uso di una ragione *aperta* a qualcosa che la eccede conferisce alla ragione la sua piena consistenza e le permette di operare (a) nel mettere in opera forze che le sono proprie, (b) nel riconoscere il bisogno di purifica-

[12] Cf. W. KASPER, *Jesus der Christus*, Grünewald Verlag, Mainz 1974, p. 284s.

zione e (c) nell'apertura al superamento delle sue proprie risorse. Vorrei ora illustrare brevemente ciascuno di questi dati per applicarli in seguito a un caso concreto.

La ragione dell'uomo collegato o predisposto alla filiazione non è una semi-ragione. È una ragione nel pieno possesso dei suoi mezzi e nel pieno esercizio delle sue capacità. Ridurre o offuscare la luce della ragione in nome di un'antropologia di apertura filiale sarebbe contraddittorio nei termini. È propriamente mediante questo legame con il *Logos*-Figlio divino che la ragione è abilitata a scrutare il reale, a comprenderne la consistenza e a esplicitarne le componenti. Per esempio, l'artista che, per riguardo al *divinum* al quale si sente debitore, disconoscesse i canoni indispensabili dell'arte che pratica sarebbe infedele al *divinum* che pretende di onorare.

Potrebbe darsi, che in questi casi, egli identifichi la sua riserva con il bisogno di purificazione della sua ragione. Ma sarebbe una buona purificazione? Le esigenze autentiche di purificazione sussistono quando la ragione si considera dipendente da parametri o da riflessi che le mascherano il reale o la distolgono da una giusta comprensione delle cose. Nel primo caso, non si tratta di ostacolo, di paravento, di dissimulazione della verità, ma di difficoltà personale a conciliare le leggi intrinseche della propria arte con la trascendenza. Una migliore comprensione di questa potrebbe risolvere il problema.

E questo ci conduce alla necessità di lasciare aperte le frontiere naturali della ragione a ciò che supera il suo giudizio. Il *divinum* da cui dipende alla radice – ricordiamolo, essa è la ragione di un essere predisposto alla filiazione – la supera come l'increato supera il creato. Rispettare questo tratto costitutivo della propria identità implica di rimanere aperta a ciò che le è inaccessibile, ma di cui essa porta tuttavia in sé la traccia e di cui sente l'attrazione. Una ragione che esclude la trascendenza a titolo di "più" che essa rappresenta è una ragione che rifiuta di crescere, preparandosi a ricevere e accogliere l'appello divino che le darà accesso, questa volta, a qualcosa di più di se stessa, al divino, che è in definitiva la condizione di possibilità della sua piena realizzazione.

4. Verifica

In un recente articolo, Maurizio Faggioni ha studiato un progetto che attualmente attira l'attenzione della bio-ingegneria e delle bio-tecnologie: il

transumanesimo, ovvero la creazione di una nuova razza umana.[13] Faggioni lo descrive così:

> Il transumanesimo non nega l'esistenza di una natura umana, per quanto la concepisca ridotta alle sue dimensioni materiali, ma ne progetta la plasmazione e la radicale trasformazione sino al suo superamento, negandone la funzione di determinante invariante dell'*humanum*.[14]

Dopo aver citato, ad appoggio della sua, la definizione di transumanesimo dello svedese Nick Bostrom,[15] rappresentante di punta del movimento transumanista contemporaneo, Faggioni mette in evidenza quelle che egli chiama le «idee ricorrenti» del progetto in questione:

> Quelle di *miglioramento* (*improvement*), di *potenziamento* (*enhancement*) e di *superamento* (*overcoming*) della condizione umana e della natura, le quali vengono percepite come limiti o confini che sarebbe auspicabile oltrepassare.[16]

Quale giudizio etico va dato di questo fenomeno? La risposta a questa domanda è complessa, come del resto il fenomeno in se stesso. È stato scritto molto sull'argomento.[17] Il magistero della Chiesa si è pronunciato recentemente sulla questione.[18] È ben evidente che queste poche righe non sono il luogo per un giudizio etico esaustivo sul fenomeno in questione. L'idea è piuttosto di dimostrare che una ragione *aperta* o appartenente all'uomo "predisposto" alla filiazione può, alla luce delle tre caratteristiche già stabilite – assunzione, purificazione e superamento o elevazione – offri-

[13] M.P. Faggioni, *Transumanesimo. Volare oltre la nature umana*, in Mimeault - Zamboni - Chendi (a cura), *Nella luce del Figlio*, pp. 505-525.

[14] *Ibid.*, p. 505.

[15] «Il movimento intellettuale e culturale che afferma la possibilità e desiderabilità di migliorare in modo fondamentale la condizione umana attraverso la ragione applicata, specialmente attraverso lo sviluppo e la larga messa a disposizione di tecnologie per eliminare l'invecchiamento e potenziare grandemente le capacità umane intellettuali, fisiche e psicologiche»: *ibid.*, p. 506.

[16] *Ibid.*, p. 506 (corsivo dell'autore). «Il transumanesimo rappresenta, in ultima analisi, il rifiuto del limite, delle finitezza e della vulnerabilità dell'uomo» *ibid.*, p. 510. Il punto di arrivo del processo all'opera nel transumanesimo sarà, sempre secondo il nostro autore, «la creazione di esseri totalmente diversi dagli umani che conosciamo e che si chiameranno "postumani" o "umani++", come preferisce N. Bostrom»: *ibid.*, p. 511.

[17] Cf. *ibid.*, p. 517, nota 30.

[18] Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione *Dignitas personae* su alcune questioni di bioetica (8 settembre 2008) (DP), n. 27.

re punti di appoggio solidi alla valutazione morale del fenomeno e, con ciò, giustificare il rispetto dovuto a una tale *ratio*. Esaminiamo brevemente le cose più da vicino.

Un primo principio morale di riferimento potrebbe essere il seguente: in virtù del rispetto incondizionato dovuto alla consistenza dell'*humanum*, la ragione *aperta* non può che sottoscrivere tutto ciò che è di natura tale da migliorare i processi naturali costitutivi dell'uomo. Laddove questi processi sono riprodotti artificialmente; laddove la realtà naturale, ivi compreso l'organismo umano, sono rifatti, ricreati in tutte le parti, le cose cambiano. Poiché, in questo caso, non si opera più sulla base di una natura preesistente da perfezionare, ma ci si sforza di produrne una nuova, una differente fatta meglio, più dotata, "perfetta". In definitiva, l'uomo non accetta più di essere "post-creatore" e dunque di agire sulla scorta di un principio trascendente, di una Fonte d'essere, di una Paternità assoluta, ma si erige come padrone autonomo, come potere creatore del reale. Di fatto, l'*homo creator* soppianta l'*homo faber*.[19]

In tal modo, la ragione *aperta* reclama una forte purificazione del *pensiero* che si potrebbe concepire sotto due prospettive, organicamente collegate tra di loro, senza parlare – vi tornerò dopo – del ristabilimento del legame con il vero Dio che la "divinizzazione" della biotecnologia fa dimenticare. L'uomo è innanzitutto più di una realtà materiale, corporea; è anche una realtà spirituale, una «canna pensante» (Pascal). Puntare solo su invenzioni di ordine materiale, fisico, rese possibili dall'incessante affinarsi dei mezzi tecnologici disponibili non tocca ancora l'uomo in se stesso, nella sua essenza. Pensare di creare una nuova razza considerando solo la dimensione materiale, corporea dell'uomo, vuol dire, alla fin fine, coltivare una chimera.[20]

[19] Insisto qui sul movente intimo del transumanesimo, che supera o meglio prende volontariamente le distanze dalle preoccupazioni terapeutiche ordinarie. Detto ciò, Faggioni si domanda se non si potrebbe aprire una «terza via» tra ciò che chiama la via dei «transumanisti» e quella dei «bioconservatori». Dopo aver considerato diversi casi e aver ricordato la necessità di rispettare l'equilibrio dei diversi dati costitutivi dell'identità umana, giunge alla seguente conclusione: «Se (…) non se ledesse la sostanziale integrità della natura umana, qual è stata posta in essere dal Creatore, allora, per ragioni proporzionate e tenendo conto delle ripercussioni anche a distanza, potrebbero essere ammissibili alcuni interventi migliorativi sulla struttura psico-fisica dell'uomo»: FAGGIONI, *Transumanesimo*, p. 523.

[20] La materia non può produrre lo spirito che è di altro ordine, senza parlare del fatto che allo spirito si riallaccia la persona, implicata in sommo grado nell'avvenimento di un esse-

Inversamente, a motivo della stretta unione tra corpo e anima, trasformare il corpo in modo autonomo o al di fuori dei dinamismi naturali della sua corporeità può avere ripercussioni incalcolabili sulla *psyché* umana e sulla società di cui sarebbero membri questi uomini "nuovi". Ometto le perturbazioni psichiche e le altre facilmente immaginabili in conseguenza di tali "creazioni" e ricordo che il magistero ha insistito, tra l'altro, sulle conseguenze sociali di tali manipolazioni.[21]

Un terzo principio morale di riferimento sarebbe quello che vede il realizzarsi della ragione *aperta* non nella perfezione della razza inventata dai nuovi poteri della biotecnologia, ma nella razza nuova creata dalla grazia di Dio, proprio mediante il dono della filiazione adottiva (cf. Gal 6,15; 2Cor 5,17). Mediante questo dono divino, in effetti, l'uomo fa un salto di qualità ontologico. Non si riduce a un semplice perfezionamento dell'*humanum*, per quanto inedito esso sia, ma *varca una soglia che lo situa a un altro livello di essere, quello di Dio nel senso stretto del termine.* Adottando, *mutatis mutandis*, un'espressione di Paolo nel suo discorso davanti all'Areopago, l'uomo è, per mezzo di questo dono, della «razza di Dio» (cf. At 17,29).

5. La necessità della morale cristocentrica e del suo servizio universale

La ragione *aperta*, ovvero la ragione dell'uomo predisposto alla filiazione, è dunque capace di discernimento etico su questioni morali che concernono l'*humanum* come tale. Così dunque, escludere dal campo dell'etica una morale cristocentrica con il pretesto della sua incompetenza nel dominio dell'umano sarebbe un grave errore che pregiudicherebbe la morale stessa e il servizio che questa morale può e deve rendere al mondo. Certo, la fede in Cristo non è, nella situazione attuale del mondo, accessibile a tutti. Ma dove vivono i credenti, questa morale, con il tipo di ragione

re umano nel senso che il bambino-persona nasce dall'agire di un Dio tripersonale coinvolto nella comunione personale degli sposi. In questo contesto e, *mutatis mutandis*, le osservazioni di Seretti danno a pensare: «Una natura umana deipostatizzata non esiste e quindi una deipostatizzazione artificiosa favorisce l'avvicinamento impossibile (chimerico e mostruoso) di natura cosmica e natura umana, dove la prima prende il sopravvento sulla seconda rendendola simile a sé, naturalizzandola (cattiva essenzializzazione)»: M. SERETTI, *La parabola dell'umanesimo*, in MIMEAULT - ZAMBONI - CHENDI, *Nella luce del Figlio*, p. 454.

[21] «Ciò contrasterebbe con la verità fondamentale dell'uguaglianza tra tutti gli esseri umani, che si traduce nel principio di giustizia, la cui violazione, alla lunga, finirebbe per attentare alla convivenza pacifica tra gli individui» (DP 27).

che ne risulta, può e deve essere utilizzata al servizio dei fratelli che non conoscono ancora Cristo o che rivendicano una ragione isolata o "autonoma" per risolvere problemi etici appartenenti alla sfera dell'*humanum*.

Il Vaticano II (e *Veritatis splendor* al suo seguito) ha chiesto che la morale sia cristocentrica. Questo magistero solenne della Chiesa non voleva ridurre i credenti a un ghetto. Al contrario. Voleva conferire alla testimonianza etica dei cristiani un carattere universale. Era assolutamente fuori dalle sue intenzioni, come ha pensato ahimè una certa ricezione conciliare, concepire Cristo quale causa di una riduzione al particolare, a un clan, al punto di dover mettere paradossalmente questo Cristo da parte per poter indirizzarsi al mondo. È stato questo l'errore più insopportabile del dopo Concilio con tutte le tragiche conseguenze che ne sono seguite: il secolarismo con la vita *etsi Deus non daretur*, che paralizza ancor oggi lo slancio evangelizzatore di tante Chiese locali.

A ben pensare, questa constatazione è nella logica delle cose. Se è vero che Cristo è la condizione di possibilità del compimento dell'uomo, della sua ragione e del suo agire, laddove lo si scarta o lo si mette ai margini, è esattamente il contrario che si produce: il declino dell'uomo e della sua statura morale. La veracità di queste osservazioni sono sotto gli occhi di tutti. Da ciò, s'impone la necessità di un ritorno al dato profetico ed evangelizzatore del Concilio: una morale cristocentrica.

SCIENZE PATRISTICHE E *HISTORIA ECCLESIASTICA* PER UNA TEOLOGIA DELLA STORIA

ROBERTO SPATARO

PATH 11 (2012) 225-233

Il contenuto della riflessione tracciata originariamente dal titolo è abbastanza articolato: «Il ruolo delle scienze patristiche e dell'*Historia ecclesiastica* per una teologia della storia che, ponendo l'evento Cristo al centro, offra l'*humus* per una riflessione sulla vita della Chiesa». Per svilupparlo illustrerò tre dolorosi divorzi che si sono verificati nella storia della teologia contemporanea e ribadirò l'improrogabile necessità di ristabilire alleanze e amicizie tra approcci metodologici e ambiti disciplinari che da troppo tempo, oramai, si guardano con diffidenza o, più prosasticamente, si ignorano del tutto.

1. L'alleanza tra esegesi biblica e teologia patristica

Recentemente è stato pubblicato un saggio di cristologia, intitolato *Gesù, il Nazareno*, opera di un noto biblista e teologo italiano. Sinceramente, alcune affermazioni e, ancor più, alcuni silenzi dell'autore destano perplessità: non sono condivisibili le posizioni incerte, riduttive e ambigue contenute nel libro circa la coscienza divina di Cristo, sul valore redentivo-sacrificale della sua passione e morte, o sulla responsabilità storica della sua condanna. Qual è la radice di queste non lievi insufficienze? Essa è l'applicazione esclusiva del metodo storico-critico alle fonti bibliche. Pensavamo e speravamo che le lezioni impartite da Benedetto XVI, per l'autorevolezza del teologo e per l'autorità del ministero petrino, avessero

definitivamente messo fine agli unilateralismi del metodo storico-critico e ai sospetti che sul Cristo della fede gravavano da parte di coloro che hanno rincorso il Gesù della storia. Egli ha infatti invitato biblisti e teologi all'adozione di quella prospettiva multicomprensiva dei dati della Scrittura che ci è nota come «esegesi canonica», illustrata nelle pagine introduttive del primo volume del suo *Gesù di Nazaret*.[1] In realtà, non è ancora così: per alcuni biblisti e teologi, per studiare la Bibbia sono sufficienti le sempre più raffinate metodologie storico-critiche, che pure hanno consentito, nell'ambito della Chiesa cattolica dopo il Concilio Vaticano II, uno straordinario sviluppo dell'esegesi biblica e, di conseguenza, della teologia dogmatica. Eppure già più di vent'anni fa, l'allora prof. Angelo Amato, oggi cardinale prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi, parlando del metodo teologico così come delineato nel n. 16 dell'*Optatam totius*, denunciava un pericolo ancora oggi incombente su tanta produzione teologica: «Sembra mancare una sufficiente fondazione della continuità genetica esistente tra il momento biblico e quello patristico e della loro stretta interconnessione».[2] La teologia, allora, o si impoverisce assumendo le forme del cosiddetto «biblicismo» o percorre altre vie, come quelle di una rincorsa delle mode culturali, affannata e ingenua, finendo per smarrirsi.

Dove sta allora il rimedio? Esso consiste nella riconciliazione tra l'esegesi biblica, criticamente fondata con l'impiego dei metodi che sono stati elaborati e introdotti negli ultimi cento anni, e la teologia patristica che è essenzialmente e principalmente una teologia biblica, in quanto i Padri sono *divinorum librorum auditores et tractatores*. Se, infatti, si legge, si studia, si medita, si attualizza, si celebra e si prega la Scrittura con la *mens* dei Padri, cioè con la loro sensibilità, il loro interesse, il loro gusto, con la loro ispirazione, si acquista un *plus* e un *melius* di amorosa intelligenza, quella che ha animato i grandi continuatori della tradizione patristica, ossia i dottori medievali, e che si ritrova poi in quelle figure della storia della santità contemporanea, come la *petite Thérèse,* additata da Benedetto XVI ai membri della Commissione Teologica Internazionale quale esempio di

[1] Cf. BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 12-17.

[2] A. AMATO, *Studio dei Padri e teologia dogmatica*, in E. DAL COVOLO - A.M. TRIACCA (a cura), *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, LAS, Roma 1991, p. 90.

un'esegesi sapienziale di cui anche quella scientifica non può fare a meno.[3] Al contatto con i Padri si acquisisce un *esprit de finesse* nel fare teologia. E con l'accrescimento delle capacità interiori di penetrazione teologica del testo biblico l'esegeta, che si alimenta di teologia patristica, acquista pure un senso di radicamento stabile e profondo all'*Ecclesía* e alla sua tradizione vivente.

La teologia patristica, nutrita di sacra Scrittura, letta attraverso quei procedimenti che la caratterizzano, quali la tipologia, propria della scuola antiochena, l'allegoria, propria di quella alessandrina, l'unità della Scrittura e la sua utilità per la fede del credente, principi comuni a entrambe, è, dal punto di vista contenutistico, un'enciclopedia biblico-cristologica.[4] E di quale Cristo essa incessantemente parla e discute? Del *Christus totus*: del Gesù della storia e del Cristo del dogma, del *Logos* eterno e della sua incarnazione, della sua divinità intra-trinitaria e della sua presenza vivificante nella Chiesa e nel cosmo.

Che cosa occorre auspicare, se non una riconciliazione? Gli esegeti e i teologi dovrebbero essere tutti un po' patrologi e, naturalmente, i patrologi, per non cadere nel vizio di uno sterile "archeologismo" o ridursi a essere collezionisti di informazioni disorganiche, dovrebbero essere tutti un po' esegeti e molto teologi, nel senso di teologi sistematici. È da auspicare che l'esegesi biblica si apra sempre più alla conoscenza della teologia patristica, che da essa tragga ispirazione e con essa si confronti. È giunto il momento in cui nei centri di studio della Scrittura, dove si preparano docenti e studiosi, pastori e ministri della Scrittura, ci siano corsi di esegesi patristica e che essi non siano confinati unicamente ai livelli di specializzazione di teologia patristica. Anzi, la teologia biblico-patristica dovrebbe essere interna allo svolgimento dei corsi di esegesi biblica. In termini pratici: le introduzioni ai libri biblici, le note di un'edizione della Bibbia, gli studi degli esegeti devono contenere richiami, spiegazioni, stimoli provenienti dalla grande tradizione dei Padri e allora un rinnovato soffio di Spirito

[3] Cf. BENEDETTO XVI, *Omelia* nella messa con i membri della Commissione Teologica Internazionale (1 dicembre 2009), in *http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20091201_cti_it.html* (4.1.2012).

[4] Tra i più recenti contributi scientifici, in lingua italiana, che illustrano sinteticamente la storia dell'esegesi patristica segnalo M. SIMONETTI, *Esegetica Letteratura*, in A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (a cura), *Letteratura patristica*, San Paolo, Cinisello B. 2007, pp. 508-520.

Santo animerà la lettura, lo *studium*, la predicazione della parola di Dio che – il recente Sinodo e l'Esortazione apostolica *Verbum Domini* l'hanno coraggiosamente ricordato, mettendo fine a un equivoco – non è un libro, ma una persona vivente, il Signore Gesù![5]

2. L'alleanza tra letteratura cristiana antica e teologia patristica

Il titolo dell'articolo parla di «scienze patristiche». Si tratta di una scelta non casuale. Si è discusso a lungo su come chiamare lo studio dei Padri e, più generalmente, degli antichi scrittori ecclesiastici. Tre sono le denominazioni risultate prevalenti: patristica, patrologia, letteratura cristiana antica, recepite dall'*Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale*, pubblicato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica nel 1989, un documento le cui direttive rimangono ancora – ahimè – in gran parte non attuate.[6] Si parla di *patristica*, se si privilegia l'interesse per il pensiero teologico degli autori, di *patrologia*, se si accentua la dimensione storica e l'attenzione ai contesti in cui essi operarono, di *letteratura cristiana antica*, con una dizione maturata soprattutto negli ambiti accademici non ecclesiastici, se si accentua l'aspetto filologico della loro produzione letteraria.[7]

Ora è unanimemente condivisa e incontestabile la convinzione che testi e contesti, *res et verba*, si studiano insieme e che la comprensione degli uni è indispensabile per l'intelligenza degli altri. Parlare di «scienze patristiche» dà ragione a questa visione "olistica", di un fenomeno complesso, quale le opere di un autore cristiano antico. Nella pratica, però, si registra ancora l'esistenza di "storici steccati". Ai teologi sembra quasi una perdita di tempo occuparsi delle forme letterarie e, anche quando studiano i contesti storici, rimane l'impressione di una certa fretta. Gli studiosi di letteratura cristiana antica e gli storici del cristianesimo antico sembrano,

[5] Cf. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* sulla parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa (30 settembre 2010), LEV, Città del Vaticano 2010, n. 7.

[6] Cf. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Instruzione *Inspectis dierum* sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale (10 novembre 1989), nn. 49-54, in *Enchridion Vaticanum*, vol. 11, EDB, Bologna 1991, pp. 1841-1843.

[7] Cf. su questo argomento F. BERGAMELLI, *Il metodo nello studio dei Padri: problemi, orientamenti, prospettive*, in DAL COVOLO - TRIACCA (a cura), *Lo studio dei Padri*, pp. 19-43 e le indicazioni bibliografiche contenute in nota.

almeno talvolta, considerare la teologia una struttura ingombrante che, con la sua pretesa di parlare di verità metastoriche, finirebbe per ostacolare la ricerca scientifica.

La *forma mentis* di uno studioso di letteratura cristiana antica e di patristica è diversa: una scava nei testi e cerca i fatti, l'altra analizza i fenomeni, ma le stanno a cuore le essenze. Ecco allora l'altra alleanza da stabilire o da ristabilire tra quelli che si occupano della produzione letteraria del cristianesimo antico e, in particolare, di quegli autori ritenuti particolarmente significativi per la vita della Chiesa, cioè i Padri: simpatia e amicizia tra filologia e teologia. Pur con lodevoli eccezioni, finora, se dialogo c'è stato, è stato un dialogo tra sordi e, naturalmente, a difettare è la comprensione dell'oggetto che si studia.[8] Se invece gli ambiti disciplinari operano in sinergia, nelle forme e nelle modalità che si possono realisticamente praticare perché non possono esistere dei "tuttologi", allora le "scienze patristiche" si ritrovano unite attorno a degli orientamenti condivisi. Uno di essi è proprio il cristocentrismo.

Chi ha studiato gli scrittori cristiani antichi latini e greci, in quanto autori di testi, a un certo punto si è posto la domanda: ma che cos'è la letteratura cristiana antica? In che cosa differisce dalle coeve letterature non cristiane, ma espresse nelle medesime lingue? Anzi, ancora più a fondo: è lecito o no parlare di letteratura cristiana antica latina e greca o essa è, tutt'al più, una sezione, per quanto rilevante, della letteratura ellenistico-romana e di quella tardo-antica? La risposta è di natura eminentemente e squisitamente cristologica: l'evento Cristo irrompe nella storia e nelle comunità cristiane, la fede sollecita così una produzione letteraria che, in una dialettica di continuità/discontinuità/superamento con l'antica *paideia*, rinnova tanto profondamente le forme letterarie da creare una letteratura, latina e greca, altra.[9] C'è un latino cristiano, che è così identificato e

[8] Un tentativo felice, ma oramai un po' datato, è rappresentato, per es., dai manuali di letteratura cristiana antica scritti dal card. Michele Pellegrino; particolarmente riuscito M. PELLEGRINO, *Letteratura greca cristiana*, Edizioni Studium, Roma 1978[3].

[9] «Non vi è dubbio che la letteratura cristiana arreca modifiche profonde rispetto alla tradizione letteraria precedente. Ha un punto di riferimento fondamentale e assolutamente nuovo, la fede in Cristo; ha lo scopo di annunciare questa fede, difenderla e propagarla»: C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca I. Da Paolo all'età costantiniana*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 7; cf. anche B. POUDERON, *Histoire de la littérature grecque chrétienne. Introduction*, du Cerf, Paris 2008, pp. 51-59.

identificabile da essere stato chiamato *Sondersprache* (analogo discorso si potrebbe fare per il greco cristiano che è una *koiné* nella *koiné*); i generi letterari usati, su cui tantissimo e di elevata qualità è stato scritto, sono gli stessi della letteratura classica, eppure nessuno si sentirebbe di dire che l'agiografia degli eremiti egiziani e siro-palestinesi è solo e semplicemente lo sviluppo della biografia antica o che l'omiletica è l'adattamento, nel *milieu* liturgico, dell'oratoria classica.[10]

Per comprendere le forme letterarie uno studioso deve risalire all'anima che ad esse ha dato vita, cioè la fede in Cristo, così come essa è stata progressivamente confessata, anche polemicamente, celebrata e vissuta nelle antiche comunità cristiane. Tra gli infiniti esempi che si potrebbero addurre, è ben noto quello che ci viene mostrato da Tertulliano. L'eccezionale importanza della sua cristologia emerge già indagando il lessico latino che egli ha elaborato: *natura*, *proprietas*, *substantia*, *persona*. Sono parole su cui un filologo indaga con cura. Non basta, però, perché è il teologo che, inquadrandole nel contesto in cui furono adoperate, quello delle eresie trinitarie contro cui Tertulliano polemizzò, ne determina più precisamente il significato per seguirne dia-cronicamente lo sviluppo dogmatico, aiutato, naturalmente, da tutto ciò che la storia del cristianesimo gli dice.[11]

In conclusione: la letteratura cristiana trapassa nella teologia patristica. La teologia patristica, però, rimane umile e non si inorgoglisce consapevole che i vastissimi orizzonti cristologici del cristianesimo antico le sono disegnati dai testi, che da sola non potrà comprendere, e, dunque, necessita dell'aiuto della filologia, e dai contesti, che le vengono illustrati dalla storia. In altre parole, bisogna che uno studioso di letteratura cristiana antica conosca la teologia e che i patrologi conoscano le lingue e le letterature classiche, componendo diligentemente, nello studio del cristianesimo antico, filologia e teologia, cioè *pulchrum et verum*, ragione e fede, categorie del pensiero e strumenti del sapere che si inverano nel *Logos* incarnato. Ci

[10] Sulla trasformazione dei generi letterari operata dagli scrittori cristiani in ragione della loro fede e delle funzioni ecclesiali attribuite ai loro scritti cf. L. ALFONSI, I *generi letterari. Dall'antichità classica alla letteratura cristiana*, in «Augustinianum» 14 (1974) 451-458.

[11] Mi sembra assai significativo che acute indagini, che hanno poi funzionato da apripista, sulla cristologia di quest'autore siano state presentate da un noto studioso, già professore di letteratura cristiana antica, maturato come eccellente teologo: R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Edizioni universitarie, Friburgo 1962.

ritroviamo così nel cuore del titolo della riflessione svolta: «ponendo l'evento Cristo al centro».[12]

3. L'alleanza tra metodo storico e metodo teologico

Tra gli studiosi, da tempo, si agita una questione, tutt'altro che secondaria, inerente la storia della Chiesa: è una disciplina teologica o no?

Alcuni lo negano: l'impiego di una rigorosa metodologia storica escluderebbe l'adozione di concetti e criteri mutuati dall'ecclesiologia, cioè da una disciplina teologica, anzi ammetterne l'assunzione inficerebbe la stessa natura scientifica della ricerca. Per coloro che sostengono questa posizione la storia della Chiesa è storia *sic et simpliciter* e, per evitare equivoci, preferiscono abbandonare anche il titolo tradizionale per parlare di «storia del cristianesimo».[13] Altri, invece, ritengono che la teologia si collochi al principio e alla fine dell'indagine condotta dallo storico con i metodi che le sono propri. Al principio, perché essa stimola le domande cui lo storico tenta di dare una risposta, e alla fine, in quanto offre una sua lettura, dà le chiavi di interpretazione, elabora sintesi e inserisce quel frammento spazio-temporale delle vicende ecclesiali nel grande mosaico della storia della salvezza. L'*historia ecclesiastica* si configura allora come una disciplina che corre lungo due direzioni, storia ed ecclesiologia. Esse però non sono linee parallele mai destinate a incontrarsi, ma sponde collegate da un ponte che è la teologia della storia, un'area del sapere teologico nata proprio in epoca patristica.

Lo stesso termine *historia ecclesiastica* è stato introdotto da colui che è considerato, a ragione, il primo vero storico della Chiesa, Eusebio di Cesarea. È un autore che sta ricevendo, da almeno dieci anni, una rinno-

[12] È questa la missione specifica, nel novero delle istituzioni accademiche pontificie, della Facoltà di Lettere cristiane e classiche dell'Università Pontificia Salesiana, nota anche come *Pontificium Institutum Altioris Latinitatis*, preconizzata nella Costituzione apostolica del beato Giovanni XXIII, intitolata *Veterum sapientia* della cui promulgazione ricorre nell'anno 2012 il cinquantesimo anniversario (22 febbraio 1962).

[13] È eloquente la scelta operata dai curatori della più recente, aggiornata e completa trattazione in questo campo, che sostituisce la classica *Storia della Chiesa* curata da A. FLICHE - V. MARTIN (ultimamente edita dalla San Paolo, Cinisello B.) o quella curata da H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*: J.-M. MAYEUR - C. ET L. PIETRI - A. VAUCHEZ - M. VENARD (a cura), *Histoire du christianisme*, 13 voll., Desclee de Brouwer, Paris pubblicati a partire dall'anno 2000.

vata attenzione da parte della comunità scientifica.[14] E i progressi che si stanno realizzando nella sua conoscenza ne danno il ritratto di uno storico in quanto teologo o, in altri termini, di un teologo della storia con una sua interpretazione provvidenzialistica delle vicende della Chiesa e del mondo. Teologia della storia che – e qui recepisco la novità di alcuni recenti contributi – si sviluppa in armonia con la sua cristologia. Per molto tempo, infatti, la teologia trinitario-cristologica di Eusebio è stata liquidata come quella di un semiariano che, per motivi di opportunità se non proprio di cortigianeria, avrebbe accettato, *obtorto collo*, e solo provvisoriamente, l'*homooousios* niceno. In realtà, Eusebio ha elaborato una sua cristologia autonoma dall'arianesimo, di stampo alessandrino-origenista. La cristologia eusebiana, per quanto segnata da evidenti limiti subordinazionistici, ha chiara l'idea che con l'incarnazione la storia è stata salvata e che le energie dell'opera redentrice si diffondono nel tempo e nello spazio, nella e attraverso la Chiesa.

Essa diventa allora, proprio con lui, oggetto di indagine, a conclusione dell'epoca delle antiche persecuzioni, in quanto questo avvenimento gli permette di comprendere meglio il senso della missione della Chiesa. Con gli strumenti che aveva a disposizione, che a noi appaiono rudimentali, ma pur sempre degni di un'autentica indagine storiografica (Eusebio aveva accesso alla biblioteca di Cesarea, un luogo di cui non si rimarcherà mai a sufficienza l'importanza per la cultura cristiana antica), il primo storico ecclesiastico svolge un'opera che è tanto storiografica quanto teologica e questa sua eredità viene raccolta anche dai suoi successori nel mondo antico (i quali, tra l'altro, furono pochi perché, in realtà, l'*historia ecclesiastica*, assente per un millennio, è rinata solo con le controversie suscitate dalla Riforma). Eusebio, proprio perché teologo, può essere uno storico interessato al vissuto ecclesiale. Nella celebre introduzione del suo capolavoro indica quali sono gli aspetti che gli stanno a cuore: il martirio, la missione, la dottrina, l'episcopato e la tradizione apostolica. Quando si studia la vita della Chiesa, il campo di indagine, evidentemente, si può, si deve estendere e, di fatto, si è sempre più allargato con lo sviluppo di questa disciplina in dialogo, soprattutto negli ultimi decenni, con nuovi approcci della storio-

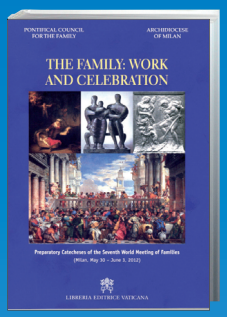
[14] Per una sintesi della ricerca scientifica di questi ultimi anni su Eusebio di Cesarea rinvio alla prima sezione monografica titolata: *Eusebio e le origini della storiografia cristiana* nel fascicolo annuale di «Adamantius» 16 (2010).

grafia *tout court*. L'allargamento però non significa automaticamente approfondimento. Esso avviene solo quando storia e teologia sono in rapporto di amicizia, un'intesa cordiale e fruttuosa. L'*historia ecclesiastica*, così come impostata nell'antichità cristiana, proprio perché connessa alla cristologia e collocata nella più ampia visione di teologia della storia, offre un *framework* di larghi orizzonti e, in definitiva, fedele all'autocomprensione della Chiesa stessa e del suo vissuto, le cui dimensioni «formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino» (LG 8), secondo il modello calcedoniano applicabile, dunque, anche alla Chiesa e alle sue vicende storiche.

Un altro accenno farà apparire propizia e vantaggiosa l'alleanza tra il metodo storico e quello teologico e le conclusioni cristologiche che ne emergono. Studiando l'*historia ecclesiastica* ci si imbatte in un fenomeno che suscita l'interesse dello storico: le persecuzioni e il martirio. Nessuna istituzione storica è stata perseguitata tanto quanto la Chiesa, nel tempo e nello spazio. Il teologo, recependo i dati raccolti e interpretati scientificamente dallo storico, aggiunge un *plus* di motivazioni alla spiegazione del fenomeno: la presenza nella storia di quel *mysterium iniquitatis*, frutto pure della perfidia del «grande accusatore», che, sconfitto negli eventi del mistero pasquale, scatena la sua violenza sul corpo mistico di Cristo, la Chiesa, per l'appunto. Il teologo, dunque, valorizzando le fonti che gli sono proprie, dalla Scrittura alla mistica, è condotto a percorrere un itinerario cristologico nel riflettere sulla costitutiva dimensione martiriale della Chiesa.

4. Conclusione

Le scienze patristiche e l'*historia ecclesiastica*, quanto più saranno metodologicamente disponibili a creare convergenze interdisciplinari e quanto più esse saranno apprezzate dai cultori di altre materie, permetteranno un incessante allargamento e approfondimento della cristologia come principio architettonico della teologia *tout court*.











LA LIBRERIA EDITRICE VATICANA

AL VII INCONTRO MONDIALE DELLE FAMIGLIE



INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:
tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

LA «FORMA CULTUALE» DELLA VITA *IN CHRISTO*

FÉLIX MARÍA AROCENA

PATH 11 (2012) 235-242

Il mistero cristiano non si basa soltanto su una dottrina, bensì principalmente su una persona, il Crocifisso glorioso. Egli è la ragione incondizionata di tutto ciò che Dio ha chiamato, chiama e chiamerà a esistere, il fondamento dell'essere e il motore storico di qualsiasi cosa, che tutto precede e dal quale tutto ha inizio. Il Crocifisso risorto è colui che la teologia cerca di comprendere. Ne è sempre stato il centro. È nata e si è sviluppata a partire dal suo evento poiché sa che il segreto dell'originalità si trova sempre nel ritorno all'origine: il Cristo pasquale. Il cristianesimo è la vita che nasce dalla profonda comunione tra il Crocifisso risorto e la Chiesa. Nel regime attuale dell'economia salvifica, la liturgia rende questa comunione viva e attuale.

1. La liturgia, «forma rituale» della fede cristiana e «forma cultuale» della vita cristiana

Vorrei iniziare con un breve cenno alla questione della liturgia come «forma rituale» della fede cattolica. L'esperienza liturgica di Yves-Marie Congar († 1995) lo portò a scrivere: «Debbo alla liturgia la metà della teologia che conosco».[1] Il teologo francese seppe rileggere nella liturgia quello che aveva studiato e approfondito nelle aule; scoprì nelle celebrazioni,

[1] Cf. Y.-M. CONGAR, *La Tradition et les traditions. I. Essai historique*, Fayard, Paris 1960, p. 183: «Je dois à la liturgie la moitié de ce que je sais de théologie».

soprattutto in quelle di rito bizantino, un modo essenziale di conoscenza della fede. Progredendo da questa esperienza di Congar e di molti altri, si comprende che la teologia liturgica si avvale di una maniera determinata di fare teologia, oltremodo illuminata dalla celebrazione e, precisamente, fondata in essa non tanto come l*ocus ex quo*, quanto come *locus in quo*. È nella celebrazione liturgica e nella correlata esperienza rituale che la teologia ritorna a quello che è stata alle sue origini: una *theologia prima*, ovvero, un concreto e attivo parlare di Dio da Dio. La liturgia è teologia in azione.

Ma, la liturgia, pur essendo la «forma rituale» della fede cristiana, essa è anche «forma cultuale» della vita cristiana.[2] In questo capoverso s'intende illustrare l'integrazione del binomio "liturgia-vita" superando il rischio, storicamente provato, della sua luttuosa scissione. La questione non è da poco; al contrario, la continuità "liturgia-vita" è una delle questioni più serie che un cristiano adulto deve affrontare: pensiamo al fatto che la Chiesa non è una quando celebra la liturgia e un'altra distinta quando i suoi membri la vivono; diversamente, fino alla fine dei tempi, l'*Ecclesia in terris* non esiste senza la condizione kenotica del fiume della vita, che è la liturgia eterna.[3]

Il modo specifico con cui i sacramenti determinano la grazia è elargendo significato, *sacramenta significando causant*, scrive san Tomaso.[4] La "causalità" è legata alla "significatività". L'Eucarestia, in quanto "sacramento dei sacramenti", tende per antonomasia a manifestare la verità che racchiude. In quanto "forma" del mistero, "dà forma" alla vita di coloro che vi partecipano, trasforma in vita ciò che essa significa nella celebrazione. È il messaggio che sottostà dell'infinito passivo *aptari*, tanto frequente nei testi dell'eucologia romana. Nel *Missale Romanum*, il verbo latino *aptari* appare

[2] Per una trattazione più sviluppata, cf. F.M. Arocena, *Liturgia y vida. Lo cotidiano como lugar del culto espiritual*, Ed. Palabra, Madrid 2012.

[3] Nel pensiero di Corbon il mistero della Chiesa è contemplato nella prospettiva del mistero della liturgia e non viceversa, cf. J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Qiqajon, Magnano (BI), p. 73. «La liturgia non è (...) una componente del mistero della Chiesa, ma è piuttosto la Chiesa a essere la condizione attuale della liturgia nella nostra umanità mortale. La Chiesa è in certo senso il volto umano della liturgia celeste, la sua presenza che si irradia nel nostro tempo e lo trasforma».

[4] Cf. Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 27, a. 4, ad 13. Per questo i libri liturgici usano di frequente l'espressione «a causa del segno»; sotto questa clausola giacciono questioni importanti come la causalità sacramentale e la significatività intrinseca dei santi segni liturgici.

con questo senso teologico concreto in quasi una ventina di occasioni.[5] Ma che cosa si vuol significare con la celebrazione? Che il culto spirituale di Cristo e il culto spirituale dei cristiani si conformano in una mistica unità. L'Enciclica *Ecclesia de Eucharistia* lo afferma con queste parole: «Cristo ha voluto (...) fare suo il sacrificio spirituale della Chiesa, chiamata a offrire, col sacrificio di Cristo, anche se stessa».[6] Nella misura in cui non si può partecipare all'Eucarestia senza essere trasformati in quello che essa significa, in questa stessa misura, la vita che fluisce dall'Eucarestia è una vita cultuale con la stessa "cultualità" che ebbe la vita di Cristo. L'Eucarestia è un modo di essere che passa da Gesù al cristiano. Nell'Eucarestia il modo di essere di Gesù passa al cristiano e, proiettandosi nella sua vita, la trasforma in «un modo di essere Cristo» in mezzo al mondo, un modo strutturalmente liturgico.

Si realizza così quello che scriveva san Paolo agli Efesini: «…perché noi fossimo a lode della sua gloria» (Ef 1,12). Ciascun cristiano, nel suo essere e nel suo operare, è costituito di *doxa* viva per Dio. Lo afferma Ireneo († 202) quando scrive: «La gloria di Dio è che l'uomo viva».[7] La gloria di Dio è che l'uomo viva precisamente così, rendendo omaggio a questa glorificazione divina che consiste nell'offrire la propria vita come ossequio amoroso a Dio secondo il modello della vita cultuale di Gesù. In fin dei conti, tutto questo non è altro che un iniziare qui sulla terra, quello che verrà compiuto in cielo, nulla di differente. In questo, la vita cristiana si presenta come una realtà intera, completa. L'inno che si canta in perpeto nella Gerusalemme celeste, introdotto da Cristo quando assunse la nostra natura umana, è già introdotto nella storia.[8] Adesso, questo stesso inno continua a risuonare fino alla parusia in coloro i quali fanno della vita una liturgia e della liturgia la vita.

[5] Cf. M. Sodi - A. Toniolo, *Concordantia et Indices Missalis Romani. Editio typica tertia*, LEV, Città del Vaticano 2002, *ad loc.*

[6] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia* sull'Eucaristia nel suo rapporto con la Chiesa (17 aprile 2003), n. 13.

[7] «Gloria Dei vivens homo»: Ireneo di Lione, *Adversus haereses* IV, 20, 7, in *Sources chrétiennes* (Cerf, Paris 1965), vol. 100/2, p. 648.

[8] Cf. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963), n. 83: «Cristo Gesù, il sommo sacerdote della nuova ed eterna alleanza, prendendo la natura umana, ha introdotto in questo esilio terrestre quell'inno che viene eternamente cantato nelle dimore celesti. Egli unisce a sé tutta l'umanità e se l'associa nell'elevare questo divino canto di lode».

2. La sintesi tra momento rituale ed esistenziale della vita *in Christo*

In epoche passate è stato forte il pericolo di racchiudere tutto ciò che è liturgico dentro l'ambito esclusivo delle cerimonie. Questo modo di pensare metteva in discussione quanto abbiamo detto su liturgia e vita: che senso ha parlare della vita come liturgia se il culto vero consiste nell'offrire il sacrificio rituale a Dio? Più di recente, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, sorse inesorabilmente un'altra domanda nella quale si intuiva la stessa ottica parziale della precedente: che senso hanno le celebrazioni liturgiche se il culto vero è la vita concreta? Fortunatamente oggi queste questioni non vengono più poste in questo modo e si ritengono prospettive ormai superate. È importante, invece, sottolineare l'equilibrio da mantenere tra il momento rituale e il momento esistenziale della vita in Cristo.

La natura del culto cristiano emerge da una lettura complessiva di entrambi i Testamenti. Esiste tra i due una continuità e un'innovazione. Rispetto alla marcata ossatura rituale del giudaismo, la novità neotestamentaria consiste in un culto intensamente esistenziale. Secondo il cristianesimo, il vero culto è l'esistenza concreta, modellata sull'esempio di quella che visse Gesù. Egli non diede la vita in una celebrazione liturgica; agli effetti civili, la sua morte fu un'esecuzione capitale. Ciò che avvenne durante il processo e poi sul Calvario non fu un atto rituale, ma propriamente un frammento di vita dell'esistenza di Gesù Cristo, senza alcun dubbio cruciale e da lui vissuto come realtà "cultuale" in obbedienza al Padre e per amore dei suoi fratelli, noi uomini. La celebrazione conferisce senso all'esistenza cultuale del Cristo vissuta nel suo momento culminante, che è il *sacrificium paschatis*. La morte di Gesù senza il gesto d'amore infinito della cena del Giovedì, non sarebbe altro che l'esecuzione di un atto punitivo. Ma i gesti sacramentali avvenuti nel Cenacolo, senza la morte vivificante del Signore, sarebbero semplicemente riti sprovvisti di realtà. La cena senza la croce e la croce senza la cena mancano di significato. La cena e la croce sono, tutte due insieme, l'unica e indivisibile origine dall'Eucarestia. L'Eucarestia non sorge dalla croce isolata; sorge dall'unità tra cena e croce.[9] Questa è la ragione che spiega perché si parla della liturgia non come «forma rituale», ma come «forma cultuale» della vita cristiana.

Risulta, inoltre, che fin dal principio i cristiani incorporarono la ritualizzazione della vita di Cristo alla loro nuova vita nello Spirito. Tutte le

[9] Cf. J. RATZINGER, *El camino pascual*, BAC, Madrid 2005, pp. 123-124.

domeniche obbedivano al comando memoriale del Signore: «Fate questo in memoria di me». Come vivere senza di esso?, si chiedevano nel IV sec. i martiri di Abitene (Tunisia), sorpresi dall'autorità imperiale mentre celebravano l'Eucarestia di domenica.[10] Nella Chiesa non c'è possibilità di comunione vitale con Cristo al di fuori della ritualizzazione del suo mistero; quindi, come vivere una vita nello Spirito al di fuori di dove Cristo lo comunica? Senza le mediazioni simboliche che trasmettono lo Spirito, la filiazione, il perdono... al credente viene a mancare il contatto vicario con la carne salvatrice del *Kyrios*, che consiste nei sacramenti della fede.

La parte più genuina dell'esperienza cristiana si radica nella convergenza del momento esistenziale con il momento celebrativo. Se è necessario vivere teologalmente l'esperienza liturgica delle celebrazioni cristiane, non lo è meno il postulare esistenzialmente l'impronta eucaristica che la celebrazione proietta in ciascun momento della giornata. Entrambe le condizioni si esigono reciprocamente, e qualsiasi sovrapposizione dell'uno sull'altro sbilancia l'accordo a svantaggio dell'integralità della vita.[11] Il punto di convergenza di entrambe le condizioni è Cristo stesso, il medesimo che fece della sua vita un perfetto culto spirituale al Padre; egli stesso è origine, autore e ministro di quelle celebrazioni rituali che nella Chiesa vengono chiamate "sacramenti". È necessario, dunque, che – utilizzando le affermazioni del Concilio di Calcedonia (451) relative all'essere teantropico di Cristo – la relazione tra i due momenti della vita cristiana, nella loro profonda unità, celebrazione e vita, concorreno sempre *inconfuse*, *immutabiliter*, *indivise* e *inseparabiliter* (senza confusione, senza variazione, senza divisione e senza separazione.[12]

Non si tratta di affermazioni anacronistiche o vane, perché si corre sempre il rischio di un qualche "nestorianismo spirituale": uomini e donne, cioè, nei quali l'umano e il divino coesistono senza armonizzarsi. Essere cristiani nel tempio ma vivere come avulsi dal Battesimo nei luoghi dove si

[10] Cf. Emerito, uno dei 49 martiri di Abitene del 340: «Sine dominico vivere non possumus»: *Acta SS. Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum Martyrum in Africa* 7, 9, 10: PL 8, 707.709-710: (tr. it. G. Micunco, *Sine dominico non possumus. I martiri di Abitene e la Pasqua domenicale*, Ecumenica Editrice, Bari 2004).

[11] Cf. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo (30 dicembre 1988), n. 59.

[12] Cf. H. Denzinger - P. Hünermann (a cura), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 2009, n. 302.

vive e lavora; come dei ponti ai quali viene a mancare l'arco centrale, che dovrebbe unire le testate, quella di Dio e quella del mondo, che pur restando intatte restano scollegate. Al contrario, è cristiano quell'uomo o quella donna che sempre e in tutto agisce in coerenza col proprio Battesimo, senza esclusione alcuna di campo o di settore. L'essere uomo e l'essere battezzato debbono coincidere e co-estendersi in una sintesi armonica, e le occupazioni familiari, professionali, sociali, sportive... debbono essere imbevute di una coscienza "sacerdotale" incisiva e senza eclissi.

3. Sacerdoti della propria vita

La vita che sgorga dal mistero liturgico, quella alla quale aderirono con tutto il loro essere le prime generazioni cristiane, non cessa di imprimere la sua "forma" nell'anima che si nutre e si lascia illuminare e condurre dal ritmo del mistero, celebrato come principio di risurrezione quotidiana.[13] Mediante la liturgia, non solo la celebrazione e la preghiera, ma anche tutte le azioni giornaliere si integrano in un sforzo di trasfigurazione. L'anima che si lascia scolpire dalla liturgia, contempla a ogni passo l'evidenza della trascendenza del cristianesimo che si è "incendiato" come aurora nel cielo della storia degli uomini. Per quest'anima la relazione tra il significante e il significato è qualcosa di vivo; ogni gesto attualizza la fede; e tutto questo conferisce alla vita una certa dignità. Charles Péguy († 1914) lo ha presentito fortemente quando, ricordando la sua infanzia in Orléans, scrisse:

> Tutto era ritmo, rito e cerimonia (…) Tutto costituiva un evento: sacro (...). Tutto risultava in un'elevazione interiore, una preghiera; tutta la giornata, il sogno e la veglia, il lavoro e quel po' di riposo, il letto e la tavola, la casa e il giardino, la porta e la strada, il cortile e la soglia e i piatti sulla tavola.[14]

Quel fanciullo cresceva nel giardino dei simboli che gli parlavano del mondo invisibile così come a noi parlano oggi i segnali del traffico delle

[13] Cf. G. Calvet, *La santa liturgia*, Ed. Nova Millennium Romae, Roma 2011, p. 73 ss.

[14] C. Péguy, *L'Argent*, Bibliotèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1992, pp. 792-793: «Tout était un rithme, et un rite et une cérémonie (…) Tout était un événement: sacré (…) Tout était une élévation, intérieure, et une prière, toute la journée, le sommeil et la veille, le travail et le peu de repos, le lit et la table, la soupe et le boeuf, la maison et le jardin, la porte et la rue, la cour et le pas de porte, et les assiettes sur la table». (Ed. it. *Il denaro*, Edizioni Lavoro, Roma 1990).

nostre autostrade. La sua vita era nutrita, illuminata e ritmata da quei simboli, da quei riti.

Solitamente le nostre mansioni quotidiane non sono appassionanti, tuttavia, una volta svolte nella maestà del *Kyrios*, che le realizza in noi, possono costituire una liturgia profonda e misteriosa. Quando questa "liturgia della vita" impregna le nostre attività quotidiane non lo fa come un bicchiere le cui pareti isolanti ci separano dal resto dell'universo che ci circonda. Una cosa è aver chiuso gli occhi di fronte alle provocazioni del mondo, un'altra cosa è il prodigio della liturgia che ci permette di integrare la creazione in un dinamismo di trasfigurazione diretto interamente alla lode divina. La pagina di un autore moderno, Jaques Bénigne Bossuet († 1704), ci aiuta a capire fino a che punto il dono della liturgia è anche compito inserito nel nucleo stesso del sacerdozio battesimale dei cristiani:

> [l'uomo può] prestare la sua voce, la sua intelligenza e il suo cuore alla natura visibile affinché questa possa amare, in lui, l'invisibile bellezza del suo Creatore. L'uomo è stato posto al centro del mondo per portare a compimento questa missione. Dunque, sebbene il corpo dell'uomo si trovi circoscritto in questo mondo, il suo spirito è indubbiamente più grande di questo mondo, così, nell'atto di contemplare l'universo e unirlo a se stesso, l'uomo ha la possibilità di offrirlo e consacrarlo al Dio vivo, convertendosi così in sacerdote della natura invisibile.[15]

È probabile che tra gli ascoltatori di questo sermone di Bossuet ci fosse chi abbia pensato che tale predicazione fosse fondata su ideali astratti, tuttavia tra i tanti esempi ne esiste uno che contraddice questo pensiero: pensiamo a quei costruttori di bellezza che sono i cantori al servizio della musica liturgica. Questi non sono considerati artisti ma "sacerdoti". Sono sacerdoti che predicano cantando. Contribuiscono così a manifestare la sa-

[15] J.B. Bossuet, *Second sermon pour la fête de l'Annonciation, prêché à la Cour*, Oeuvres complètes, tome II, Outhenin-Chalandre Fils Éditeur, Besançon 1836, p. 162: «C'est à lui [l'homme] à prêter une voix, une intelligence, un coeur tout brúlant d'amour à toute la nature visible, afin qu'elle aime, en lui er par lui, la beauté invisible de son Créateur. C'est pourquoi il est mis au milieu du monde, industrieux abrégé du monde, petitmonde dans le grand monde; ou plutôt, dit saint Grégoire de Naziance, "grand monde dans le petit monde"; parce qu'encore que, selon le corps, il soit renfermé dans le monde, il a un esprit et un coeur qui est plus grand que le monde; afin que, contemplant l'univers entier, et le ramassant en lui-même, il l'offre, il le sanctifie, il le consacre au Dieu vivant: si bien qu'il n'est le contemplateur et le mystérieux abrégé de la nature visible, qu'afin d'être pour elle, par un saint amour, le prêtre et l'adorateur de la nature invisible et intellectuelle».

cramentalità della Parola proclamata nella liturgia, pertanto la celebrazione cantata, per chi l'ascolta con l'udito spirituale, aiuta efficacemente a percepire il "soffio" vivificante attraverso il quale la Parola rinasce nell'ambone.[16] In questo modo i cantori preparano l'assemblea ad accogliere le infinite possibilità della salvezza e della bellezza di Dio.

Ogni giorno, al sorgere del mattino, si apre una pagina bianca sulla quale scrivere il poema della propria vita, il poema della santa liturgia: «Liete parole mi sgorgano dal cuore: io proclamo al re il mio poema, la mia lingua è come stilo di scriba veloce».[17]

4. Conclusione aperta

Giunti a questo punto, come risultato immediato di quanto sopra esposto emerge che non solo l'*humus*, ma anche il programma della teologia liturgica è un fare teologico-sapienziale che può unire in un unico atto intellettivo il mistero di Dio, la liturgia e la comprensione della fede, così da far scaturire finalmente l'affetto della preghiera. Si tenta cioè di fare teologia dell'orazione e orazione della teologia. Fare della vita di fede una comprensione intellettuale e della comprensione intellettuale una vita di fede. L'amore "vede" e può illuminare la ragione affinché "veda" la bellezza di Dio. La "teologia" quindi è un nuovo titolo aggiunto per il quale il teologo o è mistico, oppure non è teologo.

[16] Cf. F.M. AROCENA, *La celebración de la Palabra*, Barcelona 2005. Percepire Dio quale Essere che sta ben oltre i nostri sensi, è un'attività che ovviamente oltrepassa i nostri limiti puramente sensoriali; ne deriva che la tradizione parli dei «sensi spirituali». Ciononostante, la letteratura patristica constata l'esistenza di un *plus*, più propriamente un *sursum* di attività nel battezzato derivante dai suoi sensi spirituali. Si ottiene una prima risposta al quesito sulla spiegazione dei sensi spirituali nell'antropologia di Origene: l'uomo interiore è dotato di alcuni sensi in grado di percepire realtà divine. In questo caso, i sensi spirituali sono intesi come una metafora mediante la quale si tenta di tradurre l'esperienza ineffabile di Dio nel linguaggio della percezione sensoriale. Al giorno d'oggi, una buona parte degli autori considera i sensi spirituali, anch'essi cinque di numero, alla stregua dei sensi corporei, che elevandosi, rendono partecipi delle esperienze spirituali più ineffabili. Questa prospettiva riceve un'accoglienza favorevole poiché tiene conto dell'unità fisico-spirituale della persona e presenta il vantaggio di essere congruente con il linguaggio impiegato dalla grande tradizione eucologica della Chiesa. Per quanto riguarda questa questione, può essere utile lo studio introduttivo di J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Aubier, Paris 1952, in particolare le pp. 280-323; cf. anche P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2010.

[17] Sal 45,2; cf. M. ZUNDEL, *Le poéme de la sainte liturgie*, St-Augustin - Desclée, Paris 1954[7] (1934[1]) (tr. il. *Il poema della sacra liturgia*, Studium, Roma 1947[2]).

SANTITÀ E TEOLOGIA

François-Marie Léthel

Path 11 (2012) 243-255

Secondo una bella espressione di san Luigi Maria di Montfort, la migliore teologia della Chiesa è la «grande scienza dei santi»,[1] in cielo come in terra, con le tre modalità distinte, ma complementari e inseparabili che sono la *scientia beata*, la *scientia fidei* e la *scientia amoris*. Conviene visualizzare questo nel seguente schema, distinguendo i punti di vista della conoscenza e dell'amore, in cielo e in terra, in riferimento alla *Somma Teologica* di san Tommaso e al magistero dei Papi dopo il Concilio Vaticano II.

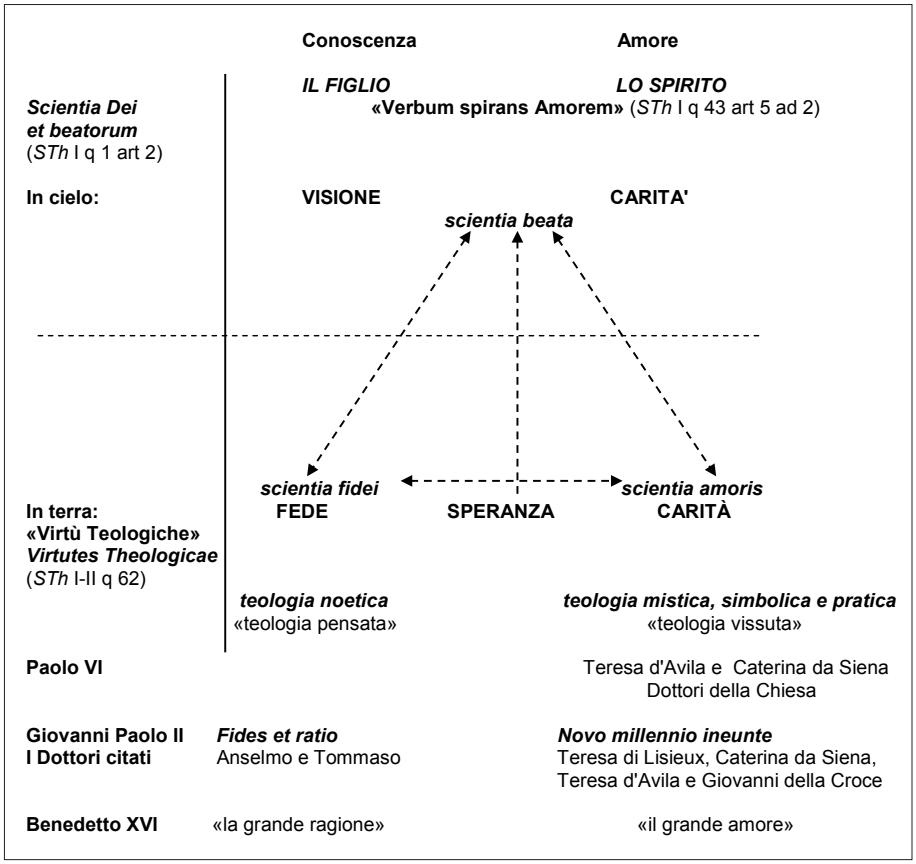
1. La «grande scienza dei santi» in cielo come in terra: *Scientia beata*, *scientia fidei* e *scientia amoris*

È sempre la stessa *luce di Cristo nel cuore della Chiesa*, in cielo come in terra, che si riflette in queste tre «scienze». I principali contenuti vengono da sant'Agostino e san Tommaso. Infatti l'espressione di san Tommaso: *Verbum spirans Amorem*, riassume la più profonda riflessione di sant'Agostino nel suo *De Trinitate*. La distinzione e il rapporto dinamico tra conoscenza e amore che noi sperimentiamo a livello naturale e a livello soprannaturale ha il suo fondamento eterno in Dio stesso, nella vita interiore della Santissima Trinità, dove il Figlio nasce eternamente come Verbo del Padre, conoscenza generata, e lo Spirito Santo procede eternamente come Amore del Padre e del Figlio. Così, per san Tommaso, la più alta scienza teologica è questa *scientia Dei*, alla

[1] San L.M. Grignion de Montfort, *L'Amore dell'eterna sapienza*, Edizioni Monfortane, Roma 1988, n. 93.

quale i santi del cielo partecipano nella chiara visione di Dio: «faccia a faccia» (1Cor 13,12). È la *scientia Dei et beatorum*, la *scientia beata* che è oggetto della nostra *speranza*, mentre noi possiamo avere in questa vita la *scientia fidei* e la *scientia amoris*. Per san Tommaso, la *scientia beata* è dunque la teologia pienamente scientifica che fonda la scientificità della teologia della terra come *scientia fidei*: «Et hoc modo est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum» (*STh* I q. 1 art 2 co). Per lui, la *scientia amoris* è la *sapientia* (*STh* II-II q 45 art 2).

Fede, *speranza* e *carità* sono le tre «virtù teologiche». Preferisco tradurre così letteralmente l'espressione latina di san Tommaso: *virtutes theologicae*, per sottolineare il carattere radicalmente *teologico* e *scientifico* degli atti di queste tre virtù. Sono il fondamento della teologia noetica di san Tommaso come della teologia mistica e simbolica di san Giovanni della Croce. L'importanza



della *speranza* sarà specialmente manifestata da Teresa di Lisieux, e anche dal poeta Charles Péguy con la bella immagine delle tre sorelle: il posto e il ruolo della piccola speranza tra le sue due grandi sorelle, la fede e la carità.[2]

Nel suo *Inno alla carità* (1Co 13) san Paolo parla della conoscenza del cielo, nel faccia a faccia, perché la *carità ci apre già in qualche modo il cielo*: «non passerà mai» (v. 8), essendo essenzialmente la stessa in cielo come in terra. La grande lezione dei santi, sia nella riflessione di san Tommaso, sia nell'esperienza di Teresa di Lisieux è che, mentre in questa vita *siamo radicalmente limitati nella conoscenza, essendo nella fede e non nella visione, siamo già illimitati nell'amore*. Si potrebbe dire che *la carità è* "*l'Amore assoluto*" *già dato in terra*, mentre *la visione beatifica è il* "*Sapere assoluto*" *dato solo in cielo* (solo Gesù, come Verbo incarnato, Rivelatore di Dio e Redentore dell'uomo, aveva già questa *scientia beata* in terra). Solo in cielo «conoscerò come sono conosciuto», vedendo colui che mi vede e nel quale credo adesso senza vederlo (cf. 1Pt 1,8). Invece, in terra posso già amare come sono amato. Nella carità c'è già vera reciprocità, fino a questa pienezza che san Giovanni della Croce chiama l'uguaglianza d'amore tra lo Sposo e la Sposa.[3] Teresa di Lisieux esprime questa grande verità in modo semplice e sintetico quando scrive a proposito del Sacro Cuore di Gesù: «Penso che il cuore del mio Sposo è tutto mio come il mio è tutto suo, e gli parlo nella solitudine di questo delizioso cuore a cuore aspettando di contemplarlo un giorno faccia a faccia!» (LT 122).

Infatti, il «cuore a cuore» più intimo tra lo Sposo e la Sposa, nella piena reciprocità del dono e del possesso, è già dato nella carità, mentre la fede non dà ancora il faccia a faccia desiderato e sperato. Bisogna "aspettare" il cielo!

La teologia dei santi mette in luce la complementarità tra la *scientia fidei* e la *scientia amoris*, il loro rapporto dinamico, e anche la superiorità della *scientia amoris*, perché «più grande è la carità» (1Co 13,13). È la *teologia mistica* che preferisce esprimersi nel linguaggio della *teologia simbolica*, e che è sempre una *teologia pratica*, *vissuta*. Bisogna insistere sul fatto che non si oppone mai alla *scientia fidei* come *teologia noetica*. La *scientia amoris* è "sopra-razionale", ma non è mai "irrazionale", perché è conoscenza della verità che è sempre in armonia con la ragione. I santi mostrano sempre *la profonda armo-*

[2] Cf. Ch. Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù*, in Id., *Oeuvres poétiques complètes*, Gallimard, Parigi 1975, pp. 531 ss.

[3] San Giovanni della Croce, *Cantico Spirituale B*, str 38, 3.

nia tra «*la grande ragione*» *e il* «*grande amore*», e le catechesi del nostro papa Benedetto sono illuminanti su questo punto.[4] Vedremo con santa Teresa di Lisieux che la sua eminente *scientia amoris* contiene e fa risplendere tutti i principali contenuti della *scientia fidei* con una capacità straordinaria di farli entrare direttamente nei cuori. Così l'ultima grande riflessione di sant'Agostino sulla Trinità (cf. *De Trinitate*, VIII-XV) parte dalla carità: «Tu vedi la Trinità, se vedi la carità» (VIII, 8, 12). Nell'amore è contenuta la conoscenza, nello Spirito è presente il Verbo, il *Logos*.

Mettendo così in luce il ruolo fondamentale delle tre «virtù teologiche», la teologia dei santi ci mostra anche la *forma letteraria* della preghiera come *la migliore espressione teologica, più* «*scientifica*», perché si esprime negli atti stessi di fede, speranza e carità: «Credo in te, spero in te, ti amo». Vediamo questo nelle preghiere di sant'Anselmo come in quelle di santa Caterina da Siena e di santa Teresa di Lisieux. Purtroppo l'Università non ha più riconosciuto il valore scientifico di questa forma letteraria della preghiera (non ci sono preghiere nella *Somma* di san Tommaso). Così, il semplice «Gesù ti amo», che anima tutta la *scientia amoris* di Teresa è *l'atto* "*scientifico*" *per eccellenza, perché è l'atto della carità teologica nella sua espressione cristocentrica.* Allo stesso modo il capolavoro speculativo di sant'Anselmo che è il suo *Proslogion* è una preghiera che aveva come primo titolo: *Fides quaerens intellectum*. È l'atto stesso della fede, animata dalla speranza e dalla carità, che nel desiderio intenso di vedere il volto di Dio, cerca e ottiene già una certa "visione" intellettuale della sua verità. È il rapporto dinamico, vissuto nella preghiera, tra *scientia fidei* e *scientia beata*. Nell'altro capolavoro di Anselmo che è la *Meditatio redemptionis humanae*, sempre nella preghiera, la *scientia fidei* conduce alla *scientia amoris*, cioè dalla *conoscenza della redenzione* all'*amore del Redentore*.

[4] Il nostro Papa ha detto questo in modo splendido, con riferimento esplicito ai santi nella veglia di preghiera del 11 giugno 2010 per la conclusione dell'anno sacerdotale, rispondendo spontaneamente (senza leggere) alle domande di un sacerdote africano studente a Roma: «Noi teologi dobbiamo usare la ragione grande, che è aperta alla grandezza di Dio. Dobbiamo avere il coraggio di andare oltre il positivismo alla questione delle radici dell'essere. Questo mi sembra di grande importanza. Quindi, occorre avere il coraggio della grande, ampia ragione, avere l'umiltà di non sottomettersi a tutte le ipotesi del momento, vivere della grande fede della Chiesa di tutti i tempi. Non c'è una maggioranza contro la maggioranza dei santi: la vera maggioranza sono i santi nella Chiesa e ai santi dobbiamo orientarci».

Nella teologia dei Padri della Chiesa, tutte queste "scienze" sono presenti. Così sant'Agostino è inseparabilmente il grande mistico delle *Confessioni* e il grande speculativo del *De Trinitate*. Dionigi Areopagita ha il grande merito di distinguere chiaramente le tre polarità della *teologia mistica*, della *teologia simbolica* e della *teologia noetica*, mettendo in luce il rapporto privilegiato tra la mistica e la simbolica, che sarà poi "verificato" dai grandi mistici come Caterina da Siena, Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux.[5]

Tuttavia, a partire dalla nascita delle Università nel Medioevo, la teologia occidentale ha conosciuto la grande tentazione di ridurre il suo orizzonte alla sola *scientia fidei*, assolutizzando la dinamica *fides et ratio*, dimenticando la sua relatività alla *scientia beata* e alla *scientia amoris*. Così, è importante e attuale l'affermazione di Benedetto XVI secondo la quale «la *scientia fidei* e la *scientia amoris* vanno insieme e si completano». Il Papa si pone chiaramente nella grande tradizione dei Padri della Chiesa, dei santi Dottori del Medioevo e dei mistici, profondamente studiati da lui e presentati al popolo di Dio nelle sue catechesi sui santi.

In modo particolare l'affermazione di Benedetto XVI va interpretata nella continuità del magistero dei suoi predecessori, il servo di Dio Paolo VI e il beato Giovanni Paolo II. Dopo il Concilio, nel 1970, Paolo VI ha dichiarato Dottori della Chiesa santa Teresa d'Avila e santa Caterina da Siena. È stato un atto importante del suo magistero, una grande novità nella storia della Chiesa. Per la prima volta questo titolo era attribuito a due donne, grandi mistiche e maestre spirituali, ma che non avevano studiato la teologia universitaria. Era allo stesso tempo il superamento di una visione clericale, maschilista e unilateralmente intellettualista della teologia e il più alto riconoscimento teologico della *scientia amoris* (per la quale le donne sono privilegiate). Più tardi, nel 1997, Giovanni Paolo II ha dato lo stesso titolo a un'altra donna, santa Teresa di Lisieux, caratterizzando esplicitamente la sua teologia come *scientia amoris* nella citata Lettera *Novo millennio ineunte*, che insieme alla *Fides et ratio*,[6] costituisce un vero dittico. Mentre la *Fides et ratio* cita principalmente Anselmo e Tommaso, grandi maestri della *scientia fidei*, della «teologia

[5] I principali testi di Dionigi su questo punto sono: *Teologia mistica*, III; *Nomi Divini*, II/9; *Lettera IX*. Cf. la recente tesi di J. Vittek, *La teologia simbolica come fonte del pensiero teologioco-filosofico nella prospettiva del Corpus Areopagiticum*, Università della Santa Croce, Roma 2011 (tesi di dottorato).

[6] Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione (14 settembre 1998).

pensata», la *Novo millennio ineunte* cita principalmente Teresa di Lisieux e Caterina da Siena, grandi maestre della *scientia amoris*, della «teologia vissuta» (nominando anche Teresa d'Avila e Giovanni della Croce). Paragonando il nostro schema a una bilancia, si può dire che questi tre dottorati femminili rappresentano un enorme peso teologico, il peso della *scientia amoris* che «controbilancia» felicemente quello della *scientia fidei*, in un meraviglioso equilibrio. Tuttavia, questo equilibrio manca ancora molto nella nostra teologia accademica. Le tre sante Dottori della Chiesa sono ancora poco presenti nei manuali di teologia!

2. La complementarità teologica di quattro Dottori della Chiesa: Teresa di Lisieux, Anselmo d'Aosta, Tommaso d'Aquino e Caterina da Siena

«La *scientia fidei* e la *scientia amoris* vanno insieme e si completano». Questa affermazione di Benedetto XVI, che guida tutta la presente riflessione, è verificata dai quattro Dottori della Chiesa: Teresa di Lisieux (*Meditazioni* 6-9), Anselmo d'Aosta (*Meditazione* 10), Tommaso d'Aquino (*Meditazione* 11) e Caterina da Siena (*Meditazione* 12).

In questa successione, c'è un'intenzione, un ordine teologico preciso. La «piccola Teresa», che è l'ultimo e più recente Dottore della Chiesa viene al primo posto, prima degli altri, ed è la voce dominante, con quattro meditazioni. Lo stesso titolo: *La luce di Cristo nel cuore della Chiesa* è stato ispirato da lei. Dichiarata da Giovanni Paolo II Dottore della Chiesa come «esperta della *scientia amoris*», è riunita da lui con santa Caterina da Siena per rappresentare la «teologia vissuta dei santi» (NMI 27 e 42). Così nel nostro «girotondo dei santi», la successione dei quattro Dottori è molto significativa: i due Dottori uomini, Anselmo e Tommaso, che rappresentano la *scientia fidei*, sono come "inquadrati" dai due Dottori donne, Teresa e Caterina, che rappresentano la *scientia amoris*. Se queste due «scienze» teologiche «vanno insieme e si completano», si deve tuttavia affermare una certa superiorità della *scientia amoris* perché «più grande è la carità» (cf. 1Co 13,13). Teresa dà la mano ad Anselmo e a Tommaso, e Tommaso, a sua volta, dà la mano a Caterina!

Lo stesso papa Benedetto ha insisto più volte sul valore e l'attualità teologica di Teresa. Lo ha espresso nel modo più dettagliato nella catechesi del 6 aprile 2011 su questa santa, ultimo Dottore della Chiesa, presentando la

scientia amoris contenuta nella sua *Storia di un'anima*,[7] evidenziando il suo cristocentrismo. Il Papa insiste sempre sul carattere essenzialmente evangelico e biblico della teologia di Teresa, sulla sua «nuova lettura della Bibbia "non scientifica" ma che entra sempre nel cuore della sacra Scrittura»,[8] perché «pesca» continuamente il «grande mistero di Gesù» «nelle acque» pure «della Sacra Scrittura», nel Nuovo come nell'Antico Testamento. Come Maria, come Giuseppe, Teresa è sempre «immersa nella parola di Dio». Nella stessa catechesi su Teresa, il Papa evidenzia la principale chiave interpretativa della Bibbia nella sua *scientia amoris.* È semplicemente l'atto d'amore:

> Teresa muore la sera del 30 settembre 1897, pronunciando le semplici parole «Mio Dio, vi amo!», guardando il Crocifisso che stringeva nelle sue mani. Queste ultime parole della Santa sono la chiave di tutta la sua dottrina, della sua interpretazione del Vangelo. L'atto d'amore, espresso nel suo ultimo soffio, era come il continuo respiro della sua anima, come il battito del suo cuore. Le semplici parole «*Gesù ti amo*» sono al centro di tutti i suoi scritti. L'atto d'amore a Gesù la immerge nella Santissima Trinità. Ella scrive: «Ah tu lo sai, Divin Gesù Ti amo, / Lo Spirito d'Amore m'infiamma col suo fuoco, / È amando Te che io attiro il Padre» (P 17/2).[9]

Così perfettamente espresso nella sua realtà cristocentrica e trinitaria, l'atto d'amore è l'atto "scientifico" per eccellenza. Il Papa insiste sul valore eminente di una tale scienza, per tutto il popolo di Dio e per i teologi, citando alcuni dei testi più caratteristici della santa:

> Teresa è uno dei «piccoli» del Vangelo che si lasciano condurre da Dio nelle profondità del suo mistero. Una guida per tutti, soprattutto per coloro che, nel popolo di Dio, svolgono il ministero di teologi. Con l'umiltà e la carità, la fede e la speranza, Teresa entra continuamente nel cuore della

[7] Pubblicata adesso nel testo autentico, esattamente come l'aveva scritta la santa la *Storia di un'anima* riunisce i tre *Manoscritti Autobiografici* (Ms A, B e C, con i numeri dei fogli), con l'aggiunta di due delle sue preghiere più importanti: *La preghiera nel giorno della sua professione* (Pr 2)*,* e la sua *Offerta all'Amore Misericordioso* (Pr 6). È il testo principale di Teresa che illumina tutti gli altri suoi scritti: *Lettere* (LT), *Poesie* (P), *Pie ricreazioni* (PR) e *Preghiere* (Pr) (È il contenuto delle *Opere Complete*, tradotte e pubblicate in Italiano dalla LEV, Città del Vaticano nel 1997 a partire dall'originale francese: *Oeuvres Complètes*, Cerf - DDB, Paris 1992).

[8] Benedetto XVI, *Omelia* nella messa con i membri della Commissione teologica internazionale (1 dicembre 2009)

[9] Benedetto XVI, *Udienza generale*, Piazza San Pietro, 6 aprile 2011.

> sacra Scrittura che racchiude il mistero di Cristo. E tale lettura della Bibbia, nutrita dalla *scienza dell'amore*, non si oppone alla scienza accademica. La *scienza dei santi*, infatti, di cui lei stessa parla nell'ultima pagina della *Storia di un'anima*, è la scienza più alta. «Tutti i santi l'hanno capito e in modo più particolare forse quelli che riempirono l'universo con l'irradiazione della dottrina evangelica. Non è forse dall'orazione che i santi Paolo, Agostino, Giovanni della Croce, Tommaso d'Aquino, Francesco, Domenico e tanti altri illustri amici di Dio hanno attinto questa *scienza divina* che affascina i geni più grandi?» (Ms C, 36r). Inseparabile dal Vangelo, l'Eucaristia è per Teresa il sacramento dell'Amore divino che si abbassa all'estremo per innalzarci fino a lui. Nella sua ultima *Lettera*, su un'immagine che rappresenta Gesù Bambino nell'Ostia consacrata, la Santa scrive queste semplici parole: «Non posso temere un Dio che per me si è fatto così piccolo! ... Io lo amo! Infatti, egli non è che Amore e Misericordia!» (LT 266). Nel Vangelo, Teresa scopre soprattutto la misericordia di Gesù, al punto da affermare: «A me egli ha dato la sua misericordia infinita, attraverso essa contemplo e adoro le altre perfezioni divine! ... Allora tutte mi paiono raggianti d'amore, la giustizia stessa (e forse ancor più di qualsiasi altra) mi sembra rivestita d'amore» (Ms A, 84r). Così si esprime anche nelle ultime righe della *Storia di un'anima*: «Appena do un'occhiata al santo Vangelo, subito respiro i profumi della vita di Gesù e so da che parte correre... Non è al primo posto, ma all'ultimo che mi slancio… Sì lo sento, anche se avessi sulla coscienza tutti i peccati che si possono commettere, andrei, con il cuore spezzato dal pentimento, a gettarmi tra le braccia di Gesù, perché so quanto ami il figliol prodigo che ritorna a lui» (Ms C, 36v-37r). «Fiducia e amore» sono dunque il punto finale del racconto della sua vita, due parole che come fari hanno illuminato tutto il suo cammino di santità, per poter guidare gli altri sulla stessa sua «piccola via di fiducia e di amore», dell'infanzia spirituale (cf. Ms C, 2v-3r; LT 226). Fiducia come quella del bambino che si abbandona nelle mani di Dio, inseparabile dall'impegno forte, radicale del vero amore, che è dono totale di sé, per sempre, come dice la Santa contemplando Maria: «Amare è dare tutto, e dare se stesso» (*Perché ti amo, o Maria*, P 54/22).[10]

In questo testo, Benedetto XVI ci offre una bella presentazione sintetica della teologia di Teresa, in riferimento alla Bibbia e all'Eucaristia, a Maria e ai santi, con il suo più grande contenuto che è un nuovo approfondimento della misericordia divina. Anche qui il Papa ci parla della «scienza dell'amore che non si oppone alla scienza accademica». Infatti, nel testo citato di Teresa, la «scienza divina» dei santi, fondata nella Scrittura (Paolo),

[10] *Ivi*.

è inseparabilmente la scienza dei Padri (Agostino), dei Dottori dell'Università (Tommaso) e dei mistici (Francesco e Giovanni della Croce). Il carattere mistico e pratico della teologia di Teresa è anche molto bene evidenziato. Questa grande mistica è una maestra che insegna a tutti il cammino della santità, la via sicura che conduce sicuramente nelle stesse profondità del mistero.

Insieme all'umiltà che caratterizza la «piccola» santa, il Papa sottolinea il ruolo essenziale della fede, della speranza e della carità, cioè delle tre «virtù teologiche». A questo proposito, l'assenza di fenomeni mistici straordinari nell'esperienza di Teresa è un grande vantaggio dal punto di vista teologico e pratico, perché tutta la sua vita mistica si "riduce" alle tre «virtù teologiche» di fede, speranza e carità, in qualche modo allo stato puro, con la più grande semplicità e intensità. Al livello pratico, questo fatto la rende anche imitabile per tutti, perché queste tre virtù sono le componenti essenziali della grazia battesimale.

Se la fede, la speranza e la carità sono continuamente espresse negli scritti di Teresa, si può vedere una dominante in ciascuno dei tre *Manoscritti*: la dominante della *speranza* nel *Manoscritto A*, in relazione con la sua nuova scoperta della *misericordia infinita di Gesù*; la dominante della *carità* nel *Manoscritto B*, con la scoperta della *vocazione dell'amore nel cuore della Chiesa*; e la dominante della *fede* nel *Manoscritto C*, con la sua grande *prova della fede*, vissuta da lei in relazione con l'ateismo moderno, per la salvezza di tutti gli atei del mondo moderno, chiamati da lei «fratelli».[11]

Per lei come per il suo contemporaneo C. Péguy, la «piccola speranza» è veramente centrale, tra le sue «grandi sorelle» che sono la fede e la carità. Ma, in realtà, è la speranza che le guida e le rende capaci di camminare sempre senza fermarsi. Secondo la sua tipica espressione, la speranza è «la fiducia che conduce all'amore» (cf. LT 197). Con lei, la speranza nella misericordia infinita del Redentore si dilata fino a *sperare per tutti*.[12]

[11] È evidente l'armonia col magistero di Benedetto XVI con le due prime Encicliche *Deus Caritas est* (25 dicembre 2005) e *Spe salvi* (30 novembre 2007) e la recente Lettera apostolica *Porta Fidei* per l'apertura dell'anno della fede (11 ottobre 2011).

[12] Teresa è il grande Dottore della speranza senza limiti, della speranza per tutti. Tale era anche l'orizzonte del beato Giovanni Paolo II, e del grande teologo Hans Urs von Balthasar, creato cardinale da lui (dopo che aveva scritto il libro *Sperare per tutti* [cf. Jaca Book, Milano 1997^2]). Ma Teresa ne dà la migliore e più sicura visione teologica, senza nessuna polemica.

La sua *scientia amoris*, che penetra nelle profondità nel mistero di Cristo, penetra allo stesso tempo nelle profondità del cuore di Dio Amore misericordioso e del cuore dell'uomo immagine e somiglianza di Dio. Questa conoscenza amorosa è *adaequatio cordis et rei*. Nell'amore Teresa conosce intimamente il mistero di Gesù, abbracciando le più grandi dimensioni della sua divinità e della sua umanità, dell'incarnazione e della redenzione con le profonde dimensioni del suo cuore di donna, cioè con amore di sposa e di madre, di figlia e di sorella (ciò che esprime simbolicamente come le quattro «corde» di una lira).

Così alcune pagine della *Storia di un'anima* sono dei veri capolavori teologici, nella grande semplicità del racconto della sua esperienza, e allo stesso tempo con una straordinaria densità di contenuti, e con un linguaggio chiaro, sicuro e preciso. Uno degli esempi più belli è il racconto della «grazia di Natale» e della salvezza del criminale Pranzini, che si trova al centro del *Manoscritto A* (44r-46v) e che esprime tutta la verità più profonda dei misteri dell'incarnazione e della redenzione, della misericordia e della speranza, e della cooperazione della Chiesa all'opera della salvezza come sposa e madre. È una esperienza fondamentale, quando la giovane di 14 anni, prima di entrare al Carmelo riceve da Gesù redentore come «primo figlio» l'uomo apparentemente più disperato: un criminale condannato a morte e impenitente. Altro esempio è il racconto dell'*Offerta all'Amore Misericordioso* che conclude lo stesso *Manoscritto* (83v-84v). Insieme all'*Atto d'Offerta* (Pri 6), è la migliore espressione del cristocentrismo trinitario di Teresa e della sua contemplazione del mistero di Dio Uno e Trino. Il *Prologo* dello stesso *Manoscritto A* (2r-4r) esprime in modo splendido la sua contemplazione di Gesù come creatore e salvatore, che ama tutti gli uomini e ciascuno come se fosse unico, e che parla a tutti attraverso i due «libri» della Scrittura e della natura. È anche un esempio splendido della teologia simbolica di Teresa, del suo modo di usare il simbolo evangelico del fiore. Sono sempre testi semplici, comprensibili per tutti i più poveri e piccoli, belli nella loro autenticità e semplicità evangelica. Ma è sempre una semplicità estremamente densa di contenuti (riflesso della semplicità divina) per il teologo che cerca di analizzarli!

Nel nostro «girotondo dei santi», Teresa dà la mano a sant'Anselmo. Si ritrovano profondamente nella contemplazione del Dio-Uomo Gesù, Verbo incarnato e redentore. Ma hanno anche lo stesso modo di usare la forma

letteraria della preghiera come la migliore espressione teologica, la più "scientifica". Questo si vede ugualmente in due capolavori di Anselmo: il *Proslogion* e la *Meditatio redemptionis humanae*, e di Teresa: il *Manoscritto B* e l'ultima poesia *Perché ti amo, o Maria* (P. 54). Sono tutte opere in forma di preghiera, Anselmo sul versante della *scientia fidei*, della *fides quaerens intellectum*, e Teresa sul versante della *scientia amoris*. È la teologia più scientifica, perché viene espressa negli atti stessi delle virtù teologiche: «Credo in te, spero in te, amo te». Ed è anche la teologia più comunicabile, che permette al lettore di pregare con la stessa preghiera del santo. È dunque molto significativa l'affermazione di Teresa quando presenta alla sorella la grande preghiera a Gesù del *Manoscritto B*: «Scrivendo, è a Gesù che parlo: così mi è più facile esprimere i miei pensieri» (Ms B, 1v). Adesso il fondamentale «Gesù ti amo» si dilata nell'amore della sua Chiesa: «O mio Gesù, ti amo! Amo la Chiesa mia Madre» (Ms B, 4v). Ed è in questo capolavoro della *scientia amoris* di Teresa che risplende in modo nuovo la fede nella Chiesa, con una conoscenza nuova del suo mistero: è la scoperta del «cuore della Chiesa». Si vede lo stesso nella poesia *Perché ti amo, o Maria*. Leggendo tutti i testi del Vangelo nei quali Maria è presente, con questo continuo "ti amo" rivolto a lei e a Gesù per mezzo di lei, Teresa entra immediatamente e intimamente nella verità più profonda dell'incarnazione, come mistero di piccolezza, di vicinanza e di semplicità.

La *Meditatio* di sant'Anselmo era la ripresa in forma di preghiera del suo dialogo *Cur Deus homo*. È molto interessante paragonare il suo pensiero con quello di Teresa sullo stesso argomento della "necessità" dell'incarnazione e della redenzione. Per l'uno come per l'altra, solo un Dio uomo può "soddisfare" per la salvezza dell'uomo peccatore, ma Teresa, in un modo nuovo e originale insiste sulla "necessità" dell'incarnazione, della croce e dell'Eucaristia a partire del cuore umano, del suo proprio cuore, nel suo desiderio infinito di amare e di essere amato. Solo un Dio uomo può "soddisfare" nell'amore il cuore di Dio il cuore dell'uomo.

Teresa dà anche la mano a san Tommaso. C'è una meravigliosa complementarità tra la *Somma Teologica*, come sintesi della *scientia fidei*, e la *Storia di un'anima*, come sintesi della *scientia amoris*, con gli stessi contenuti essenziali, cioè *Dio e l'uomo nel grande mistero di Gesù*. Si capisce meglio ciascuna delle due sintesi alla luce dell'altra! Qui più che mai, considerando queste due sintesi si deve ripetere l'espressione del nostro Papa: «La *scientia*

fidei e la *scientia amoris* vanno insieme e si completano». Nel nostro equilibrio della teologia dei santi, simboleggiato dalla bilancia, la *Storia di un'anima* ha lo stesso peso teologico della *Somma Teologica*.

Così la teologia della carità nella *Somma* è una delle migliori chiavi teologiche per interpretare la *scientia amoris* di Teresa in tutta la sua forza e audacia, per non considerare mai le sue espressioni come "pie esagerazioni" di una giovane suora esaltata, specialmente nel *Manoscritto B*. Nell'amore di carità, la «piccola Teresa» può veramente abbracciare la totalità e l'infinito.

Nel nostro «girotondo dei santi», lo stesso Tommaso dà la mano a Teresa e a Caterina da Siena. Così il beato Giovanni Paolo II riuniva le due sante citando le espressioni più caratteristiche della loro "teologia vissuta" della passione di Cristo (cf. NMI 27), allo stesso tempo *beato e doloroso*. Qui la loro *scientia amoris* è una splendida "verifica" della *scientia fidei* di san Tommaso, della sua "teologia pensata" nella *Somma*, quando afferma che Cristo, nella sua passione sperimentava il più grande dolore che sia mai esistito (*STh* III q 46 art 6-7), ma senza perdere la sua *scientia beata*, cioè la visione beatifica (art 8). Secondo le parole di Giovani Paolo II le due sante esprimono «la percezione ecclesiale della coscienza di Cristo» (NMI 27) al momento della sua passione redentrice, nella coesistenza *della beatitudine* e *del più grande dolore* nella profondità della sua anima, del suo cuore. La loro *scientia amoris* aiuta molto a capire la verità di questo grande paradosso. L'espressione di Caterina riguardo a Cristo *beato e doloroso* riassume letteralmente il pensiero di Tommaso. Teresa di Lisieux non usa mai l'espressione di *visione beatifica*, ma ne mostra tutta l'importanza per noi, quando afferma costantemente che sempre Gesù la vedeva, la conosceva e l'amava personalmente. Per esempio, dice a Gesù bambino: «Tu pensavi a me» e a Gesù agonizzante: «Tu mi vedevi» (*Gesù mio Diletto ricordati*, P 24, str 6 e 21). Queste sante, come le altre mistiche, aiutano il teologo a capire che la visione beatifica di Gesù non contraddice la verità della sua sofferenza ma, al contrario, la porta all'estremo, dando alla sua anima la visione chiara di tutto il peccato del mondo che deve allora "appropriarsi". In questo momento, la visione era in qualche modo più "dolorifica" che "beatifica"!

In modo del tutto particolare, san Tommaso dà la mano a santa Caterina, nella stessa spiritualità domenicana, nello stesso contesto dell'Italia medioevale. La loro meravigliosa complementarità risulta anche della loro estrema

differenza, differenza tra un uomo, sacerdote e professore universitario, e una donna laica e quasi analfabeta. Eppure tutti e due sono Dottori della Chiesa!

Paragonando i loro due grandi libri, cioè la *Somma* e il *Dialogo*, si vede ancora in modo splendido come «la *scientia fidei* e la *scientia amoris* vanno insieme e si completano». I grandi contenuti sono sempre gli stessi: Dio e l'uomo in Cristo, con la stessa grande dinamica dell'incorporazione in Cristo, con la stessa centralità dell'Eucaristia, ma la *scientia fidei* di Tommaso si esprime come *teologia noetica* nei concetti più astratti, mentre la *scientia amoris* di Caterina si esprime come *teologia simbolica* nei simboli più concreti. I concetti di Tommaso hanno bisogno di essere incarnati nei simboli di Caterina, e nell'altro senso, i simboli di Caterina hanno bisogno di essere illuminati dai concetti di san Tommaso. Per esempio, per esprimere la stessa verità dell'efficacia salvifica della passione di Cristo, Tommaso usa i concetti di merito, soddisfazione, efficienza, sacrificio, ecc...(cf. *STh* III q. 48-49) mentre Caterina usa continuamente il grande simbolo biblico del sangue.

Si potrebbe dire che come Dottore della Chiesa, Caterina è venuta dopo Tommaso per completarlo, e anche in qualche modo per correggerlo, con una correzione fraterna e materna! Infatti, nella *Somma*, ci sono due grandi mancanze: manca la forma letteraria della preghiera e manca la teologia simbolica. Sono invece le due più evidenti ricchezze del *Dialogo*: la presenza delle grandi preghiere e l'uso continuo della teologia simbolica, riportata al suo centro e fondamento che è il Verbo incarnato, il suo corpo e il suo sangue. Nella *Somma*, e il concetto di *metafora* (cf. *STh* I q 1 art 9) è molto inferiore alla realtà del *simbolo*. Secondo le parole di santa Edith Stein, in riferimento alla teologia simbolica di Dionigi Areopagita, dobbiamo considerare «il Verbo incarnato come il simbolo primordiale», non certo come metafora! Così anche il sangue di Gesù non è metafora, ma è il più grande simbolo della redenzione, sempre reale e corporeo nell'Eucaristia.

Così tutti i santi conoscono dal di dentro il mistero di Cristo, e per questo saranno sempre per noi il migliori maestri, per aiutarci a diventare santi, e così pienamente teologi.

Libreria Editrice Vaticana



SETTE ANNI DI MAGISTERO IN 1520 PAGINE

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:
tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

COLLECTANEA

NOTES SUR LA FILIATION ADOPTIVE DES CROYANTS

RÉAL TREMBLAY

PATH 11 (2012) 257-261

L'entrée du Fils de Dieu dans l'histoire s'est produite dans la foulée d'une promesse divine enfouie dans les plis et le déploiement de l'histoire séculaire d'Israël voué, par choix divin, au service de toute l'humanité.

Le moment de l'accomplissement de cette promesse est pratiquement passé inaperçu aux yeux du monde d'alors comme à ceux du peuple porteur de cette promesse. Seul un cercle limité de personnes fut informé de l'événement sans trop en connaître, sur le coup, les dimensions exactes. Et pourtant, à cet instant-là, le plan de l'amour éternel du Père en faveur de l'humanité se faisait histoire, prenait littéralement chair.

À partir de ce moment-là, l'humanité n'était plus la même. Elle restait certes dépendante de Dieu comme origine, comme l'œuvre est dépendante de son auteur. Mais il y avait encore plus. À ce moment-là, l'humanité se voyait liée, nouée, unie au divin. Autrement dit et dans les mots de saint Pierre Chrysologue († 451), le «ciel» n'était plus seulement au-dessus de la terre. «Le ciel [était] sur la terre et la terre dans le ciel».[1]

[1] «Hodie magus quid ubi videat profundo stupore pervolvit: *in terra coelum, in coelo terram*, in Deo hominem, in homine Deum, et universo saeculo non capacem concludi corpore perpusillo» (PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermones*, serm. 160: *De Epiphania et magis* [PL 52, 620]) (c'est moi qui souligne).

«Ciel» devenu «terre», divin devenu humain, *assomption* donc. Non pour en rester là cependant, mais pour *purifier* et *élever*. Nous arrivons ainsi au Fils mort et ressuscité et au don qu'il fait aux croyants de son identité filiale, grâce reçue par la foi et le Baptême.

En étudiant certaines publications récentes sur la filiation adoptive des croyants,[2] on est frappé par la tendance à tout "filialiser" (une espèce de *panfilialisation*, pourrait-on dire), tendance qui implique ambiguïtés et courts-circuits, surtout au niveau des rapports de la nature au surnaturel, et paralyse à plus ou moins brève échéance l'urgence de l'évangélisation du monde. En présence de ce phénomène, je me propose de rappeler quelques données doctrinales qui, à mon sens, ne peuvent en aucune façon être passées sous silence ou être modifiées si l'on veut rester dans le giron de la tradition séculaire de l'Église et ainsi servir vraiment le monde. Mais auparavant quelques mots sur la méthode.

1. Un mot sur la méthode

L'Écriture est la *norma normans* de la théologie. Cette affirmation implique un parcours qui assigne une priorité absolue à l'Écriture, surtout quand il s'agit de réalités qui relèvent uniquement de la révélation comme c'est le cas, par exemple, de notre filiation divine adoptive. Édifier tout un système à partir de goûts, de sensibilités ou d'expériences personnelles d'ordre sociologique ou autre, pour ensuite mesurer ce système en totalité ou en partie à l'Écriture court le risque de réduire la parole de Dieu aux attentes de ceux qui ont conçu ces systèmes et de ne plus avoir d'antenne pour la pureté originale et normative du message scripturaire. Cette espèce de surdité à la Parole va de pair avec ce que l'on pourrait appeler une paresse exégétique, en ce sens que l'on préfère le "libre examen" aux résultats des recherches des meilleurs spécialistes des livres sacrés. Dans ces conditions, il est évident que la doctrine devient fragile parce qu'elle ne s'appuie plus sur l'objectivité de la foi de l'Église, mais sur des perceptions subjectives des êtres et des choses qui peuvent mobiliser l'attention de la

[2] Voir, parmi bien d'autres exemples, le livre récent de A. Bégasse de Dhaem, *Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski* (Cogitatio Fidei 277), Cerf, Paris, 2011.

culture environnante et même la séduire, mais qui, en définitive, n'ont peu ou prou à faire avec une authentique théologie.

Cela dit, un parcours partant d'en bas ou d'observations et d'expériences personnelles bien ancrées dans le réel peut être justifié en théologie, à la condition d'être ouvert à une confrontation avec les sources de la révélation et d'accepter de se laisser interroger par elles.[3] Là où l'"en bas" est tellement durci ou sûr de lui-même qu'il s'impose à l'"en haut" jusqu'à le modifier ou à le considérer insignifiant et inopérant, le mouvement de "va-et-vient" entre l'un et l'autre se trouve interrompu avec les conséquences qui s'ensuivent, notamment le danger de réduction des sources de la révélation aux paramètres d'une perception des choses ou d'une "idéologie" préétablie ou préfabriquée.

Il serait relativement facile de montrer comment l'interruption du mouvement circulaire à peine signalé conduit à des impasses, à des silences, à des rejets aussi qui impliquent des transformations profondes du *corpus* doctrinal traditionnel concernant, en particulier, notre sujet, et bloque la possibilité de nouveaux approfondissements. Mais une telle démonstration risquerait d'être longue et fastidieuse pour le lecteur. Aussi je préfère rappeler en condensé quelques données théologiques qui ne peuvent en aucune façon être changées ou tues sous peine de courir *extra viam,* de ternir la splendeur du plan de Dieu pour l'homme, d'en affaiblir le sens et la portée et de ralentir l'urgence de l'évangélisation à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église.

[3] Donc subordination à l'autorité de la révélation sans que cette autorité dissolve les pouvoirs de la raison et les ressources de la sensibilité appelées à en manifester la crédibilité. Je serais tenté de citer dans ce contexte ce que Benoît XVI écrit au sujet de la réserve de beaucoup au sujet de l'idée d'«expiation», incompatible, pense-t-on, avec une image pure de Dieu. Pour rendre la conception de l'«expiation» acceptable aussi pour nous, «cela nous demande… d'être disposés à ne pas simplement opposer notre pédanterie au Nouveau Testament, de façon "critico-rationnelle", mais d'apprendre et de nous laisser guider: la disponibilité à ne pas déformer les textes selon nos représentations, mais à laisser ces dernières purifier et approfondir par sa Parole» (J. RATZINGER/BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth. Deuxième partie. De l'entrée à Jérusalem à la résurrection*, Éditions du Rocher, Monaco 2011, p. 144 [tr. légèrement modifiée] [or. *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2011, p. 139]).

2. Le *corpus* doctrinal

Je m'exprimerai par blocs doctrinaux progressifs.

a) Si, du point de vue du Fils mort et ressuscité solidaire de tout l'homme et de tous les hommes, l'on peut dire que tous les hommes sont *en lui* fils de Dieu, les choses sont différentes si l'on se situe *au niveau du monde créé* ou *de l'humanum considéré en la consistance qui lui est propre.*

b) Si l'on peut dire que l'homme est, comme créature, «fils de Dieu», cette filiation *n'a encore rien à faire avec la grâce.* En ce cas, on peut parler de filiation divine uniquement dans le sens que l'homme *vient de Dieu, est créé par lui.* À la fin de sa généalogie du Christ, Luc parle en ce sens d'Adam «fils de Dieu» (cf. Lc 3,38). Sur ce point, l'exégèse scientifique ne permet aucun doute.[4]

c) Si l'on envisage l'homme créé par rapport à la réalisation de sa filiation de grâce dans le Fils mort et ressuscité, on peut parler en ce cas d'une *prédisposition* à la filiation adoptive, *prédisposition* qui n'a encore rien à faire avec la consistance ou le contenu de la filiation adoptive effective. S'il est vrai que cette *prédisposition* est reliée à la grâce *en amont* (entendons à la décision éternelle de Dieu de créer l'homme pour le filialiser en son Fils), et *en aval* (entendons à son orientation vers la filiation adoptive), cette *prédisposition* à la filiation n'a encore, comme telle, aucun contenu de grâce. Cela dit sans préjudice pour la dignité qui découle de cette *prédisposition* pour tout homme quel qu'il soit.

d) Cette orientation, cette tension vers la filiation adoptive (rendue par l'expression *prédisposition*) pourrait avoir à faire avec une *certaine* grâce christique dans le cas d'une adhésion *prochaine* au Christ pascal reconnue par l'homme comme source de la filiation. Dans ce cas, on pourrait parler de *préparation immédiate* à la filiation, sans que cet état ait encore la consistance de la filiation adoptive effective.

e) Une fois obtenue cette filiation adoptive par la foi et le Baptême, donc par un oui libre de l'homme sanctionné par un acte du Christ en Église, s'accomplit pour cet homme ce qui est réalisé pour lui dans le Fils mort et ressuscité. L'homme jouit donc de la dignité filiale au sens strict, qui aura naturellement à se développer et à devenir mission pour le monde

[4] Cf. par exemple: H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament III/1), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, p. 202.

en ses diverses composantes, en attendant le face-à-face éternel avec le Père par lequel se manifestera sa similitude avec le Père (cf. 1Jn 3,2).

f) Si, par une faute grave, l'homme fils de Dieu refusait sa dignité filiale, il la perdrait *effectivement* (ayant quitté la maison paternelle, l'enfant prodigue de la parabole est déclaré par le père de famille «perdu», «mort»: Lc 15,32)[5] bien qu'elle soit toujours présente pour lui dans le Fils mort et ressuscité et que le pécheur ressente en lui comme un appel à la recouvrer par le «caractère» baptismal. L'acte libre de la conversion, sanctionné par le geste sacramentel de la réconciliation, est condition *sine qua non* pour retrouver la dignité filiale. Le don divin de la liberté fait à l'homme est un don *réel*, *consistant*, que Dieu prend pleinement au sérieux au point de modifier la réalisation de son plan originel de créer l'homme pour le filialiser en son Fils *en l'accomplissant in forma crucis* et de devoir, dans le cas d'un refus de la conversion, éloigner pour toujours son fils de la «salle des noces» (cf. Mt 22,12). Car le mal comme réalité ne peut être ignoré, laissé là. Il doit être éliminé en raison même de la victoire du Fils crucifié.

[5] Bovon parle, en l'occurrence, du «passage de la mort à la vie et de la perdition au salut», dans Fr. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc 15,1-19,27* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième Série IIIc), Labor et Fides, Genève 2011, p. 50.

NOVITÀ



GESÙ DI NAZARET ALL'UNIVERSITÀ

Il libro di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI letto e commentato negli Atenei italiani

a cura di PIERLUCA AZZARO

LIBRERIA EDITRICE VATICANA

Introduzione di Mons. GEORG GÄNSWEIN

Segretario Particolare di Sua Santità Benedetto XVI

Pagine: **416**
Prezzo: € **18,00**

Libreria Editrice Vaticana

INFORMAZIONI E PRENOTAZIONI:
tel. 06/698.81032 - fax 06/698.84716 - commerciale@lev.va
www.vatican.va - www.libreriaeditricevaticana.com

RECENSIONES

Path 11 (2012) 263-269

PIERO CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia* = Per-corsi di Sophia 1, Città Nuova, Roma 2011, 621 pp. (EAN 978-88-311-0850-8)

Il volume di P. Coda, frutto di decenni d'insegnamento e ricerche nell'ambito teologico-trinitario prima alla Pontificia Università Lateranense poi all'Istituto Universitario *Sophia*, si presenta immediatamente con caratteristiche sia di continuità sia di innovazione rispetto ai numerosi manuali di teologia trinitaria attualmente in circolazione.

Da una parte, infatti, riprende l'ormai classica tripartizione di ogni trattazione teologica, così com'è stata indicata e propiziata da *Optatam totius* n. 16: una sezione biblica (con una previa introduzione metodologica), una storico-dogmatica e una sistematica. Dall'altra, però, ogni sezione, sulla base delle premesse metodologiche chiaramente indicate nella prima parte, trova un inedito e ben caratterizzato sviluppo.

In primo luogo, infatti, cogliamo una seria e decisa presa in considerazione, dal punto di vista materiale e formale, dell'evento pasquale. Tale evento, che sta al centro non solo della fede cristiana, ma anche – come dovrebbe essere evidente – dell'intelligenza di essa, è stato tematizzato in modo sempre più rigoroso e coerente dalla riflessione teologica contemporanea (in particolare dagli anni '70 del Novecento in avanti) e ha costituito l'avvio e il costante riferimento del fare teologia di Coda, a partire dal volume ormai lontano nel tempo: *Evento pasquale. Trinità e storia* (Città Nuova, Roma 1984).

L'evento pasquale, inteso come evento della passione-morte-risurrezione di Gesù Cristo-effusione dello Spirito Santo e luogo della rivelazione escatologicamente definitiva dell'unico Dio in tre persone, conferisce infatti pienezza di contenuto a quell'assioma fondamentale della teologia contemporanea a cui viene dato giustamente rilievo nella prima parte (metodologica) del volume. L'esigenza, fortemente sottolineata da K. Rahner, di partire dall'economia della salvezza e dalla rivelazione in essa dispiegantesi del Dio unitrino, per poter così giungere a conoscere il segreto della vita divina immanente, segna il movimento del percorso metodologico suggerito da Coda e articolato – seguendo lo schema di G. Lafont

– in tre tappe: dall'economia, alla teologia, all'economia. Si tratta perciò, *in primo luogo*, di ripercorrere la storia della salvezza, per cogliervi la progressiva rivelazione di Dio: dalla vocazione di Abramo fino al suo compimento cristologico, culminante nell'evento pasquale, manifestazione della distinzione e insieme dell'unità di Padre, Figlio e Spirito Santo. *In secondo luogo*, un tale disvelamento apre l'accesso alla contemplazione del mistero del Dio unitrino in se stesso, permettendo la conoscenza di quell'eterna vita di *agape* che si dà nella comunione reciproca delle tre persone e che i Padri della Chiesa, i teologi e i mistici hanno indagato nel corso della bimillenaria storia del cristianesimo. *Infine* si ritorna all'economia, nel senso che si coglie nel dinamismo delle relazioni tra Padre, Figlio e Spirito Santo il fondamento immanente di quell'autocomunicazione della vita trinitaria che avviene nella creazione, nell'intera storia della salvezza e nella vita della Chiesa tendente verso quel compimento escatologico in cui Dio sarà tutto in tutti (1Cor 15,28).

La rilevanza data alla storia della salvezza come evento di manifestazione del Dio unitrino trova poi una sua concreta attuazione nel peso dato, all'interno della trattazione, alla parte biblica (che occupa circa un terzo dell'intero volume, cosa che distingue l'opera di Coda dalla maggior parte dei manuali di trinitaria attualmente in circolazione). Al suo interno, inoltre, spicca l'importanza data alla rivelazione veterotestamentaria, studiata non tanto per cogliervi solamente le immagini o prefigurazioni trinitarie che troveranno il loro pieno dispiegamento nel Nuovo Testamento, quanto per ritracciarvi nel suo insieme quella prima comunicazione di Dio, nella sua unicità e unità, che funge da promessa tendente verso il suo compimento in Cristo. Vengono così considerate le varie tappe che segnano quella storia della salvezza resa tale proprio dall'intervento di Dio che, condiscendendo alla pochezza dell'uomo, gradualmente si manifesta a lui, scegliendo ed eleggendo prima Abramo, poi il popolo d'Israele e infine i profeti e i sapienti.

Fulcro della sezione biblica e dell'intera trattazione è però l'«Evento» (titolo della terza parte dell'opera), cioè l'evento Cristo e, più precisamente, l'evento pasquale. Quest'ultimo, colto come atto in cui si rivelano nella loro distinzione e, insieme, nella loro intima comunione il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, è a sua volta preceduto dallo studio delle parole e delle opere del Gesù prepasquale, in cui emerge già chiaramente l'annuncio dell'*Abba*, di se stesso come Figlio e dello Spirito Santo. È inoltre seguito dall'approfondimento fatto dalla comunità apostolica, la quale, sotto la guida dello Spirito Santo, ha penetrato l'evento risalendo dal piano della sua fenomenicità a quello della contemplazione della vita delle tre persone divine.

Come abbiamo già accennato, alla parte biblica segue quella storico-dogmatica, la quale si caratterizza per la sua originalità e nell'impianto e nello sviluppo. Il percorso storico è infatti articolato in quattro grandi sezioni: il periodo preniceno, segnato principalmente dalla confessione della Trinità nella vita della Chiesa, nonché dai primi tentativi di approfondimento speculativo; il lungo periodo patristico e medievale, in cui ai simboli di fede e alle definizioni conciliari si affianca il lento

lavoro di penetrazione teologica da parte dei Padri e dei Dottori medievali; la svolta della modernità, col rinnovato accento dato alla storia e all'evento della croce; il Novecento, con la rimessa al centro del pensare teologico del mistero della Trinità sia dal punto di vista metodologico che contenutistico.

L'approfondimento di tale percorso è poi fatto in modo da non ripercorrerne pedantemente tutti e singoli i passaggi, ma da individuarne alcuni snodi più significativi. In particolare, a partire dalla poderosa riflessione agostiniana (a cui viene dedicato un corposo capitolo), si prendono in considerazione le due grandi analogie che diverranno paradigmatiche nello sviluppo della teologia trinitaria: quella *intrasoggettiva*, fondata sull'analisi dell'interiorità del singolo soggetto, nel cui spirito vengono individuate delle strutture triadiche, utilizzabili per penetrare quanto rivelato dell'unitrinità divina; quella *intersoggettiva*, fondata sull'*analogia caritatis*, che permette di approfondire quello scambio interpersonale che connota eternamente la vita intradivina. Coda segue il prevale nei diversi autori e nei diversi periodi della storia della teologia dell'uno o dell'altro paradigma, fino ad arrivare all'età contemporanea, in cui le ultime proposte sistematiche privilegiano una visione comunionale o pericoretica dell'unità divina.

L'autore sviluppa tale impostazione nell'ultima parte del volume, in cui presenta alcune prospettive di approfondimento speculativo sulla questione del rapporto tra unità e Trinità di e in Dio. Andando oltre le soluzioni classiche della tradizione greca e latina e avvalendosi dei nuovi orizzonti dischiusi dall'ontologia trinitaria, Coda ripensa il linguaggio della relazione (con cui da Agostino in avanti si dice la distinzione in Dio) nell'ottica della dinamica agapica della reciprocità e di un'ontologia della libertà che apre nuove piste di rilettura del dato biblico sull'unità e alterità di e in Dio.

Infine, possiamo mettere in rilievo un ultimo ma decisivo elemento, che attraversa tutto il volume dal prologo fino alle ultime pagine: si tratta della *dimensione contemplativa* della teologia. Il mistero del Dio unitrino può essere conosciuto solamente perché, grazie all'azione dello Spirito Santo, siamo divenuti figli nel Figlio e possiamo così rivolgerci al Padre invocandolo col nome di *Abba* (Gal 4,6). Tale partecipazione alla comunione di vita trinitaria è il presupposto di ogni penetrazione intellettuale di essa e ha trovato nel corso della storia delle particolari forme di espressione nelle esperienze dei mistici (da quelli medievali, ai carmelitani dell'età moderna, alla recentemente scomparsa Chiara Lubich), esperienze di cui il pensiero teologico è chiamato a far tesoro, rinvenendone la dimensione carismatica e il peculiare contributo: solo così si può giungere ad amare Dio non solo con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze, ma anche con tutta la mente (*diànoia*), secondo quanto ci viene indicato nel precetto dell'amore (Mc 12,19 e paralleli) come una sorta di programma per una retta intelligenza ricca d'amore del mistero di Dio.

RICCARDO FERRI

PAOLO CARLOTTI - PAOLO BENANTI (a cura), *Teologia morale e scienze empiriche. Atti del Seminario di studio dell'ATISM (Assisi, 4-8 luglio 2011)* = Saggi e proposte 10, LAS, Roma 2012, 192 pp. (EAN 978-88-213-0819-2).

Il libro presenta gli Atti del Convegno dell'Associazione teologi moralisti italiani (ATISM), tenutosi ad Assisi nel luglio 2011, sul rapporto tra la teologia morale e le scienze empiriche. Il proposito che ha spinto l'ATISM ad approfondire questo tema è quello di un ascolto fecondo delle istanze che provengono da ogni tipo di sapere che riguardi l'uomo, nella persuasione che il suo vero bene possa essere rinvenuto attraverso una dinamica corale di approfondimento e di ricerca. L'idea che accompagna tutto il testo è che la teologia morale ha la necessità strutturale di connettersi ad altri saperi e oggi in modo particolare a quelli che derivano dalle scienze empiriche, per non incorrere nel rischio di non muovere da una conoscenza effettiva dell'uomo e del mondo di oggi, e formulare soluzioni obsolete o incapaci di essere recepite.

Gli ambiti scientifici presi in considerazione sono prevalentemente tre. Anzitutto si dà rilievo al contributo della *psicologia* che, studiando l'evoluzione psichica umana, permette di riconoscere e definire alcuni aspetti della sua propria natura, quali il limite creaturale dell'uomo, il suo bisogno di autonomia, la sua incapacità di autogenerarsi, la sua costituzionale relazionalità. Il rapporto tra questa scienza e la teologia morale può essere ripensato alla luce di una migliore comprensione delle strutture della personalità e delle dinamiche psichiche a esse connesse, in vista anche di un'accresciuta consapevolezza nel campo dell'educazione. Il secondo ambito preso in analisi nel suo rapporto con l'etica è la *sociologia* che, come non può risolversi in una separazione, non deve neppure divenire assimilazione di un campo nell'altro. Nel presentare una conoscenza delle dinamiche sociali, la sociologia deve lasciarsi interpellare dai principi etici, così come la morale è chiamata a fare suo il principio di una sana laicità, che non sia separazione tra secolare e religioso e che, d'altra parte, non estranei la rivelazione cristiana dal discorso sulla società. La dinamica dell'incarnazione viene indicata come orientativa in tal senso, perché capace di coniugare l'attenzione all'uomo e l'accoglimento della dimensione trascendente. Il terzo ambito studiato è quello relativo alle *neuroscienze*, che per ultime si sono mostrate rilevanti per la riflessione morale, grazie ai recenti progressi e all'emergere delle questioni bioetiche. Una conoscenza più approfondita in questo campo, specialmente a proposito delle dinamiche della coscienza negli stadi avanzati di malattia, si rende necessaria nell'esprimersi sulla delicata questione dello stato vegetativo. Si ipotizza anche un contributo delle neuroscienze alla comprensione del giudizio di coscienza e della modalità specifica con cui il cervello fa suoi i valori morali fondamentali.

L'analisi dei contributi che le diverse scienze empiriche possono fornire alla teologia morale è sempre affiancata da una riflessione sulla relazione tra l'etica e la specifica scienza. Si intende così affermare il valore dell'*interdisciplinarietà*, nonché quello di un'interazione tra i diversi reparti trattati. La crescente specializzazione

che interessa l'ambito scientifico, oltre che quello teologico e morale, pone dunque il problema di una lettura globale della vita dell'uomo e delle problematiche che il nostro tempo presenta al vivere etico e responsabile. Dal testo emerge una concezione della morale che non ha tanto la pretesa di insegnare, quanto di dialogare; una morale che sempre si ridiscute, anche se si rende necessario comprendere fino a che punto lo possa fare e a partire da quali assunzioni irrinunciabili.

GIANLUCA GUERZONI

ANDREA BOZZOLO - ROBERTO CARELLI (a cura), *Evangelizzazione e educazione* = Nuova Biblioteca di Scienze Religiose 32, LAS, Roma 2011, 492 pp. (EAN 978-88-213-0812-3).

«L'educazione non nasce anzitutto come un compito gravoso e impervio, ma realmente come *un dono e una chiamata*. Dio ha voluto, infatti, che la sua gratuita iniziativa di farci a sua immagine e somiglianza e di condurci verso la piena libertà trovasse una *splendida analogia* nel gesto amoroso della generazione dei figli e nella dedizione educativa» (p. 465). Per questo la competenza dell'educatore «dovrà certamente consistere di una preparazione tecnica, di un'istruzione solida, di una saggezza pratica acquisita attraverso il contatto con diversi ambienti ed esperienza. Ma dovrà essere soprattutto una *competenza della coscienza*: la competenza morale e spirituale di chi onora il dono della grazia con la propria vita e pone intenzionalmente la propria testimonianza a beneficio di altri» (p. 477). È questa la tesi che viene proposta e argomentata con profondità di analisi e ricchezza di sviluppi teorici nel volume che recensiamo. Esso raccoglie contributi maturati all'interno di un'indagine svolta dai docenti della sezione di Torino della Facoltà di teologia dell'Università Pontificia Salesiana, sotto forma di Seminario avanzato di ricerca, con la collaborazione di docenti ed esperti invitati. Tra questi figurano nomi molto noti e apprezzati nell'ambito teologico ed ecclesiale italiano, come P. Coda, P. Sequeri, L. Bressan, il pedagogista G. Chiosso, nonché l'arcivescovo di Torino mons. C. Nosiglia.

Intento della ricerca è illustrare il nesso intrinseco che sussiste tra Vangelo ed educazione, mostrando persuasivamente due versanti complementari di un un'unica verità: l'evento della rivelazione non trascura le dinamiche attraverso cui si costituisce l'identità umana (il succedersi delle età della vita, i rapporti tra le generazioni, le forme culturali di rappresentazione dell'esistenza…), ma le assume pienamente come luogo del manifestarsi del volto di Dio; parimenti l'educazione non trova nell'esperienza religiosa una sorta di sovrastruttura aggiuntiva, ma l'unico luogo in cui possono venire illuminate quelle domande radicali che interpellano ogni coscienza e fondano la possibilità e la giustizia dei rapporti tra le generazioni.

Su questo sfondo il testo in esame, che non si presenta semplicemente come una raccolta di saggi, bensì come l'esposizione organica di un disegno unitario,

si propone di cogliere le radici profonde del problema educativo all'interno dei fenomeni che hanno caratterizzato la modernità, per individuare poi le categorie teoriche e gli atteggiamenti spirituali più idonei a elaborare il nesso di evangelizzazione ed educazione e propiziare una nuova fioritura di quella pedagogia della grazia che è dimensione essenziale della missione della Chiesa.

Circa l'impianto del volume, il tema enunciato nel titolo viene studiato sotto diverse angolature – storica, diagnostica, euristica, teorica, pastorale – cui corrispondono le cinque sezioni in cui il testo è articolato. I saggi della prima sezione conducono il lettore a ripercorrere le fasi precedenti del dibattito, in modo da presentare lo *status quaestionis* e contestualizzare gli apporti successivi. Viene poi offerta una lettura interpretativa del presente alla luce di un'indagine sociologica e pedagogica e attraverso la ricognizione della presenza della Chiesa in due istituzioni educative privilegiate, come la scuola e l'oratorio. Gli articoli della sezione euristica offrono poi degli affondi di carattere biblico e di storia della spiritualità, che danno evidenza ad alcuni momenti rilevanti della tradizione educativa cristiana nel suo rapporto con la *traditio* evangelica che è il cuore della missione ecclesiale. Emerge, ad esempio, l'analisi del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino proposta da F. Bergamelli, o l'indagine sul rapporto tra religione e educazione nel sistema preventivo di don Bosco svolta da A. Giraudo. Le ultime due parti del volume sono destinate rispettivamente ai chiarimenti teorici e alle implicazioni pastorali intorno al nesso Vangelo-educazione.

Sotto il profilo sia della ricostruzione storica che dell'analisi teorica, i contributi convergono efficacemente nell'individuare la radice delle difficoltà comuni all'evangelizzazione e all'educazione nel *discredito del dispositivo di* traditio *che presiede tanto la trasmissione della fede quanto la tradizione culturale*. I fenomeni attualmente macroscopici dell'irrilevanza educativa del Vangelo e dell'incompetenza religiosa dell'educazione rimontano sostanzialmente all'indole specifica dei processi di secolarizzazione, i quali, a ben vedere, come illustra molto bene il saggio di P. Zini, non mirano a negare Dio o a squalificare la religione, ma precisamente a privatizzarne la pratica e a neutralizzarne il rilievo civile. È chiaro che una volta delegittimata civilmente la coscienza credente e oscurata socialmente la pratica religiosa, non si può che pervenire alla neutralità della sollecitudine educativa. In parole povere, se la religione è un'opzione ideologica soggettiva, l'educazione civile deve prenderne le distanze.

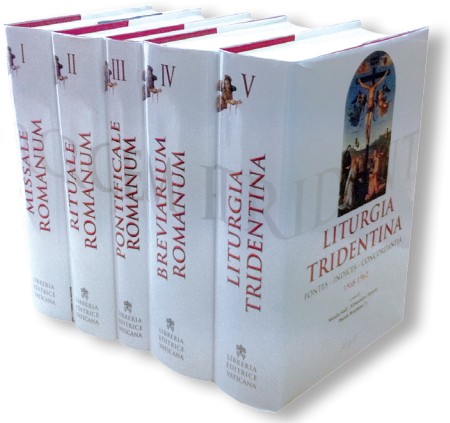
Sotto il profilo propositivo, il primo compito di una teorica teologica dell'educazione, così come di una filosofia dell'educazione cristianamente ispirata e di una pastorale sensibile alla dimensione educativa è recuperare a tutti i livelli la giusta reciprocità fra Vangelo ed educazione. Particolarmente i due saggi teorici di A. Bozzolo e di R. Carelli, l'uno nell'ottica dell'evangelizzazione, l'altro nell'ottica dell'educazione, mostrano in maniera in sé efficace, ma anche di grande stimolo per il proseguimento del dibattito, come da una parte l'annuncio del Vangelo non sia estraneo alla sollecitudine educativa, ma sia esso stesso portatore di una pecu-

liare sapienza educativa; e come dall'altra l'educazione trovi i suoi più solidi fondamenti e orientamenti, i motivi di riscatto delle sue pratiche e della sua specificità, nella realtà stessa della rivelazione. La *traditio* evangelica «è infatti vita divina partecipata all'uomo e pedagogia spirituale capace di accompagnarne la risposta. Proprio per questo il rapporto tra educazione e fede non può essere inteso come se la fede fosse il traguardo da raggiungere e l'educazione il mezzo per arrivarci. La fede non si limita a indicare un ideale da perseguire, ma genera un tessuto di rapporti e una costellazione di pratiche simboliche che sono esattamente quelle di cui l'uomo ha bisogno per trovare se stesso» (pp. 12-13).

Fra i pregi del volume, che si pone senz'altro come punto di riferimento per il dibattito teologico, pedagogico e pastorale intorno alla qualità educativa del compito di evangelizzazione, particolare risalto ci sembra debba essere dato all'equilibrio con cui sono tenute a distanza le tentazioni dell'arroccamento fondamentalistico e dell'allineamento secolaristico: davvero, come più volte nel testo si argomenta, *fides* e *paideia* non si rapportano in maniera estrinseca, ma, seppur distinte, si appartengono: i problemi dell'educazione non troveranno pertanto soluzione né mediante la pura proposizione del Vangelo né mediante l'adattamento del Vangelo alle istanze del tempo, ma mediante un assiduo lavoro di «articolazione della Parola divina dell'Evangelo con le figure antropologiche dell'esperienza» (p. 474). Da segnalare in questo senso è la carica propositiva del saggio conclusivo: in esso viene esposta in maniera teologicamente e pastoralmente suggestiva la convinzione che nel cristianesimo la sollecitudine educativa non si riduce a semplice applicazione della missione evangelizzatrice, ma contribuisce essenzialmente all'intelligenza del Vangelo stesso e della salvezza che vi viene annunciata.

CRISTIAN BESSO

LIBRERIA
EDITRICE
VATICANA
Città del Vaticano



Monumenta Liturgica Piana

curantibus

Manlio Sodi – Alessandro Toniolo

Sulla linea dei "Monumenta Liturgica Concilii Tridentini" (= MLCT) la presente collana (= MLP) propone l'edizione anastatica dei libri liturgici secondo l'ultima *editio typica* realizzata all'interno del progetto della "Riforma Piana" (ad eccezione del *Caeremoniale* e del *Martyrologium*). L'edizione – cartonata e a due colori – è completata dalla indicizzazione delle formule dei volumi dei MLCT e dei MLP.

On the same line of "Monumenta Liturgica Concilii Tridentini" (MLCT) the present series (MLP) proposes the anastatical edition of the liturgical books according to the latest editio typica *which took effect within the project of the "Piana Reform" (with the exception of the* Caeremoniale *and the* Martyrologium*). This edition (hardbound and in two colours) will be completed with the cataloguing of the formulas of the volumes of the MLCT and MLP.*

1. *Missale Romanum*. Editio typica (1962). Edizione anastatica e Introduzione, 2007, pp. XVIII + 1096, € 59,00.
2. *Rituale Romanum*. Editio typica (1952). Edizione anastatica e Introduzione, 2008, pp. XIII + 970. € 57,00.
3. *Pontificale Romanum*. Editio typica (1961-1962). Edizione anastatica e Introduzione, 2008, pp. XIV + 526, € 35,00.
4. *Breviarium Romanum*. Editio typica (1961 – *Totum*) Edizione anastatica e Introduzione, 2009, pp. XIX + 1648, € 110,00.
5. *Liturgia Tridentina*. Indices, fontes, concordantia (1568-1962), 2010, pp XIX + 1254, € 49,00.

Si possono acquistare i 5 volumi in cofanetto al prezzo di euro 220, con lo sconto del 30% sul prezzo di copertina (euro 310). Inviare la richiesta direttamente a *commerciale@lev.va*, oppure fax +39 06 6988 4716 (CCP 00774000; oppure IBAN IT33 R033 5901 6001 0000 0011 1272 – SWIFT: BCITITMX – Banca Prossima – Via Gregorio VII, 10 – 00165 Roma)

00120 Città del Vaticano - Tel. (+39) 06-6988.5003 - Fax (+39) 06-6988.4716
www.libreriaeditricevaticana.com commerciale@lev.va

Per comunicazioni con il Direttore della Collana: **sodi@unisal.it**

LIBRERIA
EDITRICE
VATICANA
Città del Vaticano



Monumenta Liturgica Concilii Tridentini

curantibus

Manlio Sodi – Achille Maria Triacca (†)

La collana mette a disposizione degli studiosi e dei cultori di liturgia i sei testi liturgici che hanno caratterizzato la celebrazione della fede secondo il "Rito Romano" dal Concilio di Trento fino al Concilio Vaticano II.

With this series, researchers and liturgists have at their disposition the six liturgical texts that have characterised the celebration of faith according to the Roman Rite from the Council of Trent up to the Second Vatican Council.

1. M. Sodi – A.M. Triacca (edd.), *Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595-1596)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, 1997, pp. XXIV + 731, € 30,00.
2. M. Sodi – A.M. Triacca (edd.), *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, ristampa 2011, pp. XLVI + 720, € 60,00.
3. M. Sodi – A.M. Triacca (edd.), *Breviarium Romanum. Editio Princeps (1568)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, ristampa 2011, pp. XXII + 1056, € 65,00.
4. A.M. Triacca – M. Sodi (edd.), *Caeremoniale Episcoporum. Editio Princeps (1600)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, 2000, pp. XLIV + 346, € 36,00.
5. M. Sodi – J.J. Flores Arcas (edd.), *Rituale Romanum. Editio Princeps (1614)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendici, 2004, pp. LXXVI + 442, € 36,00.
6. M. Sodi – R. Fusco (edd.), *Martyrologium Romanum. Editio Princeps (1584)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice, 2005, pp. XLVI + 604, € 42,00.

Si possono acquistare i 6 volumi al prezzo di euro 188, con lo sconto del 30% sul prezzo di copertina (euro 269).Inviare la richiesta direttamente a *commerciale@lev.va*, oppure fax +39 06 6988 4716 (CCP 00774000; oppure IBAN IT33 R033 5901 6001 0000 0011 1272 – SWIFT: BCITITMX – Banca Prossima – Via Gregorio VII, 10 – 00165 Roma)

00120 Città del Vaticano - Tel. (+39) 06-6988.5003 - Fax (+39) 06-6988.4716
www.libreriaeditricevaticana.com commerciale@lev.va

Per comunicazioni con il Direttore della Collana: **sodi@unisal.it**